

8 ARTIGOS  
ACADÊMICOS

RESENHA  
DO LIVRO "EINQUIETAS  
COMPANHIAS"

ENTREVISTA  
OSMAR YE'KUANA E  
NELLY MARUB

VOLUME 13 - Nº 2 - ED. 2015

revista  
**habitus**

ISSN: 1809-7065

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



# Volume 13 – Número 2 – Edição 2015

[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

Anthony Rodrigo, Augusto César Rocha de Alencar, Bárbara Lima Machado, Caio César de Azevedo Barros, Isaura de Aguiar Maia, Lidia Campos, Lucas Martins, Luiz Paulo Garcia Bittencourt, João Caldeira de Andrada, Joyce Barreto de Sá Abbade, Paulo Roberto do Couto Filho, Paula Frias dos Santos, 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 2015.....	4
Quase famosos: a difusão do movimento <i>underground</i> e as bandas independentes no Rio de Janeiro.....	7
As críticas de ONGs ambientalistas às estratégias de sustentabilidade dos supermercados.....	21
George Balandier e o Fenômeno Político: entre o universal e o particular .....	28
Avaliação de Políticas Públicas Indígenas: Novos elementos, novas estratégias .....	41
Narrativas da natureza e bioética: O caso do vegetarianismo.....	52
O conservadorismo de Gilberto Freyre: uma premissa compreensiva para as contribuições de sua obra inaugural .....	65
“Quando a imagem de quem sou vai se revelar?": Estrutura social e individualidade nas Princesas da Disney.....	72

Um ritual em perspectiva: os usos do batismo na Igreja Católica Apostólica Brasileira (Curitiba/PR).....	88
Inquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana.....	102
O Saber Local: Uma entrevista com Osmar Ye'kuana e Nelly Marubo .....	107

*“Não existe de um lado os que têm o poder e de outro aqueles que se encontram alijados (...) O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua (...) Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. E esse caráter relacional do poder implica que as próprias lutas contra seu exercício não possam ser feitas de fora, de outro lugar (...) Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder.”*

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. Introdução. p. XIV.

É com imenso prazer que apresentamos o segundo número da edição de 2015 da Revista *Habitus*, uma revista inaugurada em 2003 por alunos de graduação do curso de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Lembrando esses 13 anos de Revista *Habitus*, sabemos que já houve editorial comemorativo de 10 anos, celebrando a existência; bem como editoriais que apresentaram um retrato do que foi ou do que é a revista. Houve até editorial que se propôs a olhar para o futuro e sugerir um "dever ser" pros 10 anos vindouros. Assim sendo, ao refletirmos sobre alguns desses editoriais, identificamos o quanto o esforço de olhar pra dentro, de olhar para si, é um esforço feliz. Seguiremos, portanto, nessa mesma direção para esse editorial.

Inicialmente - 2003 a 2008 - publicávamos um número por ano, até que em 2009 aceitamos o desafio da semestralidade e até aqui temos mantido essa regularidade de publicar dois números por ano. Sabemos o quão importante é garantir a manutenção dessas publicações tão relevantes para incentivar a produção do saber acadêmico no âmbito da graduação, incentivar o intercâmbio e a integração acadêmica e até mesmo contribuir para a autonomia científico-intelectual. Olhar para si, portanto, nos permite também perceber o que está além.

Nos primeiros números da Revista *Habitus*, foram publicados apenas artigos de alunos da UFRJ. No entanto isso mudou, e pra melhor. É oportuno ressaltarmos que após esses primeiros anos de caminhada, começamos a receber artigos de graduandos de Ciências Sociais do Brasil inteiro. É importantíssimo que essa ampliação de diálogos seja lembrada nesse momento de disputa política em que vivemos, em um contexto real de confrontos e de possíveis retrocessos – exemplificados por pautas retrógradas como os Projetos de Lei, de autoria do presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB), como o PL 5069/2013; PL 7443/2006 ou PL 1545/2011 que preveem ainda mais restrições para a prática do aborto, ou mesmo o PL 1672/2011, que propõe o “dia do orgulho heterossexual” e tipifica o crime de “heterofobia” – e de um triste avanço da intolerância. Por isso, achamos necessário ressaltar as conquistas até aqui alcançadas. "Sustentar" a voz de diversos graduandos do Brasil inteiro, é ampliar e expandir a possibilidade de conhecimento, garantir esse espaço de diálogo é favorecer

a pluralidade de objetos, temáticas, preocupações e metodologias, é afirmar estar em defesa da diversidade!

O volume de nº 13 precisou de muito esforço para acontecer, não que os demais não tenham sido realizados com vigor, no entanto, no ano de 2015, especialmente, passamos por algumas dificuldades técnicas que refletiram e impactaram nossas atividades. Além dessas dificuldades técnicas, é importante dizer que fomos também muito impactados pelos acontecimentos políticos e ambientais ocorridos este ano, como por exemplo as já citadas pautas retrógradas, bem como a maior tragédia ambiental que nosso país já viveu: o desastre de Mariana, a enxurrada de lama tóxica causada pela mineradora Samarco.

Apesar das dificuldades técnicas, tivemos fôlego para levar adiante nosso compromisso editorial e publicar mais um número da edição de 2015 trazendo os artigos:

Em “[Quase famosos: a difusão do movimento underground e as bandas independentes no Rio de Janeiro](#)”, Haroldo Athos de Sousa Dias apresenta e analisa um movimento cultural de grupos musicais independentes, no subúrbio da cidade.

Lucas Voigt, no artigo “[As críticas de ONGs ambientalistas às estratégias de sustentabilidade dos supermercados](#)”, expõe os embates entre o movimento ambientalista e as grandes redes de supermercado.

No artigo “[George Balandier e o Fenômeno Político: entre o universal e o particular](#)” o autor João Gabriel Rodrigues e Figueiredo discute a construção dos conceitos de “política” e “poder” na obra “Antropologia Política” do antropólogo francês Georges Balandier.

No artigo “[Avaliação de Políticas Públicas Indígenas: Novos elementos, novas estratégias](#)”, Fillipi Lúcio Nascimento da Silva traz à luz a discussão teórica em torno das políticas indígenas a partir dos seus desafios e discussões sobre a agenda de investigação.

O artigo “[Narrativas da natureza e bioética: O caso do vegetarianismo](#)”, de Hugo de Carvalho Ferreira, aborda a representação da natureza a partir do dispositivo retórico para trazer o caso do veganismo e representações do ato de comer carne ao centro da discussão.

No artigo “[O conservadorismo de Gilberto Freyre: uma premissa compreensiva para as contribuições de sua obra inaugural](#)” Cleverson da Silva destaca as principais contribuições do autor a partir do modo conservador de pensar a vida social, partindo de sua obra magna “Casa Grande e Senzala” de 1933.

Em seu texto denominado “[Um ritual em perspectiva](#)”, Hyago Sarraff de Lion se detém a uma análise sobre o ritual do batismo na Igreja Católica Apostólica Romana. Se por um lado o autor aponta para a importância desse ritual na própria constituição da religião católica, por outro ele revela como o mesmo é polissêmico, isto é, aberto a significados diversos e realizado sob diferentes formas e para diferentes usos. Em meio a esse caráter polissêmico do ritual, Hyago nos mostra como o batismo se apresenta não só como uma porta de entrada para o mundo religioso, mas também como uma primeira “experienciação” da religião católica.

O artigo de Mariana Brasil de Mattos, “Quando a imagem de quem sou vai se revelar?": Estrutura social e individualidade nas Princesas da Disney”, traz contribuições sobre a posição do cinema como mecanismo de reprodução da estrutura social, e, a partir do estudo de caso dos filmes animados de “princesas” do Walt Disney Studios, como a estrutura social se vê representada em produções cinematográficas e, assim, conhecida por aqueles que as assistem.

Apresentamos, juntamente com os artigos, a resenha do livro “Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana”, do autor Felipe Ferreira Vander Velden, escrita por Paulo Bull. A resenha apresenta análises do autor sobre o tema das relações entre humanos e animais de criação, dentro de um grupo indígena.

Nesta edição, a nossa entrevista contou com a participação de dois indígenas mestrandos em Antropologia no PPGAS/Museu Nacional: Nelly Marubo e Osmar Ye'kuana. Focando na presença indígena na pós-graduação, Nelly e Osmar falaram dos desafios de estar na academia, de suas perspectivas de pesquisa e de suas impressões sobre a Antropologia.

Que a potência de uma democracia viva permaneça e espaços como a Revista Habitus – vistos como meios de possibilitar o diálogo e a tolerância, bem como valorizar a democracia – sejam espaços não só necessários, mas possíveis. Que todos os acontecimentos políticos deste ano sirvam para fortalecer a democracia e que não esmaguem nossos sonhos. Sigamos em frente! Esperançosos! Sonhando!

Desejamos a todos e todas uma boa e agradável leitura! 📖

Comitê Editorial | Revista Habitus – IFCS/UFRJ

# QUASE FAMOSOS: A DIFUSÃO DO MOVIMENTO UNDERGROUND E AS BANDAS INDEPENDENTES NO RIO DE JANEIRO

ALMOST FAMOUS: THE DIFUSION OF THE UNDERGROUND MOVEMENT AND INDEPENDENT BANDS IN RIO DE JANEIRO

*Haroldo Athos de Sousa Dias\**

**Cite este artigo:** DIAS, Haroldo Athos de Sousa. Quase famosos: a difusão do movimento *underground* e as bandas independentes no Rio de Janeiro. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p.07-23, 27 de março. 2016. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 27 de março de 2016.

**Resumo:** O artigo aborda um movimento independente do cenário alternativo do subúrbio do Rio de Janeiro conhecido como *Rock Maya*. Este trabalho desenvolve-se a partir de uma busca etnográfica, tendo como ponto de partida, o livro que narra a história desse movimento, seguido da oportunidade de acompanhar e interagir na organização de uma edição especial comemorativa do evento Som na Praça. Os registros fotográficos são utilizados para auxiliar na interpretação do movimento *Rock Maya* como um fenômeno cultural que solidifica as qualidades de agência das bandas de *rock* independentes junto ao público frequentador do evento. Retratar essa realidade possibilita levantar discussões reflexivas sobre o contexto sociopolítico de criação e reprodução da música e os conflitos de identidade e autenticidade dos artistas independentes nos dias de hoje.

**Palavras-chave:** Autenticidade, bandas independentes, cenário e *Rock Maya*.

**Abstract:** The article discusses an independent movement of the alternative scenario of the suburb of Rio de Janeiro known as *Rock Maya*. This work develops from an ethnographic research, which starting point is the book that chronicles the history of this movement, followed by the opportunity to monitor and interact in a Special Edition to commemorate the event “Sound in the Square”. Photographic records assist in the interpretation and the veracity of the movement *Rock Maya* as a cultural phenomenon and dissemination of the agency’s quality of the independent *Rock* bands in a public space. Studying this reality enables reflective discussions about the socio-political context of creation and reproduction of music and the conflicts of identity and authenticity of independent artists.

**Keywords:** Authenticity, independent bands, scenery and *Rock Maya*.

Os anos 90 deixou uma marca muito forte no underground carioca, foi um momento favorável para a construção de cenários do gênero *rock*, os jovens dessa época vivenciaram grandes festivais musicais como: o *Rock in Rio 2* e o *Hollywood Rock*, que traziam espetáculos de bandas internacionais. Gozar dessa variedade de festivais no Brasil era uma novidade em comparação com a década anterior que de maneira tímida foi precursora em promover eventos dessa magnitude. Outrossim, ocorreram fenômenos musicais como o movimento *Grunge* de *Seattle* nos Estados Unidos. Ambos os casos foram difundidos pela televisão, especificamente pela *MTV*, que alimentava o delírio da juventude com os cliques das bandas de sucesso.

Paralelo a estes grandes festivais, surgiam na cidade espaços que foram muito representativos para a geração da década seguinte tais como: o Garage, o bar Heavy Duty, Bar da Rosa, Purgatório do Rock, Madureira Shopping, Calabouço etc. Estes espaços proporcionavam o encontro de pessoas com o intuito de ouvir *rock* formando a cena underground dos anos 90. Convém, por oportuno, ressaltar as bandas cariocas que surgiram nessa época, Planet Hemp, Uzomi, Gangrena Gasosa etc.

Feito essas considerações iniciais em rápidas pinceladas, a proposta deste trabalho não é destacar a difusão do underground no Rio de Janeiro na década de 90, mas sim a década posterior. Todavia considero salutar essa breve explanação, pois estes momentos estão vinculados cronologicamente. Avancemos então para o objeto tratado neste artigo, delimitado em tempo e espaço.

## 1. O evento e o movimento na praça

O Movimento *Rock* de Rocha Miranda (MRRM) - *Rock Maya*, era “sediado” na Praça Oito de Maio, no bairro de Rocha Miranda, subúrbio do município do Rio de Janeiro. Pesquisar sobre o *Rock Maya* me induz a abordar também sobre evento Som na Praça que surgiu em agosto de 2002, ambos eram resultados da iniciativa independente e sem fins lucrativos. O palco e o equipamento de som era posto em frente a um dos bares locais chamado de Central do Fliper, aproximadamente a uns três metros de sua entrada e não era cobrada nenhuma taxa de cover artístico, sugeria-se apenas que as bebidas fossem consumidas neste ressinto, mas também não era obrigatório. Ademais pela quantidade de roqueiros que frequentavam o Som na Praça, um único bar não conseguia atender toda a demanda de consumidores, o que repercutia um saldo positivo no caixa dos comerciantes locais, beneficiando do pipoqueiro ao dono de bar. A maioria dos integrantes das bandas que integravam o movimento residia nos bairros adjacentes. Entre as personalidades, Alexandre Martins, mais conhecido como Chuchu Lewis, idealizador do evento Som na Praça, buscou apoio nas diversas ocasiões de dificuldade estrutural e legal para que ocorresse o evento de bandas independentes. A irreverência era a marca registrada de Chuchu Lewis nas aberturas dos shows do Som na Praça, fazendo-as com fantasias de carnaval e de Chapolin Colorado. Outra personalidade de grande influência no cenário é Jorge Rocha, que foi vocalista da banda Oxiúros e autor do livro que narra a história do movimento, além de ter sido membro ativo da organização do evento e do movimento.

Identificando a origem do movimento *Rock Maya*, podemos reconhecer os objetivos primários do idealizador quando se propôs a organizar o evento Som na Praça, dando oportunidade de espaço às bandas de garagem[1]. Destacaram-se também shows de bandas de renome do cenário underground carioca no evento.

O movimento *Rock Maya* surge da união de ideias de jovens frequentadores e alguns organizadores do evento Som na Praça, auxiliando na logística no que tange aos assuntos de divulgação e coordenação da agenda de shows do evento. Conforme a crescente presença de frequentadores os integrantes viram uma oportunidade de afirmar uma identidade local. A praça era o artefato de ligação, ou seja, o espaço que propiciava um dinamismo influente no contexto histórico moldado pela ação humana (BARBOSA, 2012). Para Jorge Rocha havia uma necessidade de criar características que valorizassem e referenciassem os encontros de sexta-feira à noite, originando assim uma identidade local. A Fig. 1 ressalta a afirmação de Jorge Rocha quanto à quantidade de frequentadores do evento Som na Praça, logo, seria o fator motivador para criar um movimento. A organização confeccionava um selo de identificação: “MRRM” para os CD’s demo das bandas locais, sendo esta identificação aberta para os artistas que quisessem aderir ao movimento: “Lançamos então o MRdRM, que depois seria divulgado finalmente então como MRRM - Movimento *Rock* de Rocha Miranda[...] Tínhamos uma união e o pensamento em comum, de difundir a cultura alternativa por onde quer que fosse”. (ROCHA, 2013: 8).



Figura 1: Retratos do evento Som na Praça, entre os anos 2002 a 2006. Foto: Jorge Rocha.

A interação com o público ocorria de diversas formas em especial publicavam um *fanzine* intitulado por *Hermes Zine* publicado quinzenalmente distribuído de forma gratuita, abordando variados temas da época, além de uma seção onde continham entrevistas com personalidades do cenário *underground* que estavam em evidência, tais como Rogério Skylab e a banda Leela. O conteúdo jornalístico tinha por objetivo esclarecer, conscientizar e informar o público. Na Fig. 2, temos uma edição voltada para a temática dos conflitos entre grupos jovens, decorrentes de preconceitos, este tema foi tratado intencionalmente nesta edição, devido às ocorrências de brigas entre os roqueiros e outras “tribos urbanas”, como funkeiros.



Figura 2: Capa de uma edição do Hermes Zine. Acervo de Jorge Rocha.

Ainda sobre os conflitos, impende mencionar as palavras de Luizinho Kadore, integrante do movimento, “as brigas começavam na praça e terminavam do lado do rio”, considerando essas brigas como um dos fatores que contribuíram para o desgaste e término do evento. Essas ocorrências repercutiram de forma negativa para o evento sendo um obstáculo para a organização.

A cena do Rock Maya era uma forma de apropriação do espaço público, semanalmente Chuchu Lewis sofria represálias das autoridades policiais, exigindo autorização da prefeitura para que pudesse haver os shows, nem toda semana era possível conseguir essa autorização, nesses casos simplesmente a atitude do idealizador era manter o planejado até que alguma autoridade intervisse, Joel Fernandes DJ do Som na praça revela que “Naquela época os policiais apareciam lá pedindo pra desligar o som e diziam que o Chuchu tinha que mostrar um documento tal, vinha com fuzil na mão como se fossemos uma boca de fumo”.

O Som na Praça era o evento que juntava vários estilos na mesma noite, era um evento para todas as “tribos” do gênero *rock*, a discotecagem era bem diversificada visando agradar a todos. A noite contava com a presença de metaleiros, *punks*, grunges, emos, góticos e skatistas, etc. Algumas vezes ocorriam conflitos entre estas “tribos”, extrai-se a seguinte passagem do livro *Rock Maya*: “O dia mais engraçado foi quando os metaleiros colocaram fogo num casaco grunge... ou seja, treta dos manos depois...” (ROCHA, 2013: 124).

Após quase três anos de evento e por influência de diversos fatores, o evento Som na Praça foi cancelado em maio de 2005, consequentemente enfraquecendo o movimento *Rock Maya* que permaneceu estagnado até janeiro de 2014, ano em que Jorge Rocha lançou o seu livro sobre a construção do espaço e das bandas locais.

## 2. Entrando no cenário underground e a importância das imagens

Sobre a inserção no campo, como sugere Da Matta (1978), a minha busca foi “transformar o familiar em exótico”, tendo em vista que no passado frequentei e me apresentei algumas vezes no evento Som na Praça com a minha antiga banda de *rock*, e por essa razão não surgiram dificuldades quanto à interação com os integrantes do movimento, além do fato de compartilharmos alguns gostos musicais e por conhecer os representantes da organização do

cenário. Procurei fazer uso dessa vantagem, tal como: o acesso aos registros fotográficos dos próprios nativos. Além de estar bem inteirado dos compromissos da organização sendo avisado com antecedência dos encontros e até acompanhar os ensaios das bandas que se preparavam para edição especial do Som na Praça que ocorreu no dia 26 de janeiro de 2014. Com o caminho da busca etnográfica aberto busquei me sustentar teoricamente em GEERTZ (1997) na conexão entre arte e vida coletiva, no qual para compreender a estética do meu objeto com clareza, livre de pré-conceitos, focando no contexto de produção. “Destá maneira, deve-se sempre ter em mente que a arte e os instrumentos para entendê-la são feitos na mesma fábrica” (GEERTZ apud MIZRAHI, 2007: 122).

A familiarização com o campo foi uma vantagem, por outro lado, isso poderia me dificultar quanto à interação com os meus nativos, caso eu não me atentasse em separar os momentos de participação, lazer e pesquisa, ou seja, identificar o meu momento *Anthropological Blues*[2], pois trabalhar em algo prazeroso naturalmente poderia me induzir a uma postura de etnógrafo a todo o momento, como uma ação de reflexo, o que poderia provocar um desconforto para os meus informantes nas diversas ocasiões em que eu os acompanhava como também ofuscar os fatos a serem observados.

Consolidar um escólio de informações registradas de forma escrita em um diário de campo, somado ao questionário de entrevistas aberto onde interajo com frequentadores do evento: Natália Rebouças, Lisa Carvalho, Luizinho Kadore e Joel Fernandes, estes dois últimos foram personalidades artísticas e membros atuantes do MRRM, que sobre a luz de suas respectivas percepções me esclarecem sobre as especificidades do cenário abordado. Também cito algumas passagens do livro *Rock Maya*. Logo estes procedimentos somam-se à captura de imagens por fotografia, proporcionando uma observação mais profunda do objeto estudado.

Neste artigo considereí mais pertinente fazer uso do acervo disponibilizado pelos nativos. Tendo então os registros fotográficos classificados em duas partes: (a) o resgate histórico é composto por imagens disponibilizadas por Joel Fernandes e Jorge Rocha que estão percorridas no corpo deste texto; e (b) As imagens da edição especial do evento com Marcele Carvalho, namorada de Jorge Rocha, esta não frequentou o evento som na praça no passado mais me revela a satisfação de poder contribuir com as atividades da edição especial, utilizando uma câmera Sony, modelo DSC-TX100V. E temos também as imagens de Larissa Cargnin, fotografa profissional, fez uso de uma câmera Canon EOS REBEL T1i, Larissa compartilha da mesma satisfação de Marcele em fotografar o evento. Pois, outrora frequentou as sextas feira de *Rock Maya*.

Construir um acervo de imagens me conduz à seguinte questão: “O que é uma imagem?”. Como assiná-la BELTING (2005) é necessário um esclarecimento antropológico, já que uma foto pode ter uma definição antropológica. Dos ensinamentos de Lara, e Motta apud Galano (1998: 186), extraiu-se a salutar explicação: “O ato de fotografar propiciou uma nova dinâmica para obtenção. O simples procedimento de entrevista [...] provavelmente não permitiria o acesso a conhecimentos obtidos ao longo do caminho em direção às fotos...”.



Figura3: Capa do livro *Rock Maya*. Foto: Marcele Carvalho.

A primeira observação para uma análise antropológica sobre o movimento *Rock Maya* foi conhecer o livro de Jorge Rocha, dedicado a apresentar o cenário *underground* no subúrbio. Através da imagem da capa da obra, identificam-se vários aspectos que transcendem a óptica do senso comum. Sobre o subtítulo: “Se você quer uma cena alternativa forte, você tem que criá-la”[3]. A frase em evidência não está limitada apenas ao espaço físico em si, mas também sobre o que será exposto como arte para o público frequentador, ou seja, às músicas e aos artistas. Entende-se por “cena alternativa”, dentro do universo sonoro do *rock*, a desconstrução de algumas naturalizações impostas pela mídia de massa, na qual a forma de produção artística independente é antagonica.



Figura 4: Meados de 2002, evento Som na Praça sem palco. Foto: Jorge Rocha.

Ainda neste viés, a Fig. 4 informa outra característica do contexto histórico. Esta imagem documenta uma das muitas dificuldades estruturais da construção do cenário independente, “aparecem nesse contexto [...] bandas com poucos recursos econômicos, fazendo música por prazer e não por dinheiro. Como não têm vínculos com as *majors*, contam apenas com sua iniciativa e recursos financeiros próprios para realizar *shows* e gravações” (JACQUES, 2008: 209). A falta de recursos e patrocinadores foram elementos determinantes para que os organizadores buscassem providências criativas para que ocorresse o evento semanal de sexta-feira. No início não havia palco, os artistas que se apresentariam na noite deveriam trazer os seus instrumentos individuais e um fator crítico era a bateria, como um todo era disponibilizado

apenas pedais e algumas caixas. Os pratos e outros acessórios teriam que ser trazidos pelo integrante da banda que era encarregado deste instrumento. A aquisição do palco caracterizou uma evolução estrutural diretamente ligada ao crescimento do público oriundo dos diversos bairros da cidade e até de outros municípios. Na primeira fase em meados de 2002 não existia uma estrutura física de palco. Vendo o crescimento do público, o senhor Manel [dono do bar Central do Fliper] disponibilizou um tablado de madeira para Chuchu Lewis.

### 3. Bandas de rock independentes e suas relações de agência no subúrbio carioca

A Praça Oito de Maio era o ponto de encontro de várias tribos vertentes do gênero *rock*, dessa forma é possível instrumentalizar com duas opções de análise: a antropologia da arte e a sociologia da arte. Cumpre verificar os esclarecimentos de Gell (2009: 253), “a antropologia interessa-se pelo contexto imediato das interações sociais e suas dimensões pessoais, enquanto a sociologia trabalha mais com as instituições”. Nesse vértice para entender o objeto estudado por um viés antropológico, tem-se uma necessidade de evidenciar a qualidade de agência que o evento artístico Som na Praça promovia envolvendo uma geração de pessoas. Ainda na Fig. 4, mesmo com as dificuldades estruturais citadas é possível ver a interação dos artistas com o público interligados pela música. Nota-se nesta relação de agência, uma disseminação da arte e o reflexo disso, era a quantidade de pessoas frequentadoras que contribuíam para o fortalecimento do movimento e a efetivação do evento.

A Praça Oito de Maio era o local onde pessoas interagiam e compartilhavam gostos musicais em comum, seja prestigiando uma determinada banda, ou até mesmo se inspirando nos artistas locais, encontrando uma simples vontade de também ser artistas, que talvez pela familiaridade com os símbolos, linguagens e imagens difundidas no espaço, somados a uma predisposição em explorar essa criatividade artística. Natália Rebouças me revela sobre a sua vivência nesse cenário: “Eu me lembro dos Oxiúros e Ong no primeiro show na praça. Tinha ainda a banda Sexta Feira 13, eles estudavam comigo e eu cheguei a escrever uma música pra eles. E o vocal era feminino, a Elisa. Teve também uma que fez uma música sobre mim, mas não lembro o nome da banda”.

Acerca do tema em apreço e partindo de uma inversão lógica do viés antropológico sobre o objeto, temos um caso em que a arte nos mostra como a cultura se inventa (MIZRAHI, 2010). A Fig. 5 enfatiza essa experiência de Natália Rebouças, seguida de outra narrativa pela própria:



Figura 5: Capa do CD Demo da banda Subinversão, autografada para uma fã. Foto: Jorge Rocha.

Acho que essa foi a mais marcante. Tinha uma música que sempre tocava na praça que eu gostava muito "Do It yourself". E eu sempre gostei muito de banda de mulher, até porque achava o meio muito dominado por homens. E eu sempre via a Ana e achava-a super legal, depois eu descobri q era ela quem cantava a música que sempre tocava na praça. Comprei o cd e ela autografou. O pessoal ficou zoando dizendo pra ela que eu era fã dela.

#### 4. Autenticidade e fama no rock independente

A essência da *aura*[4], segundo BENJAMIN ([1936] 1994) insere na tradição técnica de criar, ou seja, a autenticidade das bandas se faz nesse domínio de conteúdo de tradição musical da construção do seu “aqui e agora”, tendo um estilo como referência e adaptado ao contexto local gerando uma sequência de valores sobre ele. É bem verdade que o gênero musical *rock* teve origem nos Estados Unidos, transcendendo fronteiras geográficas e culturais, espalhando-se pelo globo e ganhando, também, espaço no Brasil (ROCHEDO, 2014). O objetivo dessa transposição de fronteiras muitas vezes é orientado por interesses econômicos de uma indústria cultural direcionado para o consumo das massas. Essa indústria cultural pode se apropriar do caráter contestador do *rock* para sua produção em série de artistas de “forma”, ou seja, aqueles que vão determinar um perfil de bandas em determinada geração, e o expoente de musicalidade que será consumido, isso aconteceu com os subgêneros: *hard rock*, *punk rock*, *grunge* etc. Ambos os subgêneros e estilos do *rock* são propagadores de discursos contestadores de valores tradicionais.

O mercado dos bens culturais assume novas funções na configuração mais ampla do mercado de lazer. [...], pois as leis do mercado já penetraram na substância das obras [...] Não mais apenas a difusão e a escolha, a apresentação e a embalagem das obras, mas a própria criação, conforme os pontos de vista da estratégia de vendas no mercado. (HABERMAS apud RÜDIGER, 2001: 139)

O discurso de Joel Fernandes se alinha com a perspectiva do referido autor, citando ainda alguns exemplos de bandas nacionais que em algum momento lhe causaram estranhamento:

Para que seja alcançada a fama, normalmente a banda perde um pouco da experimentação sonora e criatividade para dar lugar a uma fórmula já consagrada de sucesso [letras simples, refrão grudento, repetitivo]. Parecem comum que quanto mais fama menos autêntico são as composições, pois para que se alcance um grande público é preciso criar algo mais certo, menos duvidoso. Encaro o caso do Rappa, nessa transformação como algo ruim. Não dá para saber se isso seria algo natural da evolução da banda ou se é apenas para que alcance um público maior. Já o Charlie Brown Jr a partir do seu terceiro CD e com uma demanda de lançar um disco por ano, para mim o som ficou engessado, com músicas com letras pobres e parecidas umas com as outras.

Em contrapartida, Sahlins (apud Mizrahi, 2010: 193) nos sugere que “não devemos ser ingênuos a ponto de acreditar em uma imposição do gosto por meio de ações conspiratórias por parte dos produtores, mas não podemos tão pouco cair na ‘mistificação inversa’ e crer que a produção capitalista seja uma resposta exclusiva aos desejos do consumidor”. Em consonância a essa ideia, Luizinho Kadore compreende que a relação de fama e autenticidade das bandas da

*mainstream* depende muito, a banda pode ser envolvente ao ponto de abraçar um público eclético só pelo seu som, suas letras.

Uma banda que todos vimos mudar em três *CD's* lançados foi o Los Hermanos. O primeiro é mais *rock* com *Ska*. Não vejo como *pop*, até porque o *pop* da época era bem diferente e esse primeiro trabalho tinha um ótimo conteúdo. Se não me engano, eles deram um espaço entre o segundo álbum para o terceiro, então voltaram com uma sonoridade um pouco menos *Rock n' Roll*, porém ainda *rock* [risos]. Isso foi chocante, mas gostei muito e lembro que dividiu opiniões [...] Porém era inegável que o trabalho estava muito bem feito. O caso dos Raimundos foi que no *CD* “Só no Forevis” a sonoridade estava mais limpa, porém continuava pesada. E tiveram as músicas comerciais como nos outros *CD's*, só que as comerciais em questão soaram bem mais comerciais que as antigas. Às vezes a gente se perde nessa observação e podemos até ser injustos com o artista. Pois muitas vezes a gente vê o artista que chega ao *mainstream* fugir um pouco da autenticidade. Muitas vezes conseguimos reparar uma forçada na barra e outras vezes é apenas cansaço, rotina [...] Coisas da fama às vezes até repentina. (Luizinho Kadore)

Retomando a discussão para o contexto alternativo do *Rock Maya* cumpre-se verificar: “A originalidade, tão importante para o *rock*, é uma forma de demarcação e de conquista de um território simbólico por meio de uma visão de mundo que prioriza o prazer e a diversão em detrimento da mecanização e da obrigação” (JACQUES, 2008: 214). Essa característica é carregada de teor político, é de verificar-se o rompimento com a indústria de massa, indo além das acusações de rebeldia sem causa do senso comum. “Assim, há no discurso nativo uma dicotomia entre música autêntica e original e música “comercial”, estandardizada e alienada. É esta dicotomia que leva o aparecimento das categorias “*rock independente*”, “*alternativo*” ou *underground* – este último surgido com a contracultura [...]” (ibidem, 2008: 209).

#### **4.1. Os artistas (independentes ou famosos) nacionais apenas copiam uma identidade estrangeira?**

Diante desta questão, recorro novamente ao escólio de BENJAMIN ([1936] 1994), a obra de arte sempre foi reproduzível, ou seja, tudo pode ser imitado por outros homens, como os mestres submetiam os seus aprendizes com exercícios, difundindo então as obras. No caso as bandas de *rock* que adotam um estilo específico do gênero. Um detalhe que merece ser refletido é que mesmo o *rock* sendo oriundo de outro país, no Brasil ele ganha uma valorização e uma identidade nacional, diferente de outros estilos musicais estrangeiros que quando importados mostram-se apenas como reproduções sonoras de variadas tradições que podem ser muito potentes em determinada localidade, mas quando fora do seu local de origem, não tem potência para mobilizar e influenciar outra massa, e qualquer tentativa de produção e adaptação com o contexto de outra localidade perde a sua essência. Isso apresenta duas perspectivas sobre a origem do gênero *rock*: uma cosmopolita, que mesmo surgindo em outra nacionalidade, tem isso apenas como gênese. Pois sua tradição se insere em outras regiões com vigor, podendo ser moldada junto às características locais e criando uma identidade local própria. De acordo com Mizrahi (2010: 188): “A identificação do elemento estrangeiro e o seu público acabou por nacionaliza-lo.” Com isso temos no *rock* nacional, bandas pioneiras como: Legião Urbana,

Paralamas do Sucesso e Barão Vermelho. Estas são bandas que iniciaram a carreira nos anos 80, e em sua maioria influenciados pelo *punk rock* estrangeiro, mas que também se apropriam de outros estilos como *ska*, *reggae* etc, criando uma mistura sonora complexa. Oposto a isso, outras bandas como Sepultura e o Angra produzem músicas em inglês e adotam uma tradição estrangeira como o *heavy metal*, mas que também são carregadas de autenticidade. Para Luizinho Kadore “qualquer influência é algo positivo, pois somar culturas é sempre muito bom”, reitera como exemplo a banda Sepultura e complementa o caso da Nação Zumbi.

A outra perspectiva é a mercadológica que se insere pela indústria de massa, “[...] designa uma prática social, através da qual a produção cultural e intelectual passa a ser orientada em função de sua possibilidade de consumo no mercado” (Rüdiger, 2001: 138). No discurso nativo, segundo Joel Fernandes, uma banda se torna comercial quando de fato passa a viver de música, alcançando um público e um sucesso maior. Nesse sentido Luizinho Kadore diz que uma banda vira comércio, quando “passa a ter compromissos além de apenas correr atrás de shows em lugares fuleiros que pagam no máximo um ‘refri’ pra você tocar o seu som, ou seja, seu trabalho”.

## 5. Características estéticas e performances



Figura 6: Banda Oxiúros. Foto: Larissa Cargnin.

Conforme sustenta Lagrou (2009: 67), “a construção da pessoa do artista é tão específica quanto à própria estética que produz”. A presença de palco é um elemento essencial para os artistas, pois ela fortalece as qualidades de agência com o público. Nesse sentido, quanto à perspectiva metodológica, em consonância como acatado por Cunha e Barbosa (2006: 49), deve-se dizer que o “desempenho para a câmera pressupõe uma afinidade com as performances cotidianas, e a opção é justamente mostrar os sujeitos na vida e não falando sobre ela”. No caso presente, recorro ao meu acervo de imagens, permitindo-me retratar a história visual com situações significativas, estilos de vida, gestos, atores sociais e rituais, promovendo um aprofundamento e compreensão das expressões estéticas e artísticas. (ibidem, 2006). É válido ressaltar, o quão inadequado é o excesso de exposição da imagem do artista, que pode vir a gerar um sentimento de rejeição por parte do expectador. Como Jacques (2008: 214) preleciona *in verbis*: “A categoria *poser* refere-se aos artistas que são totalmente influenciados pela moda e que priorizam na sua música, a vaidade e a vontade de se exibir”.

Nas Fig. 6 e 7, destacam-se diversas características comuns quanto aos padrões estéticos das bandas. “Essa agressividade, que empiricamente toma conta dos corpos dos músicos, está

ligada à conquista de território simbólico, sendo uma senha para a ideia de poder, que, como dito, aparece já na escolha do nome da banda” (ibidem, 2008: 213).



Figura 7: Nome das bandas do evento Som na Praça. Acervo: Jorge Rocha.

Consoante à lição de GEERTZ (1997), para estudar essa manifestação de arte dentro da lógica da semiótica, deve-se ir além do estudo de sinais como código a ser decifrado, considerando este como um idioma a ser traduzido, inserindo-se no contexto em que se cria determinado tipo de arte pelo centro do seu poder. O estilo adotado pela maioria das bandas de garagem abordadas nesta pesquisa expressa influências do *punk rock* e do *Hard Core*, estilos estes caracterizados por arranjos instrumentais mais curtos e rápidos, com cifras de três notas e músicas curtas de vocal acelerado. Tais características se relacionam com as limitações da maioria das bandas de garagem no que tange a recursos financeiros, ou mesmo, pelo fato de serem músicos iniciantes. Porém isso não é uma regra, o músico pode mudar o seu estilo conforme interage e evolui no seu contexto de aprendizado musical, podendo se interessar em seguir arranjos instrumentais mais complexos. De qualquer forma, o estilo varia de acordo com os interesses momentâneos como gosto e a predisposição do artista no momento da criação de uma banda.

### 5.1. O visual do roqueiro

O Rio de Janeiro ter uma forte raiz do samba, os espaços voltados para apreciadores do *rock* sempre foram bem limitados, principalmente no subúrbio, existindo até certo preconceito por parte dos jovens que apreciavam outros gêneros. Era muito comum no início dos anos 2000, ainda se ouvir estereótipos como: roqueiro maluco, maconheiros etc. O roqueiro por não seguir as regras, destacando-se com o seu visual peculiar, sofria determinados tipos de rotulações de outros grupos, de caráter extremamente preconceituoso, visto como um desviante das regras sociais impostas informalmente. Em termos sociológicos, enquadrado como um *outsider* (BECKER, 2009a). No cenário do Rock Maya:

Aconteciam agressões gratuitas. Como uma vez que um carro cheio de jovens do bairro que não faziam parte do movimento tentou atropelar alguns roqueiros e depois jogaram latas de cerveja cheias nos frequentadores. Sempre bradando xingamentos. Isso acontecia pelo simples fato de estamos vestidos e termos um comportamento considerado diferente. (ROCHA, 2014: 118-119).

Os dados quantitativos mostram que muitos jovens dessa geração se identificaram com o estilo de vida e sonoridade *rock* passando a construir uma identidade devido à massificação proporcionada pelo espetáculo musical *Rock in Rio 3*, contribuindo para uma popularização e maior adesão deste gênero musical, reitero a questão paradoxal deste caso, o lado negativo do fenômeno modista. Conforme dispõe Bauman (2013: 26): “A atual forma do fenômeno da moda

é definida pela colonização e exploração, pelos mercados de consumo, desse aspecto eterno da condição humana”. Um objeto que evidencia a moda no contexto cultural na capa do livro (ver Fig. 1), é o par de *All Star*[5]. Esse tênis descreve muito da identidade dos roqueiros nas três últimas décadas. Esta imagem transcende a representação de uma linguagem escrita, servindo como um recurso retórico que legitima a veracidade deste relato etnográfico (BITTENCOURT, 1998). Assina-la ainda que “considera a informação que pode ser apreendida por meio da análise de conteúdo da imagem, servindo como fonte de dados sobre outros universos culturais, tal como, o contexto histórico no qual a fotografia foi criada” (ibidem, 1998: 200).

Com o intuito de compreender como um roqueiro poderia se classificar, questionei Luizinho Kadore quanto a sua indumentária e a que tribo ele poderia pertencer:

Vejo-me como um roqueiro urbano, mais próximo do *Hard Core* - HC. Porém com outras influências alternativas. O *Hard Core* está dentro do *punk*, porém é o ritmo que deu mais velocidade ao *punk* e influenciou culturas como o skate. Então a figura HC vai de calça jeans e camisa batida até bermuda larga e blusa de marca de skate. Já que o estilo HC está em todo mundo sempre com influências de cada lugar.

Após essa colocação detalhada sobre o estilo específico o qual ele pode se enquadrar, o mesmo faz questão de mencionar o que seria um estilo alternativo:

Acho que me esqueci de falar sobre o estilo alternativo [risos]. Ah cara! Vejo o “alternativo” como uma alternativa pra fugir dos rótulos que se destacam por uma estética às vezes politicamente ideológica ou até mesmo influenciada pelos temas das músicas. O alternativo é o cara que se sente livre para ouvir tudo sem fazer parte de um só. Porém nos anos 90 temos o Grunge como exemplo de alternativo que a meu ver infelizmente ganhou rótulo.

O aspecto estético quanto à indumentária é o reflexo de suas influências sonoras, na maioria dos casos uma forma de moda. Mas que também é relativa no Rio de Janeiro, sendo difícil de definir em alguns casos, levando-se em consideração os fatores climáticos da cidade. As pessoas adaptam o seu modo de se vestir conciliado com o conforto. Dessa forma existe certa flexibilidade quanto ao modo de se vestir dos roqueiros nesta cidade. Oportuno se torna destacar que esse estilo alternativo de se vestir, citado pelo nativo, caracteriza a maneira de rejeitar as tendências da moda. Neste trabalho tenho categorizado as derivações ou estilos de se fazer *rock*, por tribos urbanas, compostas por grupos de indivíduos que além do gosto musical, compartilham de gestos, linguagens e símbolos em comum, “elementos que seus integrantes usam para estabelecer diferenças com o comportamento ‘normal’: os cortes de cabelo e tatuagens de *punks*, carecas, a cor da roupa dos *dark*s e assim por diante.” (MAGNANI, [1991] 1992: 50). Sendo assim, ao categorizá-las inicialmente dentro de um recorte, afastando os riscos de leviandades tratadas observações metafóricas do senso comum (ibidem, [1991] 1992).

No que tange as relações dos roqueiros entre si, agora adotando um viés menos específico, ou seja, generalizando todos como um todo. Identifico neste meio a subcategoria *Fantasy*, associada à figura do *poser*, esta comum a todas as tribos. Mas o que exatamente é essa subcategoria? Lisa Carvalho, uma personalidade popular do cenário *Rock* Maya, frequentadora de outras cenas antecessoras a esta estudada me esclarece que existiu uma cena

*rock* no Madureira Shopping Rio no final dos anos 90, sendo ponto de encontro de muitas tribos de roqueiros. Entretanto, às vezes apareciam jovens que, além de se vestirem de forma exagerada, não possuíam muito conhecimento sobre as bandas que alegavam gostar. Passando então a serem estigmatizados pelos outros roqueiros que possuíam uma identidade mais sólida em comparação a estes. Comum ao caso, um estudo sobre “tribos urbanas”, nos mostra de forma delimitada o relacionamento entre *emos*:

Os jovens a quem os “das antigas” procuram se afastar são rotulados por eles de *posers*, criticamente avaliados como não sendo *emos*. O resultado desse processo de construção identitária é que os “das antigas” passaram a depositar nos *posers* marcações depreciativas e características tidas como abomináveis para um *emo* de verdade, reduzindo-os a elementos negativos ou pouco apreciados para um fã de *rock*. (BISPO, 2010: 3).

Aproveitando a oportunidade de interagir com os nativos na edição comemorativa do evento que no passado frequentavam este, pude constatar que com o passar dos anos, esses roqueiros do *Rock* Maya mudaram radicalmente alguns hábitos, seja devido a responsabilidades de trabalho, seja por motivos de paternidade e maternidade, ou até mesmo as experiências de vida. Alguns poucos continuam com a mesma indumentária de doze anos atrás, neste caso, os nativos entrevistados neste trabalho. Existem outros até mais radicais, porém não foram consultados devido à falta de oportunidade.

## 5.2. A dança na festa rock

Nos *shows* de *rock* em especial, quando as bandas são mais explosivas, o público manifesta um exótico estilo de dança. Wicke (apud JACQUES, 2008: 212) ressalta que: “A rejeição da música racionalizada é também a negação de um comportamento racionalmente orientado, o que marca toda a história do *rock*. Nos 1950, Elvis Presley com seus movimentos de quadril confronta uma sociedade moralista”. A Fig. 8 apresenta uma exótica dança que é internacionalmente conhecida por *mosh*, essa manifestação aparenta ter um objetivo violento, entretanto os participantes negam que essa seja a intenção, a dança é apenas uma maneira de se expressar e se soltar, acompanhando a batida agitada do som. Entretanto alguns nativos me revelaram que já se aproveitaram da oportunidade da roda para agredir de forma discreta alguém que estava dançando de forma violenta, ou até pelo motivo de rixas não resolvidas. Pelo fato do público se empurrar, formando um grande círculo de pessoas no Brasil é conhecida como roda ou roda-*punk*. “Para além da identificação com as letras, a batida, o pulsar, enfim, o ritmo das músicas nos lança, tendo ou não conhecimento disto, a um envolvimento físico com elas e ao mesmo tempo com os outros, produzindo novas afetividades”. (MAHEIRIE apud JACQUES, 2008: 214).



Figura 8: *Mosh-pit* ou roda (lente, com efeito, “olho de peixe”). Foto: Larissa Carginin.

Outra expressão vista na Fig. 9, é o *state diving*, que é nada menos um típico “mergulho” do palco, onde o indivíduo salta sendo aparado pelo público. No Brasil é denominado por cama de gato. Para que essa atividade seja bem sucedida é necessário que um indivíduo salte do palco e seja aparado por no mínimo três pares de outros indivíduos, dispostos um de frente para o outro, com os braços entrelaçados e alinhados na altura do peito. Ao saltar do palco a pessoa pode se projetar de frente ou de costas, ao cair nos braços entrelaçados é arremessado para o alto, logo, sendo aparado ou arremessado novamente, e na pior das hipóteses podendo ir de encontro ao chão.



Figura 9: Capa do CD Demo da banda ONG, retratando um *state diving*. Foto: Joel Fernandes.

## Considerações finais

A Praça Oito de Maio atualmente não exerce a mesma relação de agência de outrora e o movimento Rock Maya difunde suas ideias de forma bem sutil na internet em uma página nas redes sociais, também esta sendo feito um documentário dirigido por Jorge Rocha. Evidenciar o *Rock Maya* é falar de artistas que criam e reproduzem uma forma de arte independente dentro de um contexto social, político e econômico, sendo construtores de suas oportunidades. Já que estas oportunidades são monopólio de uma indústria cultural extremamente restrita. Portanto, o movimento *Rock Maya* oriundo do subúrbio do Rio Janeiro, tem o seu teor político quando se afirma existente, marchando contra as tendências mercadológicas e reforça-se dando oportunidade e espaço para inclusão de bandas de *rock* independentes se apresentarem.

Ademais ser famoso para os artistas do *Rock Maya* não era estar na mídia conquistando um público eclético. Em outras palavras, o resultado positivo é a crescente adesão e reconhecimento do público do *underground*. Esse reconhecimento que impulsiona uma banda independente. Conquistar esse mundo é produzir arte sonora com autenticidade sem ser manipulado por alguma grande gravadora e ser reconhecido por isso. Ir além, se possível, como ser reconhecido em outros bairros, cidades, estados, e até mesmo em outros países. Ser rico e estar na mídia são consequências e não prioridades.

Por fim, somando o resultado da coleta de dados para esta etnografia a partir de relatos e instrumentalizando com diversos teóricos, percebe-se que as imagens condicionam o propósito de uma necessidade de aprender a ler e interpretar criticamente a linguagem das fotos (FELDMAN-BIANCO, 1998). Sendo assim, representações podem ter significados diferentes de acordo com o contexto social interpretado por outras pessoas (BECKER, 2009 b). 

<b>Lista de Figuras</b>	<b>Página</b>
Figura 1: Retratos do evento Som na Praça, entre os anos 2002 a 2006. ....	3
Figura 2: Capa de uma edição do Hermes Zine .....	3
Figura 3: Lançamento do livro <i>Rock Maya</i> .....	5
Figura 4: Meados de 2002, Som na Praça sem palco.....	6
Figura 5: Capa do CD Demo da banda subversão, autografada para uma fã.....	7
Figura 6: Banda Oxiúros.....	9
Figura 7: nome das bandas do evento Som na Praça .....	10
Figura 8: <i>Mosh-pit</i> ou roda (lente, com efeito, “olho de peixe”).....	13
Figura 9: Capa do CD Demo da banda ONG, retratando um <i>state diving</i> .....	13

## NOTAS

\*O autor, à época da submissão, cursava o 6º período do Curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

[1] Termo genérico usado para estereotipar bandas iniciantes que normalmente ensaiavam na casa de algum integrante.

[2] O antropólogo Roberto da Matta, referência em sua obra *O ofício de etnólogo, ou como ter o Antropological Blues*, uma carta da Dra. Jean Carter Lane que relata o *Antropological Blues* como um raro estado de felicidade de não assumir o ofício de etnólogo integralmente.

[3] Poderia relacionar um paralelo dessa atitude com o *punk* e sua máxima nos anos 1970 com o discurso: “faça você mesmo”, evidenciando a sua manifestação de contracultura, antagonicamente à cultura de massa.

[4] A aura é definida por Benjamin como: “uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (1936: 170). O autor exemplifica a observação da sombra projetada de um galho sobre nós em uma tarde de verão. Essa sensação seria como respirar a aura do objeto em questão.

[5] O tênis *All Star* foi muito popular no Brasil, além de ser de baixo custo, também foi evidência pelo fato dos *Rock Stars* dos anos 1990 usarem.

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zigmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 26.
- BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. 68 v. p. 49.
- \_\_\_\_\_. Pimentanos olhos dos outros é refresco: Fotografia, espaço e memória na experiência vivida por jovens de um bairro “periférico” de Guarulhos. São Paulo: **Cadernos de Arte e Antropologia**, nº2, p. 103-110, fev. 2012.
- BECKER, Howard S. **Falando da sociedade** – Ensaio sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Outsiders: Estudos de sociologia do desvio**. Zahar, 2009.
- BELTING, Hans. Por uma antropologia da imagem. Rio de Janeiro: **Concinnitas – Revista do Instituto de Artes da UERJ**, nº 8, ano 6, v. 1, p. 64-78, jul. 2005.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In:\_\_\_\_\_.**Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.p. 165-196.
- BISPO, Rafael. Os “emos das antigas” e os “posers de emo”: identidades, conflitos e estigma na cena musical roqueira. **Ponto Urbe**, jul. 2010. Disponível em:< <http://pontourbe.revues.org/1578> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1578>. Acesso em: 05 Julho 2015.
- BITTENCOURT, Luciana Aguiar. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: Feldman-Bianco, B. (Org.) e Moreira Leite, M.(Org.) **Desafios da imagem: Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas: Papius, 1998. p. 197-212.
- DA MATTA, Roberto. **O ofício de etnólogo, ou como ter o Anthropological Blues**. Boletimdo Museu Nacional 27, 1978.
- GALANO, Ana Maria. Iniciação à pesquisa com imagens. In: Feldman-Bianco, B. e Moreira Leite, M. (Orgs.) **Desafios das imagens: Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas: Papius, 1998. p. 186.
- GEERTZ, Clifford. A arte como sistema cultural. In:\_\_\_\_\_.**O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.142-181.
- GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte. **Revista Poiésis**, nº 14, p. 253. dez. 2009.
- JACQUES, Tatiana de Alencar. Estilo e autenticidade em bandas de *rock* de Florianópolis (SC). **Psicologia & sociedade**. Florianópolis: ABRAPSO, nº 20, ano 2, p. 208-216, abr. 2008.
- LAGROU, Els. As artes ligando mundos: alteridade e autenticidade no mundo das artes. In:\_\_\_\_\_.**Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**.Belo Horizonte: ComArte, 2009. p. 67.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Tribos urbanas: metáfora ou categoria? **Cadernos de Campo** São Paulo (1991), v. 2, nº 2, mar. 1992.
- MIZRAHI, Mylene. Figurino funk: a imbricação que a estética nos faz ver. In:\_\_\_\_\_. **Leituras sobre música popular: reflexões sobre sonoridades e cultura**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008. p. 122.
- \_\_\_\_\_. “É o beat que dita”: criatividade e a não-proeminência da palavra na estética Funk Carioca. **Desigualdade& Diversidade–Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**, v. 7, 2010, p. 175-204.
- ROCHA, Jorge Felipe. **Rock Maya: Se você quer uma cena alternativa forte, você tem que criá-la**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.
- ROCHEDO, Aline. **Derrubando Reis: a juventude urbana e o rock brasileiro nos anos 1980**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

RÜDIGER, Francisco. A escola de Frankfurt. In: FRANÇA, Vera Veiga (Org.); HOHLFELDT, Antônio (Org.); MARTINO, Luiz C. (Org.) **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 138 e 139.

Recebido em 22/08/2014

Aprovado em 10/08/2015

# AS CRÍTICAS DE ONGS AMBIENTALISTAS ÀS ESTRATÉGIAS DE SUSTENTABILIDADE DOS SUPERMERCADOS

THE CRITICISM OF ENVIRONMENTALIST NGOS TO SUSTAINABILITY STRATEGIES OF SUPERMARKETS

*Lucas Voigt\**

**Cite este artigo:** VOIGT, Lucas. As críticas de ONGs ambientalistas às estratégias de sustentabilidade dos supermercados. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2 , p.24-44, 27 de março. 2016. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 27 de março de 2016.

**Resumo:** A partir dos anos 1990, a sustentabilidade se torna central às estratégias empresariais dos supermercados, que são encaradas com ceticismo por parte do movimento ambientalista. Neste contexto, o artigo analisa as principais críticas de ONGs ambientalistas às estratégias de sustentabilidade de duas redes de supermercados, a Walmart e a Whole Foods, com base em artigos e notícias veiculados na internet. A metodologia empregada é a análise do discurso, segundo a perspectiva do construcionismo social no contexto da sociologia ambiental. Com base no mapeamento das principais críticas de ONGs, foi possível identificar duas concepções distintas de sustentabilidade envolvidas no conflito. Problematizar tais concepções demonstrou a relevância de uma análise simétrica ao objeto proposto.

**Palavras-chave:** supermercados, ONGs, sustentabilidade, análise do discurso, sociologia ambiental.

**Abstract:** From the 1990s, sustainability becomes central to the business strategies of the supermarkets, which are received with skepticism by part of the environmental movement. In this context, the article analyzes the main criticism of environmental NGOs to the sustainability strategies of two supermarket chains, Walmart and Whole Foods, based in articles and news disseminated over the internet. The methodology applied is the discourse analysis, according to the perspective of social constructionism in the context of environmental sociology. Based on the mapping of the main criticism of NGOs, it was possible to identify two distinct conceptions of sustainability in the conflict. Problematize these conceptions demonstrated the relevance of a symmetric analysis to the proposed object.

**Keywords:** supermarkets, NGOs, sustainability, discourse analysis, environmental sociology.

Os supermercados se tornaram atores chaves para a compreensão das dinâmicas do consumo alimentar e das definições de sustentabilidade na modernidade. Com a globalização e a interdependência crescente dos mercados nacionais, os supermercados se configuram como um dos *locus* de mediação entre as demandas locais dos atores sociais e a interface global de regulamentação, certificação e busca por segurança alimentar, papel que anteriormente era desempenhado apenas pelos Estados nacionais. “Os supermercados seriam atualmente agentes centrais no processo de transformação do consumo alimentar”, definindo padrões de qualidade e investindo na esfera produtiva (GUIVANT, SPAARGAREN e RIAL, 2010, p.8).

Os teóricos entendem que a sustentabilidade passa a integrar não apenas os discursos, mas também as práticas dos supermercados. Segundo a perspectiva da teoria da modernização ecológica, os supermercados são centrais no processo de modernização que pauta a organização da produção e do consumo a partir de um viés ambiental, ecológico e sustentável (OOSTEVEER, GUIVANT e SPAARGAREN, 2010).

Com a crescente “politização do consumo” oriunda das transformações da modernidade, da crescente individualização das sociedades e da emergência da sociedade de risco (BECK, 2010) [1], o mercado deve se orientar visando contemplar os anseios dos atores, que passam a utilizar o consumo como ferramenta política para a legitimação de suas demandas. A procura por alimentos verdes e saudáveis e a preocupação ambiental em sentido amplo, faz com que o mercado assuma este discurso e elabore práticas reais para a implementação de um modelo econômico sustentável.

A partir das demandas de consumidores, *stakeholders* e ONGs, as redes supermercadistas têm a necessidade de se adequar às exigências destes atores sociais, para não perder espaço no mercado. Disto resulta um *feedback* nas estratégias empresariais, que passam a se preocupar com questões ambientais e de sustentabilidade. Tais estratégias serão novamente avaliadas pelos atores envolvidos, em um circuito que envolve a formulação de novas práticas, discursos e regulamentações no âmbito do mercado, a partir de sua interação com as percepções e demandas dos atores sociais envolvidos, tanto no âmbito local como no global.

No entanto, nem todos os atores sociais estão convencidos da legitimidade das políticas ambientais dos supermercados. Embora Oosterveer, Guivant e Spaargaren (2010) destaquem tal aspecto de modo genérico, este é um ponto que não foi tratado de forma aprofundada pela bibliografia. Como não foi verificada a existência de pesquisas que analisem as críticas de ONGs ambientalistas às estratégias de sustentabilidade dos supermercados, o presente artigo objetivou analisar este ponto pouco debatido, que é central para o refinamento das análises elaboradas pelos teóricos da modernização ecológica, bem como para avaliar e auxiliar na consolidação do processo de “virada sustentável” das sociedades contemporâneas.

Para compreender o contexto onde se desenvolvem as estratégias de sustentabilidade dos supermercados e as críticas desenvolvidas pelas ONGs ambientalistas a tais estratégias, este artigo irá se embasar na teoria da modernização ecológica formulada originalmente por Arthur

Mol e Gert Spaargaren. A teoria supõe uma troca ecológica do processo de industrialização em uma direção que considera a manutenção da base de sustentação existente. Assim, seria possível transpor a crise ambiental sem deixar o caminho da modernização. A modernização ecológica é uma lente para análise das relações economia-ecologia das sociedades industriais, que promovem o crescimento verde através da inovação tecnológica e das dinâmicas do mercado (HANNIGAN, 2009).

Como fontes da pesquisa, foram utilizados artigos e notícias que criticam as estratégias de sustentabilidade dos supermercados, veiculadas recentemente em sites de grandes agências de notícias e em sites de organizações ambientalistas. Também foram utilizados artigos e notícias que apresentam as respostas elaboradas pelos supermercados a estas críticas, quando existirem. No decorrer de toda a argumentação, me baseio em trabalhos acadêmicos que tratem da temática em estudo, para a melhor fundamentação da análise.

Para a análise das estratégias e práticas de sustentabilidade dos supermercados e as críticas das ONGs, a pesquisa se baseia na metodologia da análise do discurso. Conforme argumenta Hannigan (2009), a análise do discurso é um método bastante influente no contexto da sociologia ambiental. Tal técnica de pesquisa permite a análise de ideias ambientais, a identificação dos interesses de distintos atores sociais e sua expressão por meio do discurso. O autor irá definir discurso como:

[...] uma série interligada de “enredos” que interpretam o mundo ao nosso redor e que se tornam profundamente entranhados nas instituições sociais, nas pautas e demandas do conhecimento. Estes enredos têm uma tripla missão: criar significado para validar a ação, mobilizar a ação e definir alternativas (HANNIGAN, 2009, p.61).

Como argumenta Hannigan (2009), a análise do discurso em sociologia ambiental está bastante próxima da perspectiva do construcionismo social, à qual o próprio autor se vincula. O construcionismo social é um conjunto de estudos que se opõe a uma perspectiva “realista” ou “naturalista”, ressaltando a importância das construções e definições sociais dos problemas ambientais. É central a tal perspectiva o reconhecimento de que a construção da relevância social de um problema ambiental perpassa definições de poder e é influenciada pela organização política de movimentos ambientalistas. Em outras palavras, os construcionistas procuram demonstrar – e a análise do discurso é uma técnica de pesquisa valiosa para tanto – que o meio ambiente, os riscos e as estratégias e políticas de sustentabilidade são socialmente construídas. São centrais a essa problemática noções como percepção e poder, extremamente importantes no bojo da teoria sociológica clássica.

## 1. As estratégias de sustentabilidade dos supermercados

Antes de passarmos à apresentação e análise das críticas das ONGs ambientalistas às políticas de sustentabilidade dos supermercados, convém discutirmos brevemente as principais estratégias de sustentabilidade destas empresas.

Autores como Guivant (2009) têm destacado o importante papel assumido pelos supermercados na regulação e na busca por qualidade no setor alimentar. Os supermercados

vêm cada vez mais orientando suas estratégias de produção, venda e *marketing* segundo um viés ambiental.

A análise de Guivant (2009) se apoia naquilo que os teóricos têm chamado de terceira fase dos sistemas alimentares: enquanto a primeira fase, iniciada por volta de 1870, foi orientada pela produção, com as decisões sendo tomadas pelos Estados nacionais e por fazendeiros; e a segunda, iniciada aproximadamente em 1950, foi orientada pelo consumo, com as decisões sendo tomadas pelas companhias de processamento em um modelo de keynesianismo gerenciado; a terceira fase, iniciada a partir de 1990, se orienta a partir do mercado, com as decisões sendo tomadas pelo setor varejista em um modelo de desregulamentação neoliberal. Neste contexto, o papel dos supermercados na regulação do consumo alimentar se amplia a partir da década de 90, em âmbitos como a esfera produtiva, o controle de qualidade, a busca por inovações, entre outros.

A partir da teoria da modernização ecológica e da nova sociologia econômica dos objetos de mercado, e sempre levando em conta o contexto marcado pela globalização dos mercados e a emergência da sociedade de risco, Guivant (2009) destaca três aspectos que explicitariam as estratégias de sustentabilidade e a crescente importância atribuída ao meio ambiente por parte dos supermercados.

O primeiro deles é a atuação para a transformação de consumidores em consumidores orgânicos. A partir de uma abordagem etnográfica, a autora destaca que o posicionamento e a apresentação de produtos verdes, sua quantidade e diversidade no espaço dos supermercados, são indicadores do “enverdecimento” das redes de varejo, que têm impacto nas preferências de consumo dos consumidores. Em outras palavras, a provisão a partir do setor varejista está tornando os consumidores mais verdes.

No caso brasileiro, as demandas por orgânicos acarretam crescimento na produção e no consumo. Em resposta a estas demandas, os supermercados têm contribuído para a disseminação de alimentos orgânicos, contrariamente às previsões de parte do movimento da agricultura orgânica. O consumo passa cada vez mais a adquirir uma conotação política e de engajamento, e a compra de determinado produto demanda confiança e certo grau de aceitabilidade em relação às políticas de sustentabilidade dos varejistas. A globalização e a padronização da produção e do consumo permitem que os alimentos orgânicos se generalizem, não mais se limitando a âmbitos restritos do mercado (GUIVANT, 2009).

O segundo aspecto destacado por Guivant (2009) são as estratégias de responsabilidade ambiental propriamente, das quais a autora destaca três, considerando o caso brasileiro:

1) A parceria entre a Walmart e o Instituto Akatu, visando um processo de conscientização dos associados da rede de supermercados sobre o conceito de “consumo consciente”;

2) A assunção do conceito de *triple bottom line* por parte da rede Pão de Açúcar, visando conciliar lucratividade com melhoria de qualidade dos produtos e defesa da

sustentabilidade. Somente em 2009 seriam aplicados R\$ 18 milhões em ações relacionadas à sustentabilidade no consumo e desenvolvimento comunitário. A empresa também possui um vasto programa de reciclagem e separação do lixo;

3) Diversas iniciativas de incentivo à utilização de sacolas retornáveis, a partir de uma parceria da Associação Brasileira de Supermercados (ABRAS) e da Associação Paulista de Supermercados (APAS) com representantes da indústria do plástico, que visa à formulação de legislações estaduais impedindo a utilização de sacolas descartáveis.

O terceiro e último aspecto apontado por Guivant (2009) está relacionado à construção e gestão sustentável dos supermercados, em questões que envolvem aspectos variados, tais como: uso de energia, controle de poluição e emissão de CO<sub>2</sub>, uso de água, condições de trabalho dentro das lojas, destino dado ao lixo, utilização de materiais sustentáveis para a construção, entre outros. A autora menciona várias redes de supermercados que já têm políticas de gestão e construção sustentável, no Brasil e no exterior: a Tesco, a Sainsbury, a Pão de Açúcar, a Walmart, além de pequenas e médias redes que atuam em determinadas regiões do país.

## 2. Estudos de caso: as críticas de ONGs ambientalistas às estratégias de sustentabilidade dos supermercados

Este artigo analisa duas cadeias de supermercados: primeiramente a Walmart e, de forma secundária, a Whole Foods. A primeira foi selecionada por ser a maior rede varejista do mundo, além de ser um dos supermercados que mais têm recebido críticas por parte da sociedade civil, não apenas na questão relacionada às estratégias ambientais, mas também no tocante à precariedade do trabalho de seus empregados. A segunda foi escolhida por ter sido criada por um antigo militante ambientalista, e por ter sua estratégia focada na comercialização de produtos orgânicos e sustentáveis procurando contribuir com a disseminação do ideal da sustentabilidade. Como veremos, a Whole Foods não recebe exatamente a mesma crítica que os demais supermercados, o que justifica a sua escolha no contexto deste artigo.

Nesta seção, visando uma melhor exposição da argumentação, o artigo se limitará à apresentação descritiva das principais críticas de ONGs ambientalistas aos supermercados. Nas próximas seções, com base na análise do discurso, irei explorar as implicações teóricas do conflito. Será possível identificar os interesses e valores envolvidos no discurso das ONGs e dos supermercados, problematizando as implicações destes discursos para a “estrutura” das práticas de sustentabilidade destes dois grupos de atores, e como tais discursos se relacionam à construção de duas concepções distintas de sustentabilidade em disputa.

### 2.1 Walmart

A Walmart é a maior rede de vendas no varejo do planeta. Só nos Estados Unidos, em poucos anos se tornou a empresa mais importante no sistema alimentício, arrecadando 25% dos \$ 550 bilhões gastos com alimentos em 2010 (MITCHELL, 2011a). Historicamente, a Walmart é uma das empresas mais criticadas por movimentos ambientalistas e trabalhistas. O filme *The High Cost of the Low Price* de Robert Greenwald e o satírico episódio *Something Wall-Mart*

*This Way Comes* da série *South Park* são bons exemplos deste tipo de críticas.

As diversas críticas que vem sofrendo contribuíram para a queda de 20% no valor das ações da Walmart entre 2000 e 2005 (GUIVANT, 2009), o que demandou uma reorientação das estratégias de produção, gestão e *marketing* da empresa para o viés do desenvolvimento sustentável.

Ao assumir a “sustentabilidade” como uma bandeira, e ter se colocado desde 2005 como líder na área de responsabilidade ambiental corporativa, lançando anualmente seus relatórios de *Global sustainability*, ambientalistas começaram a se mobilizar para verificar os impactos efetivos de tais medidas tomadas pela Walmart. E eles têm afirmado quase unanimemente que tal estratégia não passa de uma tentativa de melhoria da imagem da empresa, sem nenhuma preocupação ambiental concreta: “While Walmart’s sustainability campaign has done wonders for its public image, it has done little for the environment. In fact, Walmart’s environmental impact has only grown over the last seven years” [2] (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

O curioso é que este tipo de afirmação parte inclusive de membros da Walmart. Lee Scott, antigo CEO da empresa, afirmou em um evento nos Estados Unidos em 2008: “Não somos verdes”. Disse também que: “sua saga rumo à sustentabilidade ambiental e social é motivada menos pela vontade de conquistar o respeito dos ambientalistas e mais pela gana de economizar dinheiro” (REVISTA EXAME, 20/03/2008 *apud* GUIVANT, 2009, p.193).

Para simplificar a exposição das críticas das ONGs ambientalistas, utilizarei um artigo chamado *Top Ten Ways Walmart Fails on Sustainability*, elaborado pelas organizações ambientalistas Food & Water Watch e Institute for Local Self-Reliance, que sintetiza as principais críticas dos ambientalistas à Walmart (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012; LOVERA, 2012). Quando for oportuno, irei complementar os pontos do artigo com notícias oriundas de demais fontes.

As respostas apresentadas pela Walmart para cada um dos pontos, quando foi possível encontrá-las, se basearão em duas fontes: um estudo de caso intitulado *Did Wal-Mart Wake Up? – How Strategic Management Handled Wal-Mart’s Reputation*, que discute principalmente as ações da Walmart para melhorar sua reputação quanto às condições de trabalho na empresa, publicado no site da Arthur W. Page Society, uma associação profissional de executivos de relações públicas e comunicação corporativa (ARTHUR W. PAGE SOCIETY, 2011); e em um artigo publicado no site Daily Kos, uma comunidade política e ativista de divulgação de notícias, com o pretensioso título *Walmart, the Environmentalist*. O artigo se baseia nos relatórios de sustentabilidade da Walmart e demais informações divulgadas pela empresa na mídia (WALMART..., 2012).

Passemos então à exposição das dez falhas da Walmart em sustentabilidade, segundo as ONGs ambientalistas, e às respostas apresentadas pela empresa.

### **2.1.1 Vender produtos de baixa qualidade**

A Walmart reduz a qualidade e a durabilidade dos bens de consumo que vende, aumentando o descarte de produtos (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

Esta crítica se relaciona com outra apresentada no artigo de Stacy Mitchell [3] (2011a), especialmente no tocante à qualidade dos alimentos. Em seu artigo criticando a Walmart, a pesquisadora relata uma conversa com uma caixa do supermercado em Nova York, que diz que não compraria comida fresca na Walmart, afirmando que saladas passam do prazo de validade e frutas ficam nas prateleiras até apodrecer. Nas palavras da ex-funcionária: “They say, ‘We’ll take care of it,’ but they don’t” [4] (MITCHELL, 2011a). Um dos motivos para esta situação, segundo a pesquisadora, é a falta de profissionais qualificados para o setor de alimentos (“produce department”), não havendo diferenciação entre este setor e os demais.

### 2.1.2 Reduzir o desperdício, segundo quem?

Os ganhos obtidos pelo programa de redução de resíduos são minúsculos em comparação ao volume de poluição e lixo que resulta do consumo de bens da Walmart (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

Em contrapartida a esta crítica, a Walmart afirma que manteve 80,9% dos resíduos dos Estados Unidos fora de aterros, enquanto na China e no Brasil o índice é de 52% – o que é bastante significativo segundo a empresa, devido à flexibilidade das leis nestes países emergentes. A meta é reduzir para zero os resíduos até 2014 (WALMART..., 2012).

Além disso, a Walmart se comprometeu em reduzir em 5% a utilização de embalagens, em escala global. Também pretende eliminar o PVC das embalagens de marca própria nos Estados Unidos, e quer utilizar embalagem neutra em escala global até 2025. A empresa também possui um programa global de reciclagem de eletrônicos (WALMART..., 2012).

### 2.1.3 Demora em adotar energia renovável

No ritmo em que está se desenvolvendo, vai demorar muito para a Walmart atingir seu objetivo de funcionar com energia 100% renovável. A Walmart justifica seu progresso lento dizendo que as tecnologias são muito caras. No entanto, seu lucro operacional em 2011 foi de 26,6 bilhões dólares (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

Em outro artigo, Mitchell (2011b) afirma que a Walmart utiliza apenas 2% de energia renovável, o que leva a pesquisadora a definir a questão como “Walmart’s greenwash” [5]. Mais recentemente, Mitchell (2014) reafirmou que a Walmart utiliza uma quantidade insignificante de energia renovável em suas instalações – em torno de 3% – e que, por outro lado, suas emissões continuam a crescer rapidamente.

Em contrapartida, segundo artigo divulgado no site Daily Kos (WALMART..., 2012), o *United States’ EPA Green Power Partnership program* ranqueou a Walmart como a segunda empresa que mais gera energia verde. Projetos renováveis geram 1,1 bilhões de quilowatts/hora por ano. A empresa passou a utilizar 22% de energia renovável a partir de 2010. Além disso, a

Walmart tem 180 projetos de energia renovável em operação ou em desenvolvimento, e efetua testes de células solares, combustíveis alternativos, projetos eólicos, entre outros. Todas estas iniciativas se integram na estratégia de utilização de 100% de energia renovável assumida pela empresa.

#### **2.1.4 Aumento dos gases que causam Efeito Estufa**

Entre 2005 e 2010, as emissões relatadas pela Walmart cresceram 14%, e a empresa espera que as suas emissões continuem aumentando, apesar das promessas feitas em 2005 de melhorar a eficiência energética e reduzir suas emissões em 20% até o final de 2012 (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

A Walmart rebate a crítica afirmando que com a redução do descarte de resíduos em aterros por parte da empresa, haverá uma diminuição de sua pegada em 11,8 milhões de toneladas de CO<sub>2</sub>. A empresa também tem utilizado combustível eficiente na frota de caminhões (WALMART..., 2012).

#### **2.1.5 Consumidora voraz de terras**

Desde 2005, a Walmart abriu mais de 1.100 lojas no Estados Unidos. A maioria delas foi construída em terrenos onde não havia outras construções antes. Em alguns casos, inclusive, as lojas estão em habitat crítico para espécies ameaçadas de extinção (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

#### **2.1.6 Financiamento de candidatos anti-ambientalistas**

Desde 2005, quase 60% dos \$ 3,9 milhões que a Walmart doou aos membros do Congresso foram destinados a parlamentares que votam contra o meio ambiente em medidas críticas, de acordo com a Liga dos Eleitores Conservacionistas (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

#### **2.1.7 Consolidação e industrialização da produção de alimentos**

Embora a Walmart afirme apoiar a “agricultura sustentável”, a empresa tem usado seu poder de mercado para incentivar uma industrialização do sistema de alimentação. O poder de compra da empresa e as práticas empresariais provocaram uma onda de fusões entre frigoríficos, laticínios e demais processadores de alimentos (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

A formação de grandes conglomerados que monopolizam a relação entre produtores e consumidores, criados para atender às demandas da Walmart, e o fato de produtores estarem recebendo cada vez menos são pontos também denunciados por Mitchell (2011a). A pesquisadora afirma que a Walmart tem contribuído para a elevação dos preços globais dos alimentos, pagando menos aos produtores e inflacionando os produtos aos consumidores.

Esta crítica se relaciona com alguns dos fatores apontados por Guivant (2009) como influenciadores da terceira fase dos sistemas alimentares, discutida na seção 2: grande número de fornecedores é forçado a vender seus produtos a um número cada vez menor de redes de

supermercados que passam a exercer cada vez mais poder no mercado. “Eles [os supermercados] ‘criam’ e ‘controlam’ não apenas consumidores verdes, mas também – ‘a favor do consumidor’ – os fornecedores de produtos verdes” (GUIVANT, 2009, p.177).

Em defesa da Walmart, o site Daily Kos (WALMART..., 2012) procura inverter a questão: a Walmart tem grande contribuição ao pressionar os pequenos e médios produtores e as companhias de processamento a aderirem políticas “verdes”, sob o risco de perderem grandes contratos e sucumbirem no mercado. Assim, a concentração de poder da Walmart e seu controle da esfera produtiva seriam positivos, já que a empresa defende a sustentabilidade em suas transações comerciais.

### 2.1.8 Redefinindo o local

A Walmart pretende aumentar a quantidade de alimentos produzidos localmente em suas prateleiras, mas o modelo de distribuição da empresa favorece o uso de poucos grandes fornecedores, e não as pequenas propriedades agrícolas (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

Quando a Walmart se refere à produção “local”, ela considera como local produtos oriundos do mesmo estado onde o supermercado está instalado. Os ambientalistas, ao contrário, colocam que não se trata meramente de uma questão geográfica, mas de questões de escala, formas de propriedade e condições de trabalho. Andy Fisher, ativista da Community Food Security Coalition, afirma que a “Walmart is doing industrial local” [6] (MITCHELL, 2011a). Além disso, essa regionalização realizada pela empresa se explicaria antes pela procura da Walmart em reduzir os gastos em transporte do que por uma preocupação autêntica com a produção local. Críticas semelhantes também podem ser encontradas no artigo de Laskow (2012).

Em contraposição, a Walmart afirma que a produção local aumentou 97% no ano passado graças aos seus esforços e que pretende dobrar este número até 2015, diminuindo a emissão de CO<sub>2</sub> no transporte (WALMART..., 2012). A definição de local da empresa vai de encontro às críticas dos ambientalistas: “local” é definido como alimentos cultivados e vendidos no mesmo estado. Em artigo publicado no site Daily Kos é elaborada uma das críticas mais comuns aos defensores ferrenhos da produção local em pequena escala, visando defender a Walmart: “It would be lovely if we could all shop at farmers markets and your local hardware store but the likelihood of that is not reality for many. For some this is not an option due to cost or access” [7] (WALMART..., 2012).

### 2.1.9 Degradando o orgânico

Quando fala de orgânicos, a Walmart geralmente se refere a versões orgânicas dos alimentos processados por grandes marcas que já estão em suas prateleiras (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

Segundo Mitchell (2011a), a atenção dada pela Walmart à produção local viria da tentativa da empresa em aumentar a oferta de produtos orgânicos que, paradoxalmente, vem

diminuindo. Além disso, várias empresas que forneciam alimentos orgânicos à Walmart tiveram suas certificações cassadas.

Em artigo publicado no *New York Times*, Warner (2006) apresenta um cenário bastante distinto. Segundo a jornalista, a Walmart possui uma ampla política de incentivo aos orgânicos visando captar o potencial econômico destes alimentos. A estratégia de orgânicos da Walmart é massificada e aumentou a oferta destes produtos. A empresa foca no preço reduzido, contrapondo-se aos mercados e feiras de produtores onde os custos são mais elevados. No entanto, o mesmo artigo traz a opinião da respeitada estudiosa da alimentação Marion Nestle, que afirma de forma categórica: “It's a ploy to be able to charge more for junk food” [8]; em outras palavras, a Walmart passa a comercializar alimentos orgânicos visando aumentar o preço de alimentos sem qualidade e não sustentáveis. Com a sua política, a Walmart superou a Whole Foods como maior vendedora de produtos orgânicos, embora nutricionistas digam que os benefícios para a saúde sejam desprezíveis (WARNER, 2006).

#### 2.1.10 Espalhando a pobreza

Quando se instala em uma comunidade, a Walmart acarreta diminuição dos rendimentos dos trabalhadores e aumento da pobreza (INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH, 2012).

De acordo com Mitchell (2011a), parece difícil argumentar que a instalação de um supermercado em um bairro pobre não seja algo positivo. No entanto, ela menciona estudos que têm mostrado que o acesso a um supermercado não melhora a alimentação, visto que esta depende antes da superação da pobreza, que por sua vez se agrava com a instalação de um supermercado Walmart (em virtude da perda de empregos estabelecidos e da precarização das condições de trabalho). Além disso, a Walmart é associada ao aumento da obesidade (MITCHELL, 2011a).

Não foi possível encontrar nenhuma fonte que discorde do fato de que as condições de trabalho dos empregados da Walmart sejam péssimas, exceto informações produzidas e divulgadas pela própria Walmart. Até mesmo o site Daily Kos denuncia as péssimas condições de trabalho da empresa. O site afirma que a Walmart consegue oferecer os preços mais baixos em função da exploração e das condições de trabalho precárias (WALMART..., 2012). A condição do trabalho é o fator que mais contribui para a imagem negativa da Walmart, representando um índice de 23% nas rejeições à empresa (ARTHUR W. PAGE SOCIETY, 2011).

A Walmart também vem sendo acusada de discriminação de gênero, tendo que lutar contra 1,6 milhões de empregadas que alegaram que foram tratadas injustamente em suas posições. As principais críticas estão relacionadas à desigualdade de salários e à maior dificuldade em ascensão na empresa. Em resposta, a Walmart tem apresentado documentos que destacam as políticas de igualdade de gênero da empresa e de incentivo ao desenvolvimento da mulher (ARTHUR W. PAGE SOCIETY, 2011).

Para contrapor as críticas às violações de direitos trabalhistas, baixos salários e

péssimas condições de trabalho a Walmart criou em 2005 a *Working Families for Wal-Mart*, com a missão de relatar as contribuições da Walmart para a sociedade. O grupo foi criado em resposta a associações como *Wal-Mart Watch* e *Wake-Up Wal-Mart*, ancoradas por sindicatos e criadas em reação à política antissindical da empresa (ARTHUR W. PAGE SOCIETY, 2011).

\*\*\*

Em síntese, e dialogando mais uma vez com Mitchell (2011a), percebe-se que a Walmart tem colocado a sustentabilidade no centro de suas estratégias de relações públicas, apresentando-se como uma defensora da alimentação saudável e da produção local. Os ambientalistas, categoricamente, duvidam destas estratégias. Nas palavras de Mitchell (2011a), trata-se de uma “remarkably brazen tactic” [9], já que a ação da Walmart está fazendo o sistema alimentar mais industrializado do que nunca, e sua expansão contribuiu para o aumento da pobreza e da má alimentação, além de ter enfraquecido drasticamente os mercados locais de produção.

A Walmart e seus aliados defendem a posição contrária: “Simply put, Walmart is the largest distributor of organic food, and if we survive climate change it will largely be due to actions by Walmart. Their actions are real in these areas and their size alone creates an immense impact” [10] (WALMART..., 2012). Segundo artigo divulgado no site Daily Kos, a política de sustentabilidade da Walmart é “admirável” e que não se trata de *greenwashing*. O site também afirma que a Walmart possui consultores respeitados no meio ambientalista, e possui uma excelente política de transparência.

## 2.2 Whole Foods

Para apresentar as críticas dos ambientalistas à rede de supermercados Whole Foods, este trabalho utiliza como base principal o artigo etnográfico (apesar de ser jornalista, a narrativa do artigo apresenta elementos nitidamente etnográficos) de Alex Renton publicado no *The Guardian* (RENTON, 2007). No artigo, Renton analisa a instalação da cadeia americana Whole Foods na Grã-Bretanha.

A Whole Foods, que tem sua estratégia centrada na comercialização de alimentos orgânicos, utiliza como lema a integração entre alimentação, pessoas e o planeta (“mother earth”), visando possibilitar a compra em um lugar mais “bonito”, “saudável” e “feliz”. Apesar das críticas a esta cadeia de supermercados, Renton (2007) reconhece a importância da mesma para a disseminação da ética do consumo e de informações sobre os orgânicos. Além disso, o imenso sucesso da Whole Foods pode ser uma das influências para as políticas de estímulo aos orgânicos das cadeias convencionais.

Um dos críticos das grandes cadeias de supermercados, e em especial da Whole Foods, é Michael Pollan, para quem grandes supermercados e sustentabilidade são incompatíveis, visto que implicam a industrialização da produção (RENTON, 2007). A crítica das *Food Miles* gastas pela empresa, que vende produtos não locais também está presente nas críticas dos ambientalistas. Aqui, observa-se que algumas das críticas direcionadas a Whole Foods não se

diferenciam das críticas apresentadas anteriormente à Walmart ou às demais cadeias convencionais.

Em sentido semelhante, Knauf (2015) direciona à Whole Foods uma das críticas mais comuns aplicada à Walmart: a exploração de péssimas condições de trabalho visando o ganho econômico. Knauf (2015), embora também reconheça o valor das ações da Whole Foods para a promoção dos alimentos orgânicos, não poupa críticas à rede de supermercados por vender frutos do mar produzidos em prisões americanas, onde os detentos não têm seus direitos trabalhistas resguardados. Nas palavras da autora: “While the market places high standards on their seafood, labor welfare is not much of a priority” [11].

Os fãs consideram a Whole Foods uma prova de que o consumo verde pode ser “glamoroso”. Para Renton (2007), ao contrário das demais cadeias, a Whole Foods leva a discussão a outro plano, juntando o consumo verde com o conforto, até mesmo o luxo. O consumo nesses supermercados adquire um caráter de culto, elitizado, que o autor do artigo ironiza bastante.

A loja foi criada ainda nos anos 1970, influenciada pelos circuitos universitários, a filosofia hippie e a militância vegetariana. O líder, John Mackey, é segundo Renton (2007) uma excelente junção de um empresário com um militante libertário. É neste sentido que os críticos da Whole Foods consideram que a cadeira traiu seus ideais orgânicos. Além das críticas que compartilha com as demais cadeias de supermercado, a Whole Foods sofre críticas diferenciadas ao ser acusada de “vender” uma sustentabilidade elitista, luxuosa e excludente, tornando a sustentabilidade um produto de mercado e não mais uma filosofia que visa integrar o homem à natureza. Segundo Ronnie Cummins, diretor da Organic Consumers Association in the US, as políticas verdes da Whole Foods ficam apenas no plano da aparência: “They’ll do the right thing if pushed by the media – otherwise it’s just business as usual” [12] (RENTON, 2007).

### 3. Elementos para uma análise do discurso

Conforme argumenta Brulle (2000), o discurso tem um papel central para a estruturação das práticas e da organização dos movimentos sociais ambientalistas. Para o autor, que procurou elaborar uma tipologia dos discursos do movimento ambientalista nos Estados Unidos, o discurso se transforma em uma “estrutura” do movimento social, que influencia suas práticas e organização. Nas palavras do autor:

The unifying thread that can connect historical events with the development of the environmental movement’s organizations is the discourse that forms the identity of this social movement. The discourse of a movement translates the historical conditions and the potential for mobilization into a reality that frames an organization’s identity. This identity then influences the organization’s structure, tactics, and methods of resource mobilization. [13] (BRULLE, 2000, p.97).

Não cabe à nossa discussão entrar em detalhes quanto à tipologia dos discursos ambientais de Brulle (2000), que estabelece nove estruturas discursivas para o movimento ambientalista. Por um lado, a tipologia do autor está restrita ao desenvolvimento histórico do

movimento ambientalista no contexto dos EUA; por outro lado, sua tipologia se mostra inadequada para identificarmos as estruturas discursivas do objeto aqui em análise. Como veremos na seção seguinte, irei propor uma taxonomia que classifica as duas estruturas discursivas em conflito no tocante às estratégias e práticas de sustentabilidade dos supermercados – a dos varejistas e a das ONGs ambientalistas. No nosso caso, o conflito entre os discursos veiculados pelos supermercados e pelas ONGs poderá ser bem expressado como uma luta pela definição de uma concepção de sustentabilidade, que representa interesses distintos por parte de dois grupos políticos antagônicos.

Deve-se atentar ao fato de que o emprego da análise do discurso representa um ganho metodológico ao reconhecermos que interesses e valores entram em jogo na formulação de discursos sobre práticas ambientais e sobre concepções de sustentabilidade. Para Hajer (1995) – autor também orientado pela perspectiva do construcionismo social, e cuja obra *The Politics of Environmental Discourse* representa um marco na análise do discurso no campo da sociologia ambiental – os interesses dos atores sociais são construídos primariamente por meio do discurso, moldando suas práticas. Se considerarmos o discurso como uma representação dos interesses e da visão de mundo de determinado grupo de atores sociais, devemos rejeitar a neutralidade das construções discursivas. Em outras palavras, os discursos são o meio pelo qual os distintos grupos de atores representam e disseminam as suas percepções e interesses, visando influenciar os debates políticos.

A partir de tal concepção do discurso, Hajer (1995) irá apresentar uma definição da própria teoria da modernização ecológica como um discurso político. Não podendo ser definida apenas como uma teoria científica “objetiva” e “neutra”, a modernização ecológica – marcada por um “otimismo” em relação às práticas das empresas, da indústria e do mercado como um todo – representa e dissemina um conjunto de interesses por meio de um discurso específico. Nas palavras do autor, a modernização ecológica é: “the discourse that recognises the structural character of the environmental problematique, but none the less assumes that existing political, economic, and social institutions can internalise the care for the environment.” [14] (HAJER, 1995, p.25 *apud* LOVELL, 2004).

Neste sentido, podemos afirmar que a modernização ecológica não se configura apenas como uma teoria sociológica da mudança social em direção a uma economia verde e eco-eficiente, mas é também um discurso alinhado aos interesses de determinados agentes sociais, notadamente os vinculados ao mercado. Vejamos as três concepções básicas da modernização ecológica que Sonnenfeld (2000) extrai das discussões propostas por Hajer (1995):

- “Make environmental degradation calculable” [especially monetarily];
  - “Environmental protection is... a ‘positive-sum game’”; and
  - “Economic growth and the resolution of ecological problems can, in principle, be reconciled”.
- [15] (HAJER, 1995 *apud* SONNENFELD, 2000, p.237).

Como veremos a seguir, as estratégias de sustentabilidade dos supermercados estão alinhadas ao discurso da modernização ecológica, baseando-se em uma perspectiva de mercado e orientando-se ao ganho econômico, visando explorar as possibilidades econômicas das

práticas ambientais. Por outro lado, veremos que as ONGs ambientalistas adotam um discurso que dá centralidade a práticas caracterizadas por elementos “comunitários” no contexto da produção e do consumo sustentável, defendendo a produção local e atribuindo um valor intrínseco à natureza e ao meio ambiente. Neste sentido, verifica-se um ceticismo das ONGs em relação ao mercado e às práticas de sustentabilidade adotadas pelas grandes redes varejistas. Ambas as posições contêm elementos que poderíamos caracterizar como “ideológicos”, no sentido de que manifestam concepções, visões de mundo e práticas baseadas em valores e interesses, que entram em conflito no processo de construção de significados em torno de uma problemática ambiental. Por meio de uma taxonomia dos elementos discursivos destes dois grupos de atores, que expressam seus interesses e valores, será possível identificar os dois discursos-concepções de sustentabilidade em disputa. E assim, poderemos delinear a tipologia dos dois discursos antagônicos sobre as práticas de sustentabilidade dos supermercados, o dos varejistas e o das ONGs.

#### **4. De que sustentabilidade estamos falando?**

Guivant (2009) já havia apontado que a sustentabilidade pôde se tornar central nas estratégias dos supermercados devido à imprecisão do conceito. Segundo a autora, é uma noção demasiadamente ampla para definir estratégias que vão desde o incentivo ao consumo verde até a construção eco-eficiente. Quando relacionamos o discurso de sustentabilidade dos supermercados à “sustentabilidade” defendida pelas ONGs, percebemos que na verdade estamos falando de coisas diferentes, embora o termo utilizado seja o mesmo.

Este ponto é importante e merece algumas considerações. Para tanto, irei me basear em um artigo de Levidow (2005), que apresenta um estudo de caso sobre a questão do uso de Organismos Geneticamente Modificados (OGMs) na agricultura na Europa. Levidow mostra como a noção de “agricultura sustentável” é utilizada tanto pelas companhias de biotecnologia como pelos seus críticos, o que implica em diferentes visões do que venha a ser sustentabilidade por parte dos diversos atores sociais envolvidos na questão da inovação e da regulação dos OGMs na Europa.

Levidow (2005) problematiza o termo “desenvolvimento sustentável”, distinguindo-o da noção de “meio ambiente sustentável”. Para Levidow, a noção de desenvolvimento sustentável separa as dimensões social, econômica e ambiental da sustentabilidade – o que é enganador para o autor, já que estes aspectos devem estar conectados em qualquer concepção de “sustentabilidade”.

Para classificar as concepções de sustentabilidade envolvidas em seu objeto de análise, Levidow (2005, p.99) procura apresentar uma taxonomia de três partes, que será de grande interesse aqui. A taxonomia é composta pelas seguintes concepções de sustentabilidade: a “neoliberal” (ou do mercado-condutor), que visa desenvolver tecnologias eco-eficientes para explorar o capital natural e obter melhora na competitividade, simultaneamente protegendo o meio ambiente; a “comunitária” (ou centrada na pessoa), que procura formular regras para proteger os bens comuns da superexploração, visando o fortalecimento da “comunidade” e

negando a industrialização e a integração econômica ao mercado global; e a da “gestão ambiental” (esta última mediando os conflitos entre as duas primeiras, no contexto das agências governamentais), que pretende aumentar a capacidade dos futuros ecossistemas através do avanço da tecnologia, reorganização social, regras para utilização de recursos, regulação dos métodos de cultivo, etc.

Como fez Levidow (2005) para o objeto de seu estudo, nos perguntamos aqui quais são as concepções de sustentabilidade envolvidas no tocante às estratégias de sustentabilidade dos supermercados e às suas críticas. Tais concepções, expressas por meio de discursos, representam interesses e valores distintos. No nosso estudo, foi possível identificar dois discursos-concepções de sustentabilidade opostos, o dos supermercados e o das ONGs. Para caracterizá-los utilizaremos o quadro apresentado por Levidow (2005, p.100) em seu estudo, que sintetiza as principais características das concepções envolvidas no caso da biotecnologia na Europa, e que será adaptado conforme necessário para o caso aqui em estudo [16].

**QUADRO 1: Concepções de sustentabilidade envolvidas na defesa e na crítica das estratégias de sustentabilidade dos supermercados.**

<b>Visão</b>	<b>Neoliberal (ou mercado-condutor)</b>	<b>Comunitária (ou centrada na pessoa)</b>
Liderado por	Companhias multinacionais, redes de supermercados	ONGs ambientalistas, falando em nome dos pequenos produtores e da produção local
Definição do problema	Ineficiência e esgotamento do capital ambiental	Instituições não democráticas; inovação voltada apenas a fins lucrativos
Concepção de natureza	Natureza como um capital a ser investido	Natureza como um bem a ser compartilhado
Sustentar o quê?	O capital natural e o modelo econômico	O meio ambiente e as comunidades como guardiãs da natureza
Objetivos econômicos	Competir melhor no mercado com os produtos “verdes”	Melhorar os meios de subsistência dos pequenos produtores
Solução	Eco-eficiência para reduzir a poluição	Ligar produtores diretamente aos consumidores
Expertise	Pesquisa e desenvolvimento de produtos limpos	Conhecimento e trabalho com a natureza; uso de recursos locais

Fonte: Taxonomia de três partes formulada por Levidow (2005, p.100), adaptada em uma taxonomia de duas partes por este autor, visando à adequação ao objeto em análise.

Uma das questões centrais para definir uma concepção de sustentabilidade segundo

Levidow (2005) trata-se do que se quer sustentar. A procura por sustentar as comunidades locais, principal característica da concepção comunitária, fica explícita no discurso das ONGs em duas das críticas discutidas acima: “7. Consolidação e industrialização da produção de alimentos” e “8. Redefinindo o local”. As críticas voltadas às estratégias de sustentabilidade e de inovação como apenas um produto de *marketing* também são constantes. O objetivo de ligar os produtores aos consumidores também é explícito, se considerarmos as críticas à industrialização da produção de orgânicos.

Quanto à visão neoliberal das redes de supermercados, percebe-se que as estratégias de sustentabilidade sempre vêm associadas a interesses econômicos, visando sustentar a posição da empresa no mercado e o modelo econômico em vigência. A natureza é concebida como um ativo financeiro, e a partir da inovação, da eco-eficiência e da comercialização de produtos verdes é possível obter lucratividade econômica. Estes elementos ficam explícitos se analisarmos a justificativa para a adoção de padrões de sustentabilidade na construção de supermercados: “a adoção de práticas sustentáveis é a principal tendência de construção para as redes supermercadistas, que em pouco tempo precisarão implantar medidas socioambientais para acompanhar o mercado e não perder espaço para a concorrência” (SUPERHIPER, fevereiro 2009, p.31 *apud* GUIVANT, 2009, p.187-8).

Assim, em boa medida a polêmica e a oposição entre ONGs e cadeias de supermercados reside no simples fato de elas estarem falando de coisas diferentes quando se referem à “sustentabilidade”. Se formos classificar as dez críticas das ONGs apresentadas acima em dois grupos, teríamos um primeiro grupo que podemos denominar de “críticas *propriamente* ideológicas”, isto é, que divergem em virtude da concepção de sustentabilidade. Deste grupo fazem parte as críticas: “6. Financiamento de candidatos anti-ambientalistas”, “7. Consolidação e industrialização da produção de alimentos”, e “8. Redefinindo o local”.

Por outro lado, nota-se que as outras sete críticas – embora impliquem inerentemente valores e concepções específicas por parte das ONGs, que estão na base do posicionamento e das ações que estas adotam em relação aos supermercados – não expressam primariamente questões de natureza “ideológica”. Elas procuram questionar o suposto não cumprimento das estratégias assumidas pelos próprios supermercados. Para mencionar novamente a Revista Superhíper, da Associação Brasileira de Supermercados, vemos a seguinte definição para um supermercado sustentável:

[é um] estabelecimento que se preocupa com a saúde dos colaboradores e dos clientes e com a qualidade de vida da população que o cerca, buscando se relacionar com os núcleos carentes que vivem nas imediações. Além disso, procura causar o menor impacto ambiental possível na região onde está ou será instalado (SUPERHIPER, fevereiro 2009, p.31 *apud* GUIVANT, 2009, p. 187).

O segundo grupo de críticas, que pode ser definido como “críticas quanto à gestão sustentável e não cumprimento das estratégias de sustentabilidade”, não diverge apenas em relação à concepção de sustentabilidade dos supermercados baseada em interesses econômicos, diametralmente oposta aos valores e concepções das ONGs. Este conjunto de críticas questiona os limites e o não cumprimento das políticas de sustentabilidade que os próprios supermercados

afirmam defender e propagar. Tendo em mente a definição de “supermercado sustentável” exposta acima, vemos que as críticas “1. Vender produtos de baixa qualidade”, “2. Reduzir o desperdício, segundo quem?”, “9. Degradando o orgânico” e “10. Espalhando a pobreza” questionam as reais contribuições dos supermercados para a saúde dos colaboradores e dos clientes e para a qualidade de vida da população em geral; enquanto as críticas “3. Demora em adotar energia renovável”, “4. Aumento dos gases que causam o Efeito Estufa” e “5. Consumidora voraz de terras” problematizam o impacto ambiental causado pelos supermercados, a despeito de suas promessas para reduzi-lo.

Em outras palavras, a questão não é apenas se os alimentos “locais” comercializados pelos supermercados provêm de um modelo de produção industrializado ou de pequenos produtores organizados em comunidades como defendem as ONGs – questão que representa essencialmente um conflito de valores –, mas também se os supermercados cumprem as metas de eco-eficiência assumidas por eles próprios como estratégias em seus planos de *marketing* e divulgadas em seus relatórios de sustentabilidade.

### Considerações finais

Pudemos constatar que, apesar de sua centralidade, não estamos lidando apenas com uma questão “ideológica” ou valorativa quando analisamos as ações das ONGs. Da mesma forma, verificamos que as estratégias dos supermercados não se limitam ao âmbito da gestão sustentável em termos objetivos, envolvendo uma construção discursiva que manifesta interesses e valores. As duas concepções de sustentabilidade envolvem elementos valorativos, e as duas têm preocupações com gestão e políticas concretas para a sustentabilidade. Neste sentido, as críticas das ONGs são de grande valia para o aprimoramento das estratégias de sustentabilidade dos supermercados e para sua fiscalização por parte dos consumidores. Da mesma forma, as estratégias dos supermercados não devem ser simplesmente julgadas como um mero produto de *marketing*, visto que são um espaço para o agenciamento político a partir do consumo.

As ONGs ambientalistas apresentam críticas contundentes e fundamentadas às estratégias de sustentabilidade dos supermercados. Tais posicionamentos nos levam à reflexão sobre a real contribuição dos supermercados para o desenvolvimento sustentável, ou até que ponto suas estratégias não são meramente jogos de mercado. A teoria da modernização ecológica já foi criticada por seu “senso racional de otimismo tecnológico” (HANNIGAN, 2009), e à luz deste artigo, pode-se apontar também um otimismo excessivo em relação ao papel do mercado.

No entanto, não se trata aqui de defender uma posição essencialista, sectária ou maniqueísta em relação ao mercado, afinal ele possui um status *sui generis* nas sociedades contemporâneas, e não se pode excluí-lo ao pensar os rumos sociais e políticos da modernidade. É inegável que, no caso dos supermercados, a sustentabilidade se tornou um discurso e uma prática concretos, mas até certo ponto. Cabe aos analistas e aos ambientalistas verificar o que realmente há de sustentável nestas práticas, e indicar no que estão falhando. Desta forma, a

partir de uma perspectiva simétrica (LATOUR e WOOLGAR, 1997), transporíamos simultaneamente os “dogmatismos antimercado”, que duvidam que qualquer ação positiva possa emergir de iniciativas pautadas em interesses econômicos, bem como superaríamos as “romantizações pró-mercado”, que assumem que todas as práticas deste grupo de atores são socialmente motivadas e realmente engajadas em relação à sustentabilidade. Desta forma, negando o pessimismo e o otimismo para com os supermercados, poderíamos contribuir com análises que indiquem como estes podem ser atores realmente centrais para a transição rumo a uma modernidade ecológica, no âmbito do discurso e da conscientização, mas também no âmbito da ação prática.

Um último ponto que ainda deve ser comentado é à crítica à industrialização da produção de orgânicos impulsionada pelos supermercados, uma das mais ecoantes e características dentro do movimento ambientalista. É fato que as redes de supermercados têm afetado mercados locais, contribuído para a precarização das condições de trabalho e para a disseminação da pobreza. No entanto, vale ressaltar que o problema não reside na industrialização e na massificação dos orgânicos em si, mas na forma como o processo se dá. Se realmente julgarmos a transição para a sustentabilidade como um horizonte desejável, devemos nos desprender da ideia de que “apenas a produção local é positiva”, já que a transição para a sustentabilidade e para um estilo de vida saudável depende da disseminação das possibilidades de acesso aos alimentos orgânicos para o maior número de pessoas possível. Limitar a circulação de alimentos verdes apenas em feiras locais e comunitárias, com preços elevados, certamente impedirá ou retardará este processo. 🌱

## NOTAS

\*Sociólogo e mestrando junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: [lucas\\_3106@hotmail.com](mailto:lucas_3106@hotmail.com). Este artigo é resultado de uma pesquisa desenvolvida entre 2011 e 2012, com o auxílio de uma Bolsa de Iniciação Científica PIBIC/CNPq, junto ao Instituto de Pesquisa em Riscos e Sustentabilidade (IRIS/UFSC), sob orientação da Dra. Julia Silvia Guivant. O autor, à época da submissão, cursava o 7º período do Curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Catarina.

**[1]** A tese da sociedade de risco de Ulrich Beck enfoca os riscos ambientais sob uma perspectiva macrosociológica de mudança social. Para o autor, as nações ocidentais se deslocaram de uma sociedade “industrial” ou de “classe” para um modelo de “sociedade de risco”, por meio de um processo de individualização, onde os riscos produzidos pela modernização devem ser minimizados. A emergência da individualidade é o que permitiria, na modernidade reflexiva, que os riscos fossem percebidos e definidos. Estes riscos não decorrem de causalidades naturais, mas derivam da intensiva dinâmica científica e tecnológica. (BECK, 2010).

**[2]** Tradução livre: “Enquanto a campanha de sustentabilidade da Walmart fez milagres para sua imagem pública, fez pouco para o meio ambiente. Na verdade, o impacto ambiental da Walmart apenas cresceu nos últimos sete anos”. A partir deste ponto, todas as traduções de trechos de artigos e notícias utilizados como fontes para a pesquisa serão traduções livres realizadas pelo autor deste artigo.

**[3]** Stacy Mitchell é pesquisadora sênior do Institute for Local Self-Reliance, o que explica a enorme convergência do artigo aqui citado com as demais notícias publicadas pela pesquisadora na mídia.

[4] “Eles dizem, ‘nós vamos cuidar disso’, mas eles não cuidam”.

[5] “Lavagem verde da Walmart”.

[6] “A Walmart está fazendo o industrial local”.

[7] “Seria amável se todos nós pudéssemos comprar em mercados de fazendeiros e lojas locais, mas a possibilidade disso não é realidade para muitos. Para alguns isto não é uma opção devido ao custo ou acesso”.

[8] “É um estratagema para poder cobrar mais por comida sem qualidade”.

[9] “Tática extraordinariamente descarada”.

[10] “Colocando de forma simples, a Walmart é a maior distribuidora de comida orgânica, e se nós sobrevivermos à mudança climática será em grande parte devido às ações da Walmart. Suas ações são reais nessas áreas e o tamanho da empresa por si só cria um imenso impacto”.

[11] “Enquanto o mercado estabelece padrões elevados para os seus frutos do mar, o bem-estar trabalhista não é uma grande prioridade”.

[12] “Eles vão fazer a coisa certa se forem impulsionados pela mídia – caso contrário, são só negócios como de costume”.

[13] Tradução livre: “O fio condutor que pode conectar eventos históricos com o desenvolvimento das organizações do movimento ambiental é o discurso que forma a identidade desse movimento social. O discurso de um movimento traduz as condições históricas e o potencial para mobilização em uma realidade que molda a identidade de uma organização. Essa identidade influencia então a estrutura, as táticas e os métodos de mobilização de recurso da organização”.

[14] Tradução livre: “o discurso que reconhece o caráter estrutural da problemática ambiental, mas que não obstante assume que as instituições políticas, econômicas e sociais existentes podem internalizar o cuidado com o meio ambiente”.

[15] Tradução livre:

- “Tornar a degradação ambiental calculável” [especialmente em termos monetários];
- “A proteção ambiental é... um ‘jogo de ganhos positivos’”; e
- “Crescimento econômico e a resolução de problemas ecológicos podem, em princípio, ser reconciliados”.

[16] Não será considerada aqui a visão da gestão ambiental, centrada nas agências governamentais e que atua como mediação entre as outras duas concepções, pois em primeiro lugar os atores governamentais não fazem parte do objeto deste estudo; e, em segundo lugar, em virtude da crescente desregulamentação estatal que vem ocorrendo no setor varejista, que passa a se orientar a partir de regras voltadas para o eco-consumo e a eco-eficiência, em consonância ao que se tem teorizado como a terceira fase dos sistemas alimentares (ver GUIVANT, 2009, p.180).

## REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

BRULLE, Robert J. **Agency, Democracy, and Nature: The U.S. Environmental Movement from a Critical Theory Perspective**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2000.

GUIVANT, Julia S. O controle de mercado através da eco-eficiência e do eco-consumo: uma análise a partir dos supermercados. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v.8, n.15, p. 173-198, out. 2009.

GUIVANT, Julia S.; SPAARGAREN, Gert; RIAL, Carmen. Introdução. In: GUIVANT, Julia S.; SPAARGAREN, Gert; RIAL, Carmen (Orgs.). **Novas práticas alimentares no mercado global**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010. p.7-11.

HAJER, Maarten A. **The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

HANNIGAN, John. **Sociologia Ambiental**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LATOURE, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1997.

LEVIDOW, Les. Governing conflicts over sustainability: Agricultural biotechnology in Europe. In: HIGGINS, Vaughan; LAWRENCE, Geoffrey (Edts.). **Agricultural Governance: Globalization and the new politics of regulation**. New York: Routledge, 2005. p.98-117.

LOVELL, Heather. Framing sustainable housing as a solution to climate change. **Journal of Environmental Policy and Planning**, v. 6, n.1, pp. 35-55, 2004.

OOSTERVEER, Peter; GUIVANT, Julia S.; SPAARGAREN, Gert. Alimentos verdes em supermercados globalizados: uma agenda teórico-metodológica. In: GUIVANT, Julia S.; SPAARGAREN, Gert; RIAL, Carmen (Orgs.). **Novas práticas alimentares no mercado global**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010. p.15-57.

SONNENFELD, David A. Contradictions of Ecological Modernisation: Pulp and Paper Manufacturing in South-East Asia. In: MOL, Arthur P. J.; SONNENFELD, David A. (Edts.). **Ecological Modernisation around the World: Perspectives and Critical Debates**. Portland, OR e Londres, UK: Frank Cass, 2000. p.235-256.

## FONTES

ARTHUR W. PAGE SOCIETY. **Did Wal-Mart Wake Up? How Strategic Management Handled Wal-Mart's Reputation**. [S.l.], 2011. Disponível em: <[http://www.awpagesociety.com/wp-content/uploads/2011/09/Wal-Mart\\_CaseStudy.pdf](http://www.awpagesociety.com/wp-content/uploads/2011/09/Wal-Mart_CaseStudy.pdf)>. Acesso em: 10 ago. 2012.

INSTITUTE FOR LOCAL SELF-RELIANCE e FOOD & WATER WATCH. **Top Ten Ways Walmart Fails on Sustainability**. [S.l.], abr. 2012. Disponível em: <<http://documents.foodandwaterwatch.org/doc/walmartsustainability.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2012.

KNAUF, Ana S. Whole Foods is selling you fish farmed by prisoners. **Grist**, Washington, 3 mar. 2015. Disponível em: <<http://grist.org/list/whole-foods-is-selling-you-fish-farmed-by-prisoners/>>. Acesso em: 9 abr. 2015.

LASKOW, Sarah. Organic food is not always sustainable food. **Grist**, Washington, 03 jan. 2012. Disponível em: <<http://grist.org/list/2012-01-03-organic-food-is-not-always-sustainable-food/>>. Acesso em: 02 mai. 2012.

LOVERA, Patty. Top 10 ways Walmart is failing on sustainability. **Grist**, Washington, 19 abr. 2012. Disponível em: <<http://grist.org/business-technology/top-10-ways-walmart-is-failing-on-sustainability/>>. Acesso em: 02 mai. 2012.

MITCHELL, Stacy. Eaters, beware: Walmart is taking over our food system. **Grist**, Washington, 30 dez. 2011a. Disponível em: <<http://grist.org/food/2011-12-30-eaters-beware-walmart-is-taking-over-our-food-system/>>. Acesso em: 08 mar. 2012.

MITCHELL, Stacy. Think Walmart uses 100% clean energy? Try 2%. **Grist**, Washington, 18 nov. 2011b. Disponível em: <<http://grist.org/business-technology/2011-11-17-walmarts-progress-on-renewables-has-been-very-slow/>>. Acesso em: 10 mai. 2012.

MITCHELL, Stacy. Walmart is the last place Obama should be making a clean energy speech. **Grist**, Washington, 9 mai. 2014. Disponível em: <<http://grist.org/climate-energy/walmart-is-the-last-place-obama-should-be-making-a-clean-energy-speech/>>. Acesso em: 8 abr. 2015.

RENTON, Alex. Ripe Target. **The Guardian**, Londres, 27 mar. 2007. Disponível em: <<http://www.guardian.co.uk/business/2007/mar/27/supermarkets.usnews>>. Acesso em: 08 mar. 2012.

WALMART, The Environmentalist. **Daily Kos**, [S.l.], 6 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.dailykos.com/story/2012/08/06/1117427/-Walmart-the-Environmentalist>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

WARNER, Melanie. Wal-Mart Eyes Organic Foods. **New York Times**, Nova York, 12 mai. 2006. Disponível em: <[http://www.nytimes.com/2006/05/12/business/12organic.html?\\_r=1&pagewanted=all](http://www.nytimes.com/2006/05/12/business/12organic.html?_r=1&pagewanted=all)>.

Acesso em: 12 ago. 2012.

Recebido em 30/03/2013

Aprovado em 30/10/2015

# GEORGES BALANDIER E O FENÔMENO POLÍTICO: ENTRE O UNIVERSAL E O PARTICULAR

GEORGES BALANDIER AND THE POLITICAL PHENOMENON: BETWEEN THE UNIVERSAL AND THE PARTICULAR

*João Gabriel Rodrigues e Figueiredo\**

**Cite este artigo:** FIGUEIREDO, João Gabriel Rodrigues e. George Balandier e o Fenômeno Político: entre o universal e o particular. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p.45-57, 27 de março. 2016. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 27 de março de 2016.

**Resumo:** Procurou-se analisar o modo de construção dos conceitos “político” e “poder” na obra “Antropologia política” (1969) do antropólogo Georges Balandier. Primeiro procurou-se identificar as questões levantadas e os principais argumentos do autor. Feito isso, traçamos algumas considerações de caráter geral a partir de um conjunto de problemas relativos, sobretudo, à maneira pela qual ele percebe o fenômeno político e, mais precisamente, as noções de “poder” e de “poder político”.

**Palavras-chave:** Antropologia da política [1], Georges Balandier, Poder.

**Abstract:** We sought to analyze the mode of construction of the "political" and "power" concepts in the works "Antropologia Política" (1969), written by anthropologist Georges Balandier. First we tried to identify the main issues raised and the arguments of the author. That done, we draw some general considerations from a set of problems related character, especially the way he perceives the political phenomenon and, more precisely, the notions of "power" and "political power".

**Keywords:** Anthropology of Politics, Georges Balandier, Power.

O antropólogo francês Georges Balandier colocou como pergunta uma das questões mais cruciais no que se refere aos estudos relativos à antropologia da política e à teoria política: qual é o lugar do político no social? O que pode definir este objeto de investigação? Esse esforço aparece especialmente em “Antropologia Política”, cujo objetivo, como o título aponta, consiste em explicar sobre essa área do conhecimento.

Neste mesmo livro, Balandier faz outra pergunta crucial: onde está o poder? Qual sua função? A definição desses dois conceitos (político e poder) é um ponto nodal para a construção de sua “teoria dinamista dos sistemas sociais”.

Balandier, por meio do material etnográfico coletado entre as sociedades primitivas (sem um poder centralizado consolidado), procurou conduzir este debate no contexto da sociedade moderna, retomando discussões que marcaram seu processo de formação e consolidação.

Nosso primeiro desafio consistiu, nesse sentido, em identificar as questões levantadas pelo autor. Em seguida, seus principais argumentos. Feito isso, traçamos algumas considerações a partir de um conjunto de problemas relativos, sobretudo, à teoria proposta por Balandier, aos conceitos centrais que ele trabalha e à maneira pela qual ele percebe o fenômeno político. Para tanto, nos concentramos numa obra muito particular, a saber, “Antropologia política”, publicada originalmente, em 1967, em francês. Nossa investigação procurou, portanto, compreender fundamentalmente os principais conceitos trabalhados pelo autor: como Balandier define esses conceitos, e como ele percebe a noção de “poder” e de “poder político”. Como desdobramento desse exercício, coube problematizar também: qual a relação entre o político e o poder? Mais ainda: como ele define o poder político?

Este trabalho, sendo estritamente bibliográfico, pretende apenas conferir uma mínima inteligibilidade no que se refere às particularidades através das quais Balandier constrói um objeto de estudo para a investigação antropológica.

## 1. Situando o autor e suas questões

[...] as sociedades humanas produzem  
*todas* o político e estão *todas*  
franqueadas às vicissitudes da história.  
(BALANDIER, 1969: 5).

### 3.1 Dos dados empíricos em África

Georges Balandier iniciou seus trabalhos de campo na África, a partir de 1950, tendo familiaridade com os estudos desenvolvidos pelos antropólogos chamados “africanistas” (EVANS-PRITCHARD, 1978; FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1966; GLUCKMAN, 1974), com os quais estabelece estreito diálogo na elaboração de um instrumental teórico-metodológico dotado de maior precisão, que é o principal objetivo da obra que será investigada neste trabalho.

Para tanto, na tentativa de responder à crítica empreendida pelos estudiosos da política (ou politólogos), a saber, a acusação de que os antropólogos estavam observando um objeto mal determinado, ressalta os avanços empreendidos pelas investigações que permitiram ampliar o conhecimento acerca das “sociedades exóticas africanas”, até então estranhas ao pensamento antropológico, destacando “mais de uma centena de casos observados notadamente na África Negra.” (BALANDIER, 1969: 8).

Os materiais descritivos acumulados no decorrer dos vinte anos que antecedem a publicação de “Antropologia Política”, levados a cabo tanto por outros investigadores como pelo próprio Balandier, ofereceram um repertório que apontava para a existência de uma dimensão política nas sociedades que não dispunham de uma organização estatal formalizada.

É fundamental destacar que a África passava pelo seu processo de descolonização, pela formação e consolidação de seus próprios Estados-nacionais. Neste cenário, a informação etnográfica revelava agrupamentos humanos sujeitados também aos conflitos de interesse, à competição entre os grupos que deles faziam parte, apontando, assim, numa direção contrária à visão “romântica” acerca das tribos primitivas como desprovidas de organização política, não-históricas e igualitárias.

As sociedades africanas apareceriam, nesse sentido, sob a égide da competição. Elas evidenciariam um estreito elo entre história e política: uma história utilizada com finalidades políticas, uma história que servia de estratégia política, como no caso do antigo Ruanda. Balandier observa que “[...] o encaminhamento dos países colonizados para a independência pôs a serviço dos nacionalismos uma verdadeira história militante.” (BALANDIER, 1969: 23).

Dessa maneira, o contexto africano colocava um desafio muito particular ao pensamento antropológico: como abordar tais evidências? Mantendo a dimensão política e histórica das sociedades exóticas alheia às reflexões concernentes aos estudos de antropologia e de teoria política?

Nessa conjuntura, marcada pela descolonização tardia e pela formação e consolidação de novos Estados-nacionais, que se desenhavam à base de conflitos e disputas, Balandier se propôs encarar certos problemas outrora encarados especialmente pela filosofia política, e que se esquivavam da reflexão antropológica, como o questionamento acerca da essência do fenômeno político, considerando sociedades que, embora parecessem homogêneas, apontavam organizações políticas bastante complexas e plurais, marcadas principalmente por descontinuidades e contradições. Ele afirma que, embora a filosofia política, no seu limite, almeje enfrentar as questões referentes à essência do político, ela confundia a teoria do político com a teoria do Estado.

Em “Antropologia Política”, particularmente, Balandier procura construir com maior precisão o objeto de estudo da antropologia da política. Para tanto, uma questão muito pontual norteia tal empreendimento: como pensar a dimensão política em sociedades que não possuem um Estado formalmente consolidado?

### 3.2 À insuficiência teórica

Essa apresentação da antropologia política não excluiu as tomadas de posição teórica. Muito pelo contrário, representa a ocasião de se construir uma antropologia dinâmica e crítica sobre um dos terrenos que se afiguram mais propícios à sua edificação. Nesse sentido, o livro retoma, em nível mais alto de generalidade, as preocupações definidas no curso de nossas investigações efetuadas no domínio africanista. (BALANDIER:1969: 6).

A antropologia da política aparecia como uma “especialização tardia” da antropologia social. “Tardia” no sentido de que só recentemente estaria delimitando seu objeto e seus instrumentos de investigação, o que de fato constituiria uma especialização em qualquer área do conhecimento.

Na década de 1960, algumas correntes de pensamento se definiam pela postura crítica (DELEUZE, 1991; 2000), no sentido de se empenharem na desconstrução de certos paradigmas. É exatamente neste fluxo crítico que a antropologia da política aparece como tentativa de conferir inteligibilidade a problemas mais gerais, ou seja, a problemas que não eram exclusividade do mundo moderno nem estavam ausentes das tribos africanas, mas diziam respeito a ambas.

Segundo Balandier (1969), os antropólogos africanistas sofriam uma crítica muito pontual: eles eram acusados de orientarem seus esforços para um objeto mal determinado, ou seja, de oferecerem reflexões intelectuais sem antes ter precisão no que realmente investigavam concretamente; alguns definiam o político a partir dos limites territoriais, outros por meio das organizações que garantem a ordem interna e a defesa contra as ameaças externas e outros ainda pela capacidade de influência de um ou mais atores nos negócios públicos formais (BALANDIER, 1969). As teorias do político passariam, assim, por certos abalos.

O autor aponta que as investigações empíricas sugeririam, para que a antropologia da política possa obter a roupagem de “científica”, a necessidade de desvencilhar a teoria política da teoria do Estado, ou seja, pensar o Estado como uma de suas formas de expressão e não como um referencial teórico-conceitual que criaria recortes falsamente epistemológicos, como “sociedades com Estado” e sem Estado, sociedades com política e sem política.

Dessa maneira, o esforço de Balandier consiste em demonstrar que o fato de as sociedades exóticas não possuírem um Estado formalmente constituído, um poder centralizado no âmbito institucional, não significaria que as relações de poder não fizesse parte dessas sociedades, mas, ao contrário, revelaria que o poder pode atuar de outros modos, através de outras facetas.

Importante ressaltar aqui que sem esta dissociação, entre teoria política e teoria do Estado, as possibilidades de se construir comparações entre sociedades que nos são familiares e exóticas estariam fadadas ao fracasso. Portanto, Balandier parece se perguntar: se, antes, haveria um objeto mal determinado, como os críticos acusam, de que maneira poder-se-ia estabelecer comparações que não estivessem condicionadas também às más determinações, depois?

## 2. O elogio do movimento entre estruturas e práticas sociais

Balandier (1969) está num enorme embate com a ênfase predominante na antropologia naquele momento, o estruturalismo inglês (EVANS-PRITCHARD, 2005; LEACH, 1996; RADCLIFFE-BROWN, 2013). Parte de seus esforços está em apontar a insuficiência desta abordagem na apreensão do fenômeno político. Qual a razão? Segundo ele, o político é, sobretudo, movimento, e os antropólogos ingleses procuraram apreender o social através do que ele tem de fixo. Pensando no modelo da língua, o estruturalismo inglês estaria preocupado com a “gramática” (estrutura) e a antropologia dinamista (francesa) com a “fala”, ou seja, como ela se manifesta e se atualiza empiricamente em cada contexto.

Dentre esses vários esforços, o autor chama atenção para a contribuição do “estruturalista moderado” Edmund Leach, que destacava a insuficiência dos modelos explicativos elaborados pelos antropólogos estruturalistas, visto que eles apareceriam como “sistemas estáticos” que não acompanhavam o fluxo incoerente e desequilibrado da vida social, mas serviam apenas como uma maneira de conferir elucidações lógicas às realidades que se escapavam de um empreendimento puramente intelectual.

Em suma, Leach nos incita a tomar em consideração o contraditório, o conflituoso, o aproximativo e o relacional externo. Essa orientação se revela necessária ao progresso da antropologia política, pois o político se define em primeiro lugar pela defrontação dos interesses e da competição. (BALANDIER, 1969: 21).

Além disso, diversos antropólogos não reconheceriam a dimensão política nas sociedades que não dispunham de um governo formalmente organizado, como Malinowski (1978) e Radcliffe-Brown (2013). Por isso, Balandier destaca também a contribuição de um sociólogo, Max Weber, “[...] que soube lembrar a anterioridade da política em relação ao Estado, o qual, longe de se confundir com ela, não é mais que uma de suas manifestações históricas.” (BALANDIER, 1969: 26).

Neste ponto, é possível perceber o esforço de Balandier em trazer para o debate a importância das práticas, do jogo social em sua concretude, como a dimensão ritual e o próprio papel do antropólogo em campo, o que foi explorado por diversos autores brasileiros, sobretudo no decorrer da década de 1990. (BEZERRA, 1995; CAVALCANTI, 1994; CHAVES, 1998; KUSCHNIR, 1998; PALMEIRA, 1991; 1998).

Este elogio das práticas, todavia, não pareceu desprivilegiar totalmente as estruturas sociais; pelo contrário, as práticas, segundo Balandier, aparecem como “produto de unidades ou estruturas específicas”, que não podem ser confundidas nem com a rigidez de certas dicotomias (com Estado/sem Estado; com história/sem história) nem com certas definições que carregam um caráter gradativo (mais político/menos político; mais histórico/menos histórico).

Ele aponta, nesse sentido, para a necessidade de uma visão *dinamista*, capaz de “apreender a dinâmica das estruturas tanto quanto o sistema das relações que a constituem: isto é, tomar em consideração as incompatibilidades, as contradições, as tensões e o movimento inerente a toda sociedade.” (BALANDIER, 1969: 20).

Interesse notar que as teorias e os conceitos que envolvem as práticas, não somente no âmbito da antropologia, mas nas ciências sociais e humanas de maneira geral, são aportes para novas reflexões, elaborados em determinadas conjunturas sócio-históricas que imprimem sua marca nas ferramentas construídas para a análise de determinado fenômeno. Sendo assim, portanto, a construção de um objeto de investigação acaba sempre marcada por um aspecto mais ou menos interpretativo (GEERTZ, 2001; 2008).

Balandier, em sua interpretação, procura esboçar um instrumental capaz de dar conta não somente das manifestações do fenômeno político nas tribos africanas, mas também nas

diferentes sociedades, ou seja, percebe o fenômeno em sua *universalidade*. Eis a grande ambição da antropologia!? Desse modo, ele procura oferecer uma abordagem mais geral, orientada por um aporte teórico-conceitual dotado de maior precisão, quando comparado aos instrumentais anteriormente oferecidos, e, ao mesmo tempo, de maior amplitude, para a observação das particularidades de um fenômeno que, para ele, é universal. Mais tarde, outros autores corroborariam com essa concepção, como Pierre Clastres (1982; 1988).

### 3. Balandier: uma busca por precisão

*A antropologia política [...] pesquisa as propriedades comuns a todas as organizações políticas reconhecidas em sua diversidade histórica e geográfica.*  
(BALANDIER, 1969:7).

A ambição de Balandier consiste em encontrar a essência do fenômeno político, ou seja, o ponto comum que aparece tanto nas sociedades que nos são familiares bem como nas sociedades que estão fora de nossa ótica, as sociedades exóticas, sem negar, porém, as particularidades de cada uma delas.

Nesse sentido, a antropologia da política apareceria como um esforço em sintetizar os conhecimentos da ciência política e da filosofia política e edificar, assim, uma *ciência do político*, capaz de promover investigações que dessem conta não somente das sociedades ocidentais e modernas ou das sociedades africanas, mas do fenômeno social como um todo, numa constante cooperação interdisciplinar.

Tal empreendimento, que se apresentava à antropologia, outrora também se apresentou à filosofia, como destaca o autor logo na abertura do segundo capítulo, “o terreno do político”. Balandier chega a afirmar que filosofia política e antropologia da política “em suas ambições extremas, colimam atingir a própria essência do político sob a diversidade das formas que o tornam manifesto.” (BALANDIER: 1969: 24).

Montesquieu, segundo ele, foi o grande iniciador desta empreitada, de uma antropologia da política verdadeiramente científica, pois, através dos relatos de viajantes e outros materiais de segunda mão, trouxe para o debate, primeiramente, a questão da diversidade das formas políticas e, depois, a tentativa de construir comparações e tipologias. Assim, já no pensamento do século XVIII houve o que se poderia chamar de “revolução do método”. Ao invés de traçar postulados e normatizações, como o fazia a filosofia política, dizendo o que o político deveria ser, Montesquieu buscava, antes, a observação dos fatos, que se mostravam através de uma enorme diversidade de governos e de organizações políticas estatais e não estatais.

A antropologia da política começa a expor seus contornos no século XX, mais precisamente no início da década de 1920, priorizando as descrições das sociedades segmentárias, também chamadas de “sociedades de governo mínimo”, e mutantes (aquelas que estavam passando pelo processo de descolonização) em África, por meio do método etnográfico. Balandier chama esses antropólogos de “africanistas politistas”.

A partir disso, para ele, foi possível começar a esboçar algumas elaborações mais teóricas, confrontando sistemas de parentesco e de linhagens e outros sistemas que insinuavam a existência de formas políticas primitivas. Até então, o autor sugere que, para vários autores, as relações de parentesco excluía as relações políticas. Balandier aponta na direção contrária.

Longe de conceber o parentesco e o político como termos que se excluem mutuamente ou que se opõem um ao outro, a antropologia política revelou laços complexos existentes entre os dois sistemas e fundou a análise e a elaboração teórica de suas relações por ocasião das pesquisas de campo. (BALANDIER, 1969: 49).

Há um esforço para se demonstrar que as tipologias e classificações até então elaboradas eram insuficientes para dar conta das descontinuidades e das formas de expressão do político em sistemas que apontam, por sua vez, para a multiplicidade das organizações políticas; estas se confundindo com o próprio social e com os modelos estáticos que desprivilegiam o dinamismo que as caracterizam. Desse modo, sugere os estudos comparativos devem se limitar às microtipologias, de modo a aprofundar o conhecimento em relação a regiões mais localizadas antes de estabelecer inferências de caráter mais geral.

Para Balandier a noção de sistema aparece como um aspecto fundamental nesse sentido. O político se expressa por meio de um ou mais “sistemas” que fornecem a ele uma linguagem e uma forma, ou seja, um modo de organização das hierarquizações entre sujeitos e grupos que, por seu lado, podem não se apresentar de maneira unívoca (como no caso de sociedades que não se organizam através de desigualdades exageradas e bem diferenciadas), mas obedecendo a múltiplas funções, evocadas de acordo com as circunstâncias, que garantem condições mínimas para a existência de um governo.

Na ausência de uma autoridade política bem diferenciada, a preeminência, o prestígio e a influência resultam da conjugação dessas desigualdades mínimas. Na ausência de um poder político distinto, um poder político-religioso – de dominante religiosa – opera por intermédio de estruturas territoriais e das disposições de classes de idade. Não se pode definir esse poder apenas por tais estruturas, mas muito mais pelas relações desiguais em que se funda e pela dinâmica das oposições e conflitos que o põem de manifesto. (BALANDIER, 1969: 57).

O autor chama atenção, como já foi dito, para o risco de identificar o “político” com o Estado Moderno. Essa abordagem não reconhecera a diversidade das formas que o tornam manifesto. Nesse sentido, apreender como o “político” se manifesta, no âmbito das sociedades estatais, que nos são familiares, se mostraria um caminho problemático. Para ele, o Estado Moderno seria uma das manifestações históricas do político, portanto; e não uma referência teórico-conceitual capaz de determinar com precisão o objeto e adentrar, assim, a raiz do problema, a saber, desvelar a essência do “político” que subjaz as diferentes formas políticas que lhe conferem um contorno peculiar, haja vista que “a informação etnográfica revela grande diversidade de formas políticas ‘primitivas’” (BALANDIER, 1969: 25).

Na tentativa de desvencilhar as reflexões da antropologia da política do etnocentrismo das teorias políticas, Balandier se esforça para mostrar que não é possível enfrentar o problema de maneira unilateral, ou seja, tendo sempre como referência uma visão particularizada do que é o social, como seria o caso da nossa familiaridade com o Estado Moderno.

De que modo seria possível pensar o “político” em sociedades que institucionalizam o exercício do poder de uma maneira que não nos é familiar? Ou melhor: seria possível pensar o “político” nesses casos?

É interessante observar que a construção do objeto pelo autor passa pela maneira de perguntar sobre um determinado fenômeno. “Objeto” e “fenômeno” dizem respeito ao mesmo ponto?

Para alguns autores apontados por Balandier, o Estado seria o objeto de estudo por excelência do campo político. Mas, de acordo com o conteúdo do material etnográfico disponível, ele se pergunta até que ponto o fenômeno político não pode se estender para além desse objeto construído por esses outros pensadores, ampliando, assim, a percepção acerca de tal fenômeno e configurando de outra maneira a concepção a respeito de tal objeto. Por conta disso, como foi apontado, sugere a necessidade de um esforço interdisciplinar, uma *ciência do político*, que permita estudos comparativos entre as sociedades exóticas e as sociedades modernas.

O fenômeno político passaria a ser encarado não como mero aspecto formal ou totalidade absoluta do social, mas como algo *inerente* a ele.

As sociedades humanas produzem todas o político e são todas permeáveis ao fluido histórico. Pelas mesmas razões. (BALANDIER, 1969: 181).

Quais seriam essas “razões”? Para Balandier, o político se define pelas desigualdades e hierarquias, organizadas de maneira particular em cada sociedade. Desse modo, para ele, onde houver *relação entre desiguais, haverá o fenômeno político*.

Essas relações não se reduziriam tão somente ao âmbito das instituições, como o Estado (governante e governado) ou a família (pai e filho), mas às relações que estejam, direta ou indiretamente, permeadas pela vontade de um sobre algum(uns) outro(s), evidenciando, assim, as relações de poder e as hierarquias que envolvem toda comunidade política.

#### 4. Os atores políticos

Os soberanos são parentes, homólogos ou mediadores dos deuses. A comunidade dos atributos do poder e do sagrado revela o elo que sempre existiu entre eles, e que a história distendeu sem todavia rompê-lo jamais. O ensinamento dos historiadores se impõe com a força da evidência, desde o instante em que eles consideram os poderes superiores associados à pessoa real, os rituais e o cerimonial da investidura, os processos que mantêm a distância entre o rei e os súditos e, enfim, a expressão da legitimidade. [...] A sacralidade do poder afirma-se também na relação que une os súditos ao soberano: uma veneração ou uma submissão total, que a razão não justifica, um temor da desobediência, que tem o caráter de transgressão sacrílega. (BALANDIER, 1969: 93).

Balandier evidencia um laço de união entre aqueles que *exercem* o poder e as coisas sagradas, apontando para uma relação intrínseca entre religião e política. Entretanto, é importante chamar atenção para uma questão essencial, relacionada à compreensão deste ponto da argumentação. Mais do que aproximar política e religião, o autor aponta que o poder (assim como o sagrado) está acima de qualquer individualidade, inclusive do próprio “poderoso” (governante, chefe, etc.), que seria o detentor do poder político, ou seja, de um poder exercido em função de determinada organização social.

[...] o poder impõe sua própria lei aos que o possuem pois, do contrário, este opera em falso e destrói o que lhe compete preservar. [...] Se os chefes governam seus súditos, o poder governa seus depositários, porque encontra sua origem no campo do sagrado. (BALANDIER, 1969: 96-7).

Dessa maneira, ao destacar a “sacralidade do poder”, ele sugere que as ações de seus detentores bem como de seus subordinados se tornaria uma espécie de “agência passiva”, visto que não perdem a capacidade de agir, mas as têm circunscritas dentro dos limites de determinadas hierarquizações. Tais hierarquizações são produto de uma imagem representativa que transcende as assimetrias das relações concretas.

Em outras palavras, os indivíduos e os grupos particulares adquirem o sentimento de pertencimento a algo inviolável porque é “bom”, algo mesmo sagrado, que por não poder ser combatido, acaba por ser percebido como algo “natural”, embora seja uma construção de conformidade, empreendida constantemente pelos atores políticos. Tal conformidade é produto de uma idealização à qual até os detentores do poder acabam por se submeter. Nesse sentido, os atores políticos precisariam necessariamente se apresentar de maneira inofensiva àqueles que estão sob seu comando.

De acordo com essa ótica, portanto, a violência, ou a utilização da força física, seria o modo menos eficaz de exercício do poder, ou seja, quanto mais o governante se mostrar ingênuo, maior a possibilidade de seu governo se tornar legítimo.

Por intermédio [do poder], a sociedade é apreendida como unidade - a organização política introduz o verdadeiro princípio totalizador -, ordem e permanência. Ela é apreendida como forma idealizada, como garantia de segurança coletiva e puro reflexo do costume ou da lei; posta à prova sob o aspecto de valor supremo e coativo, torna-se, assim, a materialização de uma transcendência que se impõe aos indivíduos e aos grupos particulares. (BALANDIER, 1969: 38).

Essa “unidade” ou “princípio totalizador” aparece na ideia de que “o poder está sempre a serviço de uma estrutura social que não se pode manter somente pela intervenção do ‘costume’ ou da lei, por uma espécie de conformidade automática às regras.” (BALANDIER, 1969: 35). Ele afirma textualmente esse “serviço” do poder. Mas qual seria esse “serviço” que o “poder” presta à determinada “estrutura social”? O que o diferencia do “costume” ou da “lei”?

*O poder está a serviço do “bom funcionamento” de toda sociedade.* Ele se diferencia do “costume” ou da “lei” por conta de sua elevada capacidade de coerção e pela *necessidade de que um tipo particular de sujeito o exerça*. Não basta ao social que um poder seja postulado pelos

costumes da coletividade ou pelas leis morais ou jurídicas. O poder precisa ser constantemente reafirmado como uma necessidade a qual não se pode abrir mão, devido à vulnerabilidade intrínseca a toda sociedade. Assim, ele precisa ser exercido pelos atores políticos. Eles dissimulam os conflitos e as hierarquias a fim de que os sujeitos que estão sob seu comando percebam os interesses deles como se fossem os seus próprios.

Todavia, eles também precisariam ser percebidos como “seres diferenciados”, de modo que adquiram certas responsabilidades, mas também certas vantagens, numa relação muito delicada entre o ator e seu papel. Tal relação se estabelece através dos rituais de investidura (sempre alicerçados no sagrado), que os transforma em verdadeiros atores políticos.

O cargo (ou função) encerra necessariamente elementos cerimoniais e rituais que, por ‘um processo deliberado e solene’, permitem ascender a ele e adquirir ‘nova identidade social’. Estabelece-se entre o cargo e seu possuidor uma relação complexa: se o primeiro permanece vago, a ordem social pareceria ameaçada; se o segundo não se conformasse às obrigações e interditos impostos pelo cargo – conservando apenas os privilégios que ele encerra -, o risco seria o mesmo. O cargo não tem apenas um aspecto técnico, tem também um caráter moral e/ou religioso, que se acha evidentemente acentuado nos casos de funções político-rituais. (BALANDIER, 1969: 83).

Além do prestígio, eles possuem responsabilidades e obrigações específicas: são responsáveis pela construção e reconstrução constante de uma ordem capaz de gerar nos indivíduos a sensação de segurança e de prosperidade. Eis o preço a ser pago: toda sociedade exige deles a força necessária para que as coisas pareçam estar homogêneas, para que as tensões e os conflitos sejam aceitáveis, as hierarquizações controladas dentro de seus próprios limites e as desigualdades legitimadas como “coisas naturais”.

## Conclusão

Na primeira parte do nosso trabalho, tentamos situar minimamente o contexto através do qual Balandier está inserido e as questões que o instigam. Em seguida, procuramos apontar sua postura crítica diante do conhecimento oferecido pela antropologia até sua época.

A partir disso, o autor propõe que o fenômeno político se relaciona diretamente com o campo da *ação humana em sua concretude*, do que o social *é, da sua dinâmica*. Para ele, o poder, por outro lado, se referiria à *representação* deste mesmo social, do que ele *parece, do seu vir a ser*. Tal representação é uma construção empreendida por determinados sujeitos. Nesse sentido, o poder (essa força que constrói a noção de totalidade) precisa ser *exercido* por indivíduos a que chamamos de “atores políticos”. Ao ser exercido por esses “atores políticos”, o poder passaria a ser compreendido então como poder político.

Balandier evidencia uma compreensão peculiar do que é o social: toda sociedade se constrói no e pelo *conflito, pelas assimetrias que lhe são inerentes*. É graças às permanentes tensões que os sistemas sociais ganham vida e movimento. Ambos os conceitos que abordamos (“político” e “poder”) possuem certo grau de *mobilidade*: um não existe sem o outro, pois são produto de um grande teatro, do jogo da ordem e da desordem, da conformidade e da contestação.

Ao considerar o objetivo central da antropologia da política como o mesmo da filosofia política, Balandier parece indicar o político não como é um dado “puro” da realidade social, mas (também!) como uma construção do pesquisador. Nesse sentido, considera o conhecimento acerca deste fenômeno como um conhecimento interessado, que implica alguma medida de subjetividade, de um olhar interessado; e não como neutralidade dada no e pelo próprio real, o que não pareceria evidente se nos atentássemos apenas para seu argumento central, de que o político é mesmo inerente ao social. Esse “social” deve ser, portanto, uma construção; e uma construção essencialmente política. Tal construção só parece possível através de uma dimensão especulativa ou imaginativa, por meio da qual os atores políticos investem em representações capazes de ocultar essas fissuras.

Desse modo, fica evidente que, mais do que simplesmente criticar as imprecisões no que diz respeito ao termo “político”, Balandier procura ultrapassar as visões racionalizantes e dicotomizadas do social: sem política/com política, sem Estado/com Estado. No esforço de *preparar uma maneira de olhar* capaz de dar conta tanto da essência (das desigualdades e hierarquias inerentes aos sistemas políticos) quanto das aparências (que aparecem como “formas políticas”) do fenômeno político, Balandier parece sugerir dois movimentos interdependentes: um voltado ao âmbito das relações concretas e outro mais abstrativo ou generalizante, num constante diálogo entre o particular e o geral. (Lewellen, 1992).

Desse duplo movimento de pensamento o autor procura construir sua abordagem. Esse é um ponto fundamental para a compreensão da teoria e, conseqüentemente, dos conceitos que a envolvem. Suas críticas dizem respeito, sobretudo, à maneira em que os antropólogos da política, principalmente os ingleses, abordaram a problemática das relações de mando e obediência. Eles não teriam percebido essa ligação intrínseca entre as “formas políticas” e sua “essência sagrada”, ou seja, as desigualdades naturalizadas pelo jogo da ordem e da desordem.

Contudo, a perspectiva balandieriana parece carregar certa tendência “maximalista” (BALANDIER, 1969), no sentido de perceber que *toda sociedade* se constrói, em alguma medida, por relações assimétricas. Ele afirma textualmente que “[...] uma sociedade perfeitamente homogênea, em que as relações recíprocas entre os indivíduos e os grupos eliminassem toda oposição e toda cisão, parece ser *impossível*.” Tal raciocínio aponta que, para Balandier, toda sociedade é, em alguma medida, desigual. “Assimetria” aparece, portanto, como sinônimo de “desigualdade”. Mas cada sociedade “reage”, por meio das estratégias empreendidas pelos seus atores políticos, de maneira específica às relações assimétricas, às desigualdades, que lhe são próprias.

O “poder”, por sua vez, aparece como necessidade, na medida em que forja um consentimento que não aparece como coerção direta, mas como exaltação de uma unidade idealizada, que se apoia no sagrado. Ora, parece um truque: uma coerção que não é percebida pelos sujeitos como tal, implicando, assim, em certo desconhecimento em relação aos seus mecanismos de atuação; poder-se-ia dizer, uma ocultação.

As questões que o autor enfrenta não se entregam sem enormes dificuldades, sem exigir um elevado grau de abstração na construção dos conceitos centrais (“político” e “poder”), que, como tentamos demonstrar, são interdependentes, pois, segundo Balandier, aparecem como dimensões de um mesmo fenômeno, a saber, o fenômeno social.

Assim, nossa leitura aponta um autor que chama atenção para a necessidade em se ter clareza no que se refere ao objeto de investigação. A pesquisa em antropologia exigiria, portanto, *precisão* em relação ao que será observado/estudado pelo pesquisador, seja empírica ou teoricamente. Sem essa definição clara, a pesquisa tenderia ou às tautologias ou às tentativas frustradas de avançar o pensamento científico, por meio de um conhecimento que não sabe aonde quer chegar. Nesse sentido, pressupõe-se uma problematização posta de maneira adequada, de modo a garantir um caminho preciso, que deve ser trilhado no fazer da pesquisa em antropologia e no fazer das ciências humanas de maneira geral. 🌀

## NOTAS

\*João Gabriel Figueiredo é aluno do curso de bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Alfenas.

[1] O objetivo deste trabalho não é discutir sobre as implicações dos termos “antropologia política” e “antropologia da política”; adotamos aqui “antropologia da política”, embora Balandier utilize o termo “antropologia política”. Àqueles que quiserem se aprofundar nessa discussão, há vários artigos que abordam o assunto. (PALMEIRA, 1998; KUSCHNIR, 2007).

## REFERÊNCIAS

- BALANDIER, G. **Antropologia política**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Antropo-lógicas**. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- \_\_\_\_\_. **As dinâmicas sociais: sentido e poder**. São Paulo, Rio de Janeiro: Difel, Difusão Editorial S.A., 1976.
- \_\_\_\_\_. **O poder em cena**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BEZERRA, M. O. **Corrupção: um estudo sobre poder público e relações pessoais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- CAVALCANTI, M. L. **Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.
- CHAVES, C. de A. **A marcha nacional dos sem-terra: um estudo etnográfico**. Rio de Janeiro: — Núcleo de Antropologia da Política, 1998.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- \_\_\_\_\_. **A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1998.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. São Paulo: Relógio D’água, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Instintos e instituições**. In: Dossier Deleuze. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

- FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. **African political systems**. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GLUCKMAN, M. **Rituais de rebelião no sudeste da África**. Brasília: Editora da UNB, 1974.
- KUSCHNIR, K. **Antropologia e política**. São Paulo: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.22, n.64, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Política e sociabilidade: um estudo de antropologia social**. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1998.
- LEACH, E. R. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.
- LEWELLEN, T. **Political anthropology: an introduction**. Westport/Londres: Bergin & Garvey, 1992.
- MALINOWSKI, B. **Os argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril, 1978.
- PALMEIRA, Moacir. **Política, facção e compromisso: alguns significados do voto**. Salvador: Encontro de Ciências Sociais do Nordeste, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Uma antropologia da política: rituais, representações e violência**. Rio de Janeiro: — Núcleo de Antropologia da Política, 1998.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 2013.

Recebido em 21/08/2014

Aprovado em 15/10/2015

# AVALIAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS INDÍGENAS: NOVOS ELEMENTOS, NOVAS ESTRATÉGIAS

EVALUATION OF INDIGENOUS PUBLIC POLICY: NEW ELEMENTS, NEW STRATEGIES

*Fillipi Lúcio Nascimento da Silva\**

**Cite este artigo:** SILVA, Fillipi Lúcio Nascimento da. Avaliação de Políticas Públicas Indígenas: Novos elementos, novas estratégias. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p.58-76, 27 de março. 2016. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 27 de março de 2016.

**Resumo:** Esse artigo é fruto de uma breve pesquisa realizada no Chile, com diretores e agentes da CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena). Trata-se de uma discussão teórica em torno das políticas públicas indígenas, seus principais desafios, a apresentação de um modelo de avaliação intercultural e intersetorial de implementação dessas políticas e, finalmente, as conclusões e implicações para a agenda de investigação.

**Palavras-chave:** Políticas públicas indígenas, Interculturalidade, Integração social.

**Abstract:** This article is the result of a brief research in Chile with directors and officers of CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena). It is a theoretical discussion on indigenous public policy, its main challenges, the presentation of a model of intercultural and intersectoral assessment of implementation of these policies and, finally, the conclusions and implications for the research agenda.

**Keywords:** Indigenous public policy, Interculturalism, social integration.

Ultimamente, grande importância tem sido atribuída ao fenômeno multicultural que vem se reproduzindo nas sociedades, especialmente pelos efeitos que produz nas esferas política, econômica e social, e pelas necessidades de ação que impõe aos diferentes atores no interior dessas esferas, principalmente à administração pública, como meio para implementação de políticas públicas.

A realidade que enfrentam os povos indígenas na atualidade, marcada em grande medida por situações de pobreza e marginalização, fez surgir uma série de demandas que os transformaram em sujeitos específicos da ação do Estado, que por sua vez, desenha e aplica planos e programas capazes de amenizar, em alguma medida, a situação que aflige àqueles.

Para autores como HOPENHAY e BELLO (2001), o “tema indígena” tem marcado presença nos debates políticos, ganhado reconhecimento na opinião pública, ressonância nos debates

internacionais e mais tradição na investigação social, uma vez considerada a clara diferenciação destes povos em relação ao conjunto da sociedade, visto que suas formas de organização os tornam atores sociais mais definidos no debate político e no cenário público em geral.

As ações empreendidas pelo Estado, através de suas políticas, planos e programas, não são questões de menor relevância. Como aponta VALDÉS (2000), a situação socioeconômica negativa desses povos viu-se, em muitos casos, agravada por políticas sistemáticas que não levavam em consideração suas reais necessidades e/ou por ações governamentais “sem identidade”. Para MAÍZ (2004), a maioria desses povos foi incorporada marginal e precariamente aos projetos nacionais, em ações que combinam injustiça cultural e material.

Em estudo, HALL e PATRINOS (2004) mostram que o fato de ser indígena aumenta as probabilidades de um indivíduo de ser pobre. Controlando os fatores básicos que estão associados à pobreza, como a idade, a educação, a situação laboral e a região dentro de um país, ser de origem indígena ainda aumenta, de forma significativa, as probabilidades que um indivíduo tem de ser pobre.

Portanto, dificilmente o desenvolvimento dos povos indígenas pode recair sobre uma única instância de governo. Ele requer uma ação integrada de diferentes órgãos e institutos e o envolvimento destes sobre as condições de vida daqueles povos, seus setores produtivos, patrimoniais, educacionais, salutar, dentre outros. A transversalidade da temática indígena através da ação conjunta dos diferentes organismos da administração pública supõe identificar funções, instâncias e mecanismos de coordenação de diversos setores e agências estatais cujas políticas e ações programáticas têm incidência sobre as realidades e sobre a situação dos povos indígenas.

No caso chileno, a CONADI é o organismo criado pela Lei 19.253 para promover, coordenar e executar as ações do Estado em favor do desenvolvimento integral das comunidades indígenas no âmbito econômico, social e cultural, bem como de impulsionar sua participação na vida nacional.

A aplicação de boa parte das políticas públicas orientadas aos povos indígenas é de responsabilidade dos serviços ou ministérios de assistência social, ou seja, institutos cujo foco de atenção não são, aprioristicamente, os povos indígenas (na verdade estes constituem uma parcela de seus usuários), e por isso a possibilidade de controlar e avaliar intersetorial e interculturalmente se torna complexa.

Sob tais aspectos, é preciso conscientizar as organizações públicas acerca dos benefícios de incorporar a interculturalidade como um elemento chave na elaboração de políticas públicas, aplicação e avaliação de seus resultados, a curto, médio e longo prazo. Para isso, mais do que nunca, cabe à administração pública adquirir e manejar conteúdos teóricos e metodológicos que facilitem a identificação de novas áreas de ação intercultural assim como a implementação de práticas concretas de intervenção em comunidades diferenciadas culturalmente, que contribuam no resgate, promoção e desenvolvimento de suas culturas e de seu patrimônio (KLIKSBURG, 2004).

Da mesma forma, é necessário à administração pública tomar outros novos elementos em suas avaliações com o objetivo de favorecer a adequada valorização de seus resultados. Ou seja, devem-se considerar variáveis culturais, sociais, políticas, territoriais, entre outras. A possibilidade de incorporar novas abordagens e enfoques à avaliação das políticas públicas indígenas não só contribui no sentido de enriquecer os resultados, mas também no sentido de posicionar estes povos como sujeitos iguais em sua relação com o Estado ou com os outros atores sociais.

## **5. Métodos e dados**

Se tratando de um estudo de caráter exploratório-propositivo, que não pretende confirmar hipóteses, mas, antes, construir um conhecimento a partir de um modelo proposto que se converte em guia principal para as indagações, nos fundamentamos naquilo que é argumentado por YIN (1994), que assinala que dada estratégia de pesquisa é adequada quando a pergunta que a norteia indaga “como” ou “por que”, quando o pesquisador tem pouco controle sobre os eventos e quando o foco da pesquisa é um fenômeno contemporâneo da vida real.

Como técnica de coleta de dados utilizamos principalmente as entrevistas em profundidade, que foram realizadas entre abril e maio de 2014, com 20 atores-chaves, que desempenham (ou desempenham) diferentes funções, questionando diversos elementos relacionados à política, seus atores, os valores e posições no jogo. A identificação dos entrevistados se realizou seguindo os critérios de amostragem teórica (orientado a coletar informações necessárias para estabelecer comparações de atores, eventos, atividades relevantes e categorias analíticas) e saturação teórica (que evita coletar informações que não agregam valor ao exame de alguma categoria analítica) (VALLES, 2007). As entrevistas foram concedidas assegurado o anonimato dos entrevistados. A eles foram aplicadas identificações relativas à sua função, sem nenhum tipo de referência ao gênero.

A análise dos conteúdos das ditas entrevistas foi feita utilizando a “teoria fundada” da qual uma análise individual e transversal das categorias definidas desde os pólos temáticos permite estabelecer explicações e relações dos diferentes aspectos do fenômeno estudado (STRAUSS e CORBIN, 1990).

## **6. Povos indígenas e a formulação de políticas públicas: uma contextualização**

Os povos indígenas são objeto de políticas públicas desde o nascimento dos Estados-Nações, onde os governos impulsionaram uma série de estratégias integradoras, privilegiando valores e princípios que buscavam consolidar a visão ocidental de desenvolvimento. Isto não significou pluralismo nem consideração das diferenças (TUHIWAI, 2008), sendo os povos indígenas incorporados de forma marginal e precária aos projetos nacionais (MAÍZ, 2004).

Esta situação concentrou a atenção dos especialistas por descrever e compreender as consequências das políticas públicas e as principais falências que estas apresentaram para dar conta de uma realidade cuja complexidade supera, em grande medida, os modelos ou marcos analíticos existentes. Em termos gerais, as críticas às políticas públicas indígenas se relacionam com a imposição de valores das “culturas dominantes”, a falta de espaços de participação

efetivos, a subvalorização de fatores relevantes na cosmovisão indígena, a pouca flexibilidade em torno da incorporação de novas temáticas, a racionalidade preponderante nos enfoques, entre outros (FONSECA, 2001; PEYSER, 2003; HALL e PATRINOS, 2004).

Mas apesar do crescente interesse nos povos indígenas e suas demandas, são poucos os estudos que permitem evidenciar as falências no processo de formulação das políticas públicas voltadas àquele público. A maioria dos trabalhos se dedica em aspectos substantivos ou de resultados da política mais que no processo mesmo de formulação, deixando de lado o estudo dos fatos e circunstâncias que deram origem ao surgimento desta política pública (ALKIRE, 2005; PIRTTIJARVI, 1999; NARAYAN, 1997; MEENTZEN, 2007).

Embora estes estudos, dentre vários outros, tenham evidenciado elementos valiosos para avançar na compreensão do desenvolvimento das políticas públicas indígenas, uma questão que requer aprofundamento é o que faz com que, em certos aspectos e não outros, surjam intervenções na política pública. É preciso um marco de análise que considere não só as reclamações e demandas dos povos indígenas (que ao longo da história estiveram vinculadas ao território e ao exercício de seus direitos), mas também os interesses e valores que diferentes atores, com parcelas diferenciadas de poder, tentaram colocar na agenda de decisões políticas. É também importante considerar o contexto e a temporalidade em que se segue o processo de formulação da política como marco para compreender por que algumas alternativas foram privilegiadas em detrimento de outras.

Um enfoque interessante é o denominado “coligações” ou “alianças promotoras” de SABATIER (1995) e SABATIER e JENKINS-SMITH (1999), do qual se entende que as mudanças nas políticas públicas são produtos dos conflitos entre as coligações ou grupos que se especializam em um tema, o que ocorre no interior dos denominados “subsistemas das políticas”. Dentro destes subsistemas os participantes buscam, de forma regular, ascender e influir na definição de problemas no debate público e na tomada de decisões (SABATIER e JENKINS-SMITH, 1999).

Para defender suas posições, estas coligações se especializam em uma área ou tema, compartilham um conjunto de crenças, comprometem-se a coordenar suas ações em tempos significativos e buscam promover seus interesses no interior de cada subsistema. Dessa forma, as políticas públicas podem ser entendidas como sistemas de crenças que articulam os mecanismos para alcançar determinados objetivos, as visões sobre as soluções possíveis, as prioridades, entre outros aspectos (OLAVARRÍA, 2010).

Estes sistemas de crenças, por sua vez, se organizam em três níveis: a) crenças profundas ontológicas e normativas básicas; b) crenças profundas da política em questão, prioridades valorativas, percepções gerais acerca da magnitude e; c) crenças secundárias, diversas concepções que podem se alterar (SABATIER e JENKINS-SMITH, 1999).

Portanto, em cada coligação promotora minoritária é possível identificar um sistema de crenças próprio, que pode diferir dos sistemas de crenças da coligação dominante em maior ou menor

medida (CRUZ RUBIO, 2010). Quando surgem conflitos entre as coligações ou estruturas de crenças surge um intermediador que objetiva alcançar um compromisso razoável para permitir a aprovação de uma política.

Um aspecto relevante conduzido por este enfoque diz respeito aos recursos apropriados pelas coligações para influir no processo político e nas políticas públicas que, no caso dos povos indígenas, são substantivos. Estes recursos são:

1) A autoridade formal para a tomada de decisões: onde a possibilidade de contar com membros em posições-chave e com autoridade para decidir é fundamental no êxito da coligação. Dessa forma se buscarão aliados nestas posições para influir na formulação da política.

2) A opinião pública: onde o apoio de diferentes setores da sociedade pode ser um fator relevante para ganhar apoios políticos e influir sobre os atores-chave (SABATIER e WEIBLE, 2007).

3) A informação: especialmente para identificar a magnitude e o tipo de problemas implicados, assim como as consequências de desatender os ditos problemas. Trata-se de uma estratégia importante para persuadir, convencer e somar a outros atores que podem incidir no êxito da coligação.

4) Mobilização social: onde as demonstrações públicas de apoio através de diferentes mecanismos servem como um recurso importante para dar conta do apoio que desperta a posição da coligação.

5) Recursos financeiros: onde o dinheiro pode servir como meio para ascender a outros recursos e visibilizar melhor a posição da coligação.

6) liderança: para demonstrar solidez e coesão da coligação assim como despertar maiores apoios.

Entretanto, a análise da política indígena requer outros elementos que permitam compreender de melhor forma o conflito de interesses e valores entre culturas distintas, onde foram as culturas dominantes que determinaram os conteúdos das alternativas e decisões, desvalorizando as visões sustentadas na cosmovisão destes povos (KYMLICKA, 2007). As sociedades dominantes definiram os parâmetros, conteúdos e alcances com respeito àquilo que se deve discutir, aquilo que deve ser considerado dentro da política e que valores não serão submetidos à negociação.

Portanto é necessário um modelo que indague estes elementos e que tente confrontar as posturas e imaginários das coligações para além do discurso oficial. E, da mesma forma, seja capaz de considerar as falências das decisões que não só contribuíram na manutenção da desigualdade social dos povos indígenas, mas que também deixaram intactas as estruturas sociais e institucionais que constroem, reproduzem e mantêm estas desigualdades.

Este modelo será aplicado a um caso particular de formulação de política pública indígena no Chile, marcado por um contexto temporal específico que aporta a presença de uma mesma coligação em quatro períodos do governo (1994-2010) e sujeito a condições de ambiguidade particulares, de onde se procura consolidar um projeto democrático que contradiz, em alguns pontos, a própria visão dos povos indígenas com respeito ao seu desenvolvimento.

## 7. Fatos do processo de formulação da política indígena no Chile

Ao longo dos *Gobiernos de la Concertación*, no Chile, é possível perceber quatro etapas do processo de formulação da política indígena: sua formalização inicial na Lei 19.253; a evidenciação das discrepâncias entre as coligações; a instalação do subsistema e o conflito de interesses; e o ressurgimento e a decadência da política.

### 6.1 Antecedentes da política indígena

KINGDOM (1995) utiliza o conceito de “sopa primitiva” para se referir ao processo de circulação de idéias sobre certos aspectos de uma política pública em diferentes grupos interessados no surgimento da política indígena. No caso desta, o surgimento do subsistema é de longa data, remontando-se à origem do Estado chileno, sendo um ponto de ruptura importante sobre a redução do território indígena durante o governo militar a partir da Lei 2.568. Como reação a este tipo de medida, desde os anos 1980, se vinha configurando um movimento indígena organizado em torno dos elementos culturais e identitários que buscariam estratégias para avançar sobre as demandas de caráter político. Estes conseguiram captar a atenção dos partidos políticos que disputavam entre si o poder nas próximas eleições que marcariam o regresso à democracia.

Estas organizações se agruparam em torno do *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*, buscando relevar seu papel como povos diferenciados e converterem-se em atores com capacidade de incidir nas decisões de política que se implementariam num futuro governo democrático. Esperavam canalizar assim suas demandas, vinculadas principalmente à restituição dos territórios ancestrais e ao reconhecimento de direitos políticos, embora contassem com poucos recursos para se ingressarem efetivamente na dita agenda.

A força eleitoral desta coligação captou a atenção dos partidos políticos da *Concertación*, que viram a oportunidade de obter apoio político em troca da formalização de uma política. Existia uma visão em torno dos termos dessa política e os alcances reais que podia ter em virtude do modelo de Estado-Nação imperante no Chile. Entendiam que a não consideração destes povos poderia desestabilizar a agenda democrática em construção (ENREVISTA COM DIRIGENTE INDÍGENA, 2014). Portanto, os povos indígenas eram vistos como atores necessários para favorecer uma transição para a democracia mais que para estabelecer uma relação multicultural entre eles.

Como uma forma de conciliar acordos básicos entre os sistemas de crenças de ambas as coligações, durante a campanha presidencial se formalizou um primeiro acordo denominado *Auerdo de Nueva Imperial*, que fixava os parâmetros que deviam ser considerados em uma

possível política indígena, fortemente influenciado pelas demandas desses povos: a) a recuperação de terras para que fossem usadas pelas comunidades indígenas; b) o reconhecimento dos direitos econômicos, sociais e culturais fundamentais através do reconhecimento constitucional dos povos indígenas; c) a ratificação do Convênio de nº 169 sobre os povos indígenas e tribais da Organização Internacional do Trabalho; d) a criação de uma nova institucionalidade pública para o tratamento dos assuntos indígenas.

## 6.2 A formulação da política e divergências

As eleições presidenciais de 1989 deram o triunfo a Patricio Aylwin Azócar, dando início ao primeiro período do *Gobierno de la Concertación* (1990-1994). De acordo com os pontos assumidos na campanha de Azócar, a política indígena de fato se converteu em um ponto importante da agenda. Seguindo os termos do *Acuerdo de Nueva Imperial*, em 27 de maio de 1990 foi criada a *Comisión Especial de Pueblos Indígenas* (CEPI), cuja função seria assessorar o Presidente na determinação das políticas de governo com referência nos grupos étnicos indígenas que integram a sociedade chilena. Assim, o executivo definiu a forma e os mecanismos que se utilizaria para chegar aos acordos em torno da política indígena (HUENCHO, GAMBÍA e YÁÑEZ, 2010).

Entretanto, entre os povos indígenas, não existia concordância sobre a representatividade da CEPI. Isto porque os mecanismos mediante os quais foram designados os representantes daqueles povos haviam sido definidos pelo próprio governo sem respeitar seus sistemas de crenças. Com isso surgiram propostas de alguns setores indígenas para que a CEPI atuasse como comissão executiva do conselho nacional dos povos indígenas, atuando a primeira como órgão resolutivo e a segunda como ente executivo das decisões eleitas. Com isso esperavam assegurar uma real participação e representação nos processos sociais e políticos que a nova situação representava.

A nova proposta não conseguiu avançar dado o surgimento de novas coligações que tentaram radicalizar suas posturas. Entre elas, o *Consejo de Todas las Tierras*, que se constituiu como referência dentro dos movimentos indígenas, na época em que atuava como opositor do governo e do projeto de lei que a CEPI elaboraria. O *Consejo* percebia a necessidade de avançar para uma maior autonomia política, territorial e um maior reconhecimento dos direitos políticos que não estavam sendo considerados na discussão. Seu líder, Aucán Huilcamán, adquiriu importante visibilidade nacional e internacional (ENREVISTA COM DIRIGENTE INDÍGENA, 2014).

Outra coligação importante era aquela formada pelos grupos empresariais que tinham investimentos em zonas reivindicadas como territórios ancestrais pelos povos indígenas, e que viam na Lei a redução de suas possibilidades de investimento ou a ameaça de sua permanência na região. Em meio às pressões, a Lei 19.253 (ou lei indígena) foi promulgada em 5 de outubro de 1993, gerando insatisfação em um amplo setor dos povos indígenas por não considerar aspectos estratégicos, deixando em evidência sua incapacidade em pressionar a agenda de governo. A lei criava a *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*, a CONADI, entidade

encarregada de coordenar a política indígena do governo (não as demandas dos povos indígenas), embora as faculdades que lhes tivessem sido outorgadas e o reconhecimento dos direitos políticos fossem escassos (HUENCHO, GAMBÍA e YÁÑEZ, 2010).

### 6.3 O início dos confrontos

A promulgação da Lei 19.253 permitiu formalizar o subsistema da política indígena, embora com debilidades do ponto de vista da coligação dos povos indígenas, que denunciavam a despreocupação dos coligados políticos com a manutenção de suas demandas. Do outro lado, mostrava-se cada vez mais evidente a afinidade entre as associações empresariais e os dirigentes políticos, especialmente ao se iniciar o segundo governo da *Concertación*, com Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000) (HUENCHO, GAMBÍA e YÁÑEZ, 2010).

Para o presidente a temática indígena não tinha maior relevância. Entendia-se que a existência da lei indígena era suficiente para responder as demandas crescentes destes povos e que a CONADI deveria ser, através de mecanismos institucionais, a encarregada de dar vazão àquelas demandas (ENREVISTA COM DIRIGENTE INDÍGENA, 2014). A prioridade do governo estava na consolidação do modelo de desenvolvimento econômico sobre a base da atração de capital estrangeiro e o aumento da taxa de crescimento (assinalado como um dos seis eixos de ação para o período) com uma forte ênfase no fomento de grandes obras de infraestrutura.

Ante a judicialização do conflito surgiram vozes dissidentes que recalavam o dever do Estado em defender os povos indígenas da agressão que recebiam por parte das empresas privadas. Entretanto, este fato por si só não foi suficiente para que o executivo incorporasse a política indígena em sua agenda. Do outro lado, o avanço no plano modernizador do governo seguia fortemente em um dos projetos de infraestrutura mais polêmicos dos últimos tempos: a construção, em território Pehuenche, da central hidrelétrica Ralco, da empresa ENDESA S.A., de capital espanhol, que formaria parte de um complexo de seis represas que vinham sendo construídas desde 1990 (quando no Chile não existia nem a lei indígena nem o marco regulatório ambiental).

O cenário era complexo no final deste período do governo, com uma forte crise de confiança entre as coligações e onde, novamente, aquela representada pelas organizações indígenas se via minada ante os recursos das outras com maior capacidade financeira e política. Seria o governo seguinte da *Concertación*, com o presidente Ricardo Lagos Escobar (2000-2006) que decidiria incorporar a reformulação da política indígena no programa de governo para estabelecer um novo tratado para os povos indígenas. Este novo tratado esperava imitar o alcance do *Acuerdo de Nueva Imperial*, considerando que a realidade da sociedade chilena e dos próprios povos indígenas havia mudado pelo que se fazia necessário identificar novos focos de ação para uma política que desse conta dessa mesma realidade (ENREVISTA COM DIRIGENTE INDÍGENA, 2014).

### 6.4 Ressurgimento e decadência da política indígena

Para além do discurso, uma das principais preocupações do executivo era manter o controle da discussão entre as diferentes coligações e especialmente tentar neutralizar aquela que diferia majoritariamente do esquema de valores e crenças defendidos pelo próprio governo. Era preciso buscar uma estratégia que permitisse discutir o conteúdo deste “novo tratado” sem por em risco a unidade e a estabilidade do modelo de Estado-Nação chileno (HUENCHO, GAMBÍA e YÁÑEZ, 2010).

A principal opção foi a criação de uma comissão mista de discussão que obrigasse as distintas coligações (sendo os povos indígenas uma delas) a negociar suas posturas e de onde o resultado da política se “legitimaria” por esta via. Assim, em 19 de janeiro de 2001 se constituiu a denominada *Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato para los Pueblos Indígenas*, encarregada de diversas funções referentes à política, história, cultura, necessidades, reivindicações e reconhecimento dos povos originários. Seu objetivo último foi a redação de um informe que consignaria a relação entre os povos indígenas e o Estado. A *Comisión* era constituída por 25 membros e entre eles representantes do mundo indígena, empresarial, política, acadêmico e eclesiástico.

As principais divergências da *Comisión* se fizeram visíveis no momento de entregar o informe final (em 28 de outubro de 2003), onde alguns de seus integrantes não quiseram subscrevê-lo. Entre eles o mesmo Aucán Huilcamán que, junto com Galvarino Raimán, qualificavam o informe de “colonialista”, recomendando a geração de mecanismos de reparação para a restituição das terras usurpadas, e criticando a falta de participação ampla de organizações tradicionais indígenas. Estas posturas, ancoradas em um forte sistema de crenças, colidiam com as de outros setores como as do economista Felipe Larraín, que denunciava um enfoque inclinado de uma realidade que é por si complexa, como a caracterização negativa que o texto assinava aos processos de urbanização, assalariamento e educação, além de carecer uma adequada contextualização da realidade latino-americana na época.

As possibilidades de diálogo se viam cada vez mais distantes e as coligações dos povos indígenas cada vez mais prejudicadas, não somente pelas limitações da política pública, mas também por não conseguirem permear a agenda para as temáticas defendidas em seus sistemas de crenças. Os únicos que seguiram perdendo foram os indígenas e não havia nada que justificasse uma política tão desastrosa em termos de seus resultados que não seja uma ação premeditada de discriminação e destruição. Uma estratégia irresponsável em termos da obrigação de governabilidade que têm para com o país (ENREVISTA COM ACADÊMICO, 2014).

Nos anos finais do governo Escobar a situação seguia complexa. Não foram perceptíveis mudanças de fundo na política nem um real posicionamento das demandas indígenas. Dentro do subsistema da política indígena, o executivo e alguns setores próximos as suas posturas eram os que seguiam definindo a agenda. Ao começar o novo período presidencial com Michele Bachelet (2006-2010) a política indígena do “novo tratado” mantinha-se irrelevante e incentivava entre os setores indígenas a desconfiança. E fez jus.

Ao longo do governo Bachelet, as decisões tomadas pelo executivo realçaram as fissuras da política indígena (a aplicação da lei antiterrorismo vinculada às penas de quatro dirigentes Mapuche; a repressão violenta sobre as mobilizações indígenas, com a morte de dois Pehuenche; a concessão de terras indígenas às empresas, quebrando os dispositivos instituídos pela lei indígena), fechando um ciclo que demonstraria a incapacidade de quatro governos em responder a uma problemática de longa data; isentos da vontade política necessária para o impulso das mudanças de fundo, que não só avançam em termos de reconhecimento jurídico mas também de transformações sociais que incluem de forma legítima aqueles que defendem seus direitos de serem tratados de forma respeitosa na diferença (HUENCHO, GAMBÍA e YÁÑEZ, 2010).

Nos processos de formulação de políticas públicas o confronto de interesses se constitui um fato de análise importante: a luta pelo poder em função de culturas diferentes, recursos disponíveis, conteúdo das relações de reciprocidade, a subjacente dívida histórica com os povos indígenas, serão fatores que afetarão e complexificarão a busca de soluções pertinentes. Segundo alguns estudos, a falta de uma real participação política ou a existência de alternativas eficazes para exercer influência sobre as decisões que lhes preocupam, junto com o acesso real ao processo de formulação da política pública, são elementos que ainda permanecem sem resposta (HALL e PATRINOS, 2004).

## **8. Elementos da avaliação das políticas públicas indígenas**

A gestão interorganizacional se constitui numa variável analítica fundamental para tentar dimensionar e avaliar os resultados no desenho e no funcionamento das redes de gestão, que envolvem não somente a participação das organizações, mas também incorporam a variável intercultural como foco da relação onde o que se pretende é promover a adequação dos instrumentos e práticas dos órgãos públicos às necessidades e demandas das populações indígenas que se esperam atender.

Dado o caráter multidimensional da problemática associada à interculturalidade, se requerem ações intersetoriais que vinculem os diferentes níveis do governo, seja local, regional ou central, comprometendo a administração pública e seu quadro organizacional. A possibilidade de impulsionar uma visão colaborativa da gestão pública em suas diferentes esferas desempenha um papel fundamental na promoção dos espaços interculturais onde a pertinência cultural permite a diversidade, considerando o respeito e a adequação que toda ação dirigida aos povos indígenas devem ter com sua dimensão cultural.

Esse tipo de gestão deve procurar a cooperação entre duas ou mais organizações públicas para desenvolver, em conjunto, produtos ou serviços sensíveis e acessíveis às comunidades indígenas envolvidas, compartilhando riscos e benefícios de forma voluntária e estável. Entretanto, um aspecto interessante a se considerar é que os integrantes dessa rede podem se basear em instrumentos de relação flexíveis que lhes permitam responder a aspectos conjunturais, muitas vezes vinculados à esfera das decisões políticas.

Para SWEDBER (2010), uma gestão interorganizacional voltada para o desenvolvimento, deve considerar os esforços de cooperação que envolvem os atores do dado setor. É preciso observar que há redes flexíveis e redes burocráticas geradas em função dos interesses, metas e tarefas que esses atores querem alcançar.

Para PETERS e PIERRE (2010), diferentes atributos devem ser considerados para uma gestão interorganizacional adequada: a existência de um interesse mútuo para conseguir os objetivos compartilhados que originam a cooperação; a vontade para contribuir com recursos (financeiros, materiais, humanos, etc.) e para alcançar os objetivos compartilhados; e o reconhecimento, por parte dos líderes das organizações participantes, da importância da colaboração para legitimar a gestão e a contribuição que podem fazer.

Um aspecto estratégico da gestão interorganizacional encontra-se no mecanismo escolhido para articular e coordenar as diferentes ações e iniciativas vinculadas à oferta pública, sendo necessário que estes mecanismos constituam dispositivos ágeis, flexíveis e inovadores, que permitam aos grupos interessados interagir de forma eficiente, em prol do desenvolvimento e das metas compartilhadas.

Um dos principais fatores que influem nas atuais condições dos povos indígenas é a falta de adequação e integração dos elementos culturais, simbólicos, históricos e sociais no desenho das políticas públicas, um fator fundamental se se espera evitar a desintegração e a marginalização (PARVIN, 2009). Esses elementos não podem ser analisados de forma abstrata, isto é, sem considerar no debate questões vinculadas ao poder ou à colonização dos saberes. Os povos indígenas não podem se sentir identificados com medidas ou iniciativas que não levem em consideração seus valores, atitudes, crenças ou formas de organização, entre outros aspectos (INKELESS, 2000).

Estas mudanças têm atraído a atenção de pesquisadores por descrever e compreender as consequências das políticas públicas e as principais falhas que estas apresentam em sua aplicação, especialmente quando envolvem um conjunto de organismos de diferentes naturezas e com diferentes ênfases, interesses e âmbitos de ação. Nesse sentido, os mecanismos de controle da gestão e avaliação dos planos e programas públicos orientados aos povos indígenas, não pode desconhecer a particularidade desses povos.

## **9. Revisão e propostas de modelos de avaliação de políticas indígenas**

Um enfoque intercultural de gestão (SILVA, 2009) contribui para o melhoramento dos termos da relação entre o Estado e os povos indígenas ao facilitar que os esquemas e instrumentos das políticas públicas sejam mais sensíveis à diversidade cultural e estejam mais bem adequados às necessidades diferenciadas dos povos indígenas. Dessa forma é possível reconhecer as especificidades destes povos e contribuir para o fortalecimento das relações destes com o resto da sociedade.

Como dito anteriormente, a implementação de programas com enfoque intercultural se converte em um aspecto sensível para maximizar os resultados esperados pelas políticas, planos e programas vinculados aos povos indígenas. Para tanto, é necessário identificar os parâmetros

que permitem evidenciar a existência de um modelo de gestão intercultural em organizações públicas cujo foco de ação principal não se constituem os povos indígenas. Dessa maneira, é possível contar com um ponto de análise que guia as indagações e permite reconhecer as implicações e alcances para cada caso. Um primeiro passo para evidenciar esses parâmetros é definir a gestão intercultural e quais são seus objetivos.

A gestão intercultural supõe um conjunto de conhecimentos, habilidades e atitudes que permitem ser conscientes dos aspectos pessoais e das demandas geradas pela diversidade cultural. Como aponta ANEAS (2003), se uma organização dispõe de competências interculturais, poderá negociar, se comunicar e trabalhar em equipes inter e intra-organizacionais com enfoque cultural, oferecendo respostas aos casos que surgem na organização multicultural mediante a autoaprendizagem intercultural e a resolução de problemas que considerem às outras culturas.

Uma gestão “culturalmente inclusiva” deve construir novas pontes, pondo em contradição, ou no mínimo questionando-se a validade dos métodos e aproximações para trabalhar com comunidades indígenas. Portanto, se requer a revisão das dimensões simbólicas que aterrissam sobre as questões práticas, permitindo incorporar conceitos e visões do mundo indígena, reconhecendo e adaptando seu funcionamento a estas necessidades.

Não há dúvidas de que este processo não se ativa de maneira automática, senão pela necessidade de catalizadores para que ele ocorra, dentre eles: incentivos para a adaptação; competências que assegurem e sustentem as novas práticas; compromisso político; valorização do tema pelos cidadãos dentre outros.

Um modelo de gestão intercultural deve cumprir ao menos três objetivos gerais: Garantir uma maior e melhor articulação intersectorial no processo de implementação das políticas, dotando de capacidades estratégicas as organizações integrantes, com um olhar sobre as circunstâncias e sobre aqueles atores estratégicos que otimizem a gestão; melhorar as capacidades da gestão, criando novos produtos e desenvolvendo novas práticas; incentivar, em longo prazo, a provisão de serviços e programas com enfoque intercultural, remodelando processos e práticas, introduzindo capacitações permanentes, transformando as culturas organizacionais, e institucionalizando um pressuposto que sustente financeiramente as mudanças introduzidas.

Uma gestão intercultural por parte de órgãos cujo foco principal de ação não se constituem os povos indígenas, não pode se reduzir à mera produção de bens e serviços. Do contrário, deve empregar esforços, entre a administração pública e as comunidades, para transformar sua “agenda intercultural” em produtos, impactos e efeitos tangíveis e intangíveis que correspondam as expectativas materiais e espirituais das comunidades indígenas.

Isto não se esgota em esforços desarticulados por parte das organizações públicas, do contrário, em iniciativas envolvidas em definições estratégicas que permitam assegurar sua sustentabilidade no tempo, assim com a geração dos apoios e compromissos políticos necessários para definir a organização (ou a maioria de seus componentes) no cumprimento de

seus objetivos, onde as comunidades indígenas sejam consideradas como usuárias e destinatárias de suas ações.

Isso requer intervenções e inovações no campo de planejamento (tanto estratégicas quanto operacionais) assim como no desenho de instrumentos dirigidos a propiciar o desenvolvimento das capacidades humanas e de integração social em diferentes âmbitos da ação pública (GUENDEL, 2001).

Uma verdadeira ação intercultural quer a compreensão, sensibilização e capacitação de todos aqueles que estão integrados no processo que envolve a dita ação, e não somente àqueles que estarão em contato direto com as comunidades indígenas. Dessa forma, é possível garantir uma maior permeabilidade da organização pública, permitindo, em alguma medida, instalar capacidades e aprendizados que possam ser capitalizados pelas ditas organizações (HUENCHO, GAMBÍA e YÁÑEZ, 2010).

A implantação das políticas interculturais não depende unicamente dos procedimentos hierárquicos com que se executam as atividades, já que isso não garante a consecução dos fins acordados; antes está relacionada com a política sobre a qual a falta de apoio estratégico pode distorcer a trajetória das intervenções públicas para os objetivos interculturais almejados.

O desenvolvimento que aqui se aponta, releva uma série de aspectos que devem ser considerados em quaisquer modelos de gestão interorganizacional e intercultural, os que se convertem em fatores chave de êxito para avaliar, em alguma medida, o real grau de adequação dos instrumentos e práticas às realidades e necessidades dos povos indígenas e dimensionar a qualidade dos planos, programas e políticas orientadas aos povos indígenas. Esta avaliação deve se sustentar em um modelo de análise que considere ao menos três planos fundamentais e complementares:

1) O plano estratégico, onde se pode avaliar o grau de cumprimento das propostas, bem como a permeabilidade alcançada naqueles órgãos considerados aliados estratégicos. Como já fora assinalado, os serviços públicos nem sempre satisfazem diretamente às necessidades dos povos indígenas, mesmo quando efetivamente podem fazer uma contribuição, com a qual qualquer avaliação deve ser capaz de gerir as expectativas a respeito do que pode fazer um serviço público, considerando que seu foco não são, prioritariamente, os povos ou comunidades indígenas. A relevância desse plano reside nos tipos de instrumentos ou práticas aplicadas, nas definições político-estratégicas firmadas, no nível de compromisso das organizações integrantes, entre outros.

2) O plano operacional, que envolve o plano estratégico, e que considera um conjunto de medidas quantitativas e qualitativas que, em conjunto, permitem dimensionar as realizações do programa pra cada um dos subexecutores (sejam eles permanentes ou específicos). As dimensões relevantes à avaliação serão a adequação dos processos, as pessoas, os controles da gestão, o pressuposto e seu alcance, entre outros. A identificação de pontos críticos será, da mesma forma, necessária.

3) O plano dos resultados, que surge como consequência da inter-relação entre os dois planos anteriores e que se centram na qualidade dos produtos e resultados alcançados, a valorização dos usuários indígenas, a evolução da imagem organizacional, entre outros. Finalmente a extração de aprendizagens, identificando avanços e retrocessos que possam contribuir com elementos de juízo ante a possibilidade de levar adiante iniciativas similares.

### **Considerações finais: desafios e recomendações**

A literatura considera algumas falhas presentes no processo de avaliação dos planos, programas e políticas indígenas. ALKIRE (2005), em um estudo sobre a pobreza indígena e políticas públicas na América Latina, volta sua atenção sobre os resultados das mesmas, onde as principais críticas são as seguintes:

- a) alcance limitado e tendencioso dos programas vinculados às políticas ao não entender adequadamente a influência cultural de um povo, assumindo posturas errôneas acerca de determinadas condutas ou valores;
- b) não há diálogo, mas sim imposição de valores, tentando deliberadamente mudar normas culturais ou práticas que se consideram negativas, mas que não são entendidas em contextos culturais diversos;
- c) não existem recursos de amplificação, especialmente por não levar em conta os métodos de trabalho, as formas de relação, a riqueza cultural, etc., próprias dos povos indígenas;
- d) imprevisibilidade, repercussões imprevistas, por não saber compreender os fatores negativos ou não simular os resultados propiciados pelas políticas ou o piorar das circunstâncias.

Por outro lado, PIRTTIJARVI (1999) assinala que a maioria das políticas públicas indígenas enfatizam demasiadamente aspectos quantitativos, materiais ou econômicos, deixando de lado aspectos sociais e culturais por considerá-los de menor importância, mas que claramente formam parte das demandas dos povos indígenas. Nesse sentido, os estudos identificam duas falhas: a) não reconheceram as prioridades destes povos e b) existiu um pobre entendimento das relações entre componentes sociais, culturais, econômicos, políticos e ecológicos próprios destes povos (REY, 2002).

HALL e PATRINOS (2004) mostram que não existem dúvidas de que os povos indígenas se relacionam com o baixo nível de educação, condições deficientes em termos de nutrição, saúde, desemprego, discriminação, entre outros, analisados geralmente como “elementos constitutivos da pobreza”. Contudo, os povos indígenas também consideram a si mesmos ricos em matéria de tradições culturais e espirituais, elementos que a sociedade em geral trata com desmazelo, e não se prestam a medições quantitativas, não são incluídos na formulação das políticas públicas.

Um exemplo desta complexidade encontra-se no estudo realizado por NARAYAN (1997) no que diferentes comunidades indígenas responderam de forma distinta ao que se entendia por “viver bem” e, ao contrário do que muitos esperavam, a maioria das respostas privilegiavam aspectos sócio-culturais em detrimento daqueles materiais, ressaltando a importância de que esse aspecto pouco atendido nos programas e projetos de desenvolvimento, tem no futuro dos povos.

Um estudo realizado no ano de 2007, pela instituição FONDO INDIGENA, demarcou as principais tendências da institucionalidade indígena e o conteúdo das políticas públicas indígenas no caso da América Latina, considerando diferentes marcos conceituais como “desenvolvimento” e “identidade”. O tratado evidenciou que, em algum sentido, a natureza, fisionomia e conteúdos das institucionalidades estatais que se ocuparam dos assuntos indígenas, seguem um caminho, que é meramente representativo e expressão do lugar e do tipo de relações que o indígena tem mantido com o Estado e as sociedades nacionais.

Por outro lado, uma pesquisa realizada também no ano de 2007, comparando casos na Bolívia, México, Guatemala, Equador e Peru, demonstrou que, na atualidade, as políticas públicas para os povos indígenas resultam inseparáveis da pressão que os movimentos indígenas exercem sobre os governos e o aparato estatal, de onde se requer avançar em aspectos de participação, relevância e recursos para que as políticas tenham uma real efetividade (MEENTZEN, 2007).

No entanto, nenhum destes estudos incorporou na análise elementos do processo de formulação das políticas públicas e desenvolvimento da gestão que permitam evidenciar as falhas dos organismos participantes, o papel que os povos indígenas desempenham (ou podem desempenhar), a mensuração de resultados específicos, entre outros. Este fato aponta para a necessidade de uma mudança cultural nas pessoas envolvidas no processo de avaliação dessas políticas, que realmente valorizem e considerem os povos indígenas como atores relevantes do processo. Isso supõe considerar, no mínimo, os seguintes pontos:

- a) Valorizar realmente o conhecimento indígena: onde se promove uma maior conformação de equipes com profissionais ou acadêmicos indígenas, que possam discutir com profissionais não indígenas e gerar assim uma verdadeira interculturalidade. Isto deve ser incentivado em todos os serviços.
- b) Considerar práticas locais indígenas: os tempos das comunidades indígenas não são os mesmos tempos dos serviços públicos. Deve-se conhecer e integrar estes tempos para tentar uma convergência com a realidade dos serviços públicos. Os tempos administrativos, orçamentários, às vezes atentam contra uma real aproximação às comunidades indígenas e dificultam uma melhora na percepção da satisfação. Deve-se encontrar um equilíbrio entre flexibilidade e pertinência cultural.
- c) Buscar suportes à ação intercultural: confiar numa implementação de objetivos interculturais centrada somente no simples cumprimento de produtos ou acordos recolhidos em convênios ou acordos formais não é suficiente. É preciso considerar que os incentivos à capacitação devem sustentar-se também pela assistência técnica, capacitações, ações de sensibilização, etc.
- d) Importância das implicações políticas: as ações interculturais requerem o apoio das autoridades políticas e estratégicas para assegurar um maior impacto e a sustentabilidade da aprendizagem. O principal desafio está em superar às pessoas e passar às estruturas, como mecanismo que permita manter em largo prazo os avanços. Se as iniciativas ficam no nível técnico e profissional, corre-se o risco de minimizar a importância da aprendizagem.

e) Promover uma aprendizagem de tipo *bottom-up*: geralmente o contato com as comunidades permite um nível de implicação e apropriação maior, pois se reconhece as reais demandas e necessidades. Contudo, nem sempre é possível alcançar os níveis superiores ou estratégicos sobre a relevância das práticas interculturais. É necessário recolher e sistematizar estas aprendizagens e gerar mecanismos para que sejam conhecidos por toda organização, inclusive naquelas áreas em que não participam diretamente da prestação dos serviços às comunidades indígenas.

f) A importância do manejo comunicacional: a gestão intercultural requer o apoio de mecanismos que permitam dar uma máxima publicidade às ações que estão se desenvolvendo, seja através de canais institucionais (intranets, boletins, etc.), ou dos meios de comunicação. Muitas vezes no interior dos próprios serviços se desconhece as práticas que estão se implementando, com o que dificilmente se conseguirá permear e gerar verdadeiras mudanças.

g) Fortalecimento interno: é necessário gerar estruturas internas que fomentem uma cultura de coordenação, criar sistemas de informação que facilitem a gestão das práticas de interculturalidade, fortalecer a formação, capacitação e supervisão dos funcionários para gerar uma predisposição à interculturalidade, medir os avanços e gerar instrumentos que dêem conta de quanto se tem avançado em termos de interculturalidade.

h) A importância das pessoas: nas experiências recolhidas pôde-se evidenciar a importância que as pessoas comprometidas têm com o êxito das práticas. Aquelas que atuaram como promotoras, que assumiram novas tarefas, que propuseram melhoras aos processos, que atuaram de maneira pró-ativa frente à demanda dos povos indígenas, entre outros, devem ser identificadas, realizando uma espécie de “levantamento dos perfis” que permita construir instrumentos de gestão que considerem essas competências, de maneira a aplicá-las em outras áreas da organização ou a outros serviços.

Finalmente, outro fator diz respeito à necessidade de acompanhar seus sistemas de medição não somente com elementos quantitativos, mas também qualitativos, que sejam capazes de refletir aqueles processos que são relevantes para os povos indígenas, que, muitas vezes, permanecem invisíveis ou escondidos por trás de categorias maiores com as que se atende aos usuários. Isso evidencia o fato de que os povos indígenas não sejam entendidos e atendidos dentro das “categorias maiores” como são a tônica de muitas iniciativas (pobres, camponeses, desempregados, etc.), mas que se necessita de uma análise muito mais profunda, mais focada, mas, por sua vez, mais integrada e complexa, de maneira de resgatar e considerar suas próprias especificidades culturais, repensando ou redesenhando processos, procedimentos, estratégias, decisões, entre outros, para que consigam dar conta de suas reais necessidades.

Os modelos atuais no âmbito da gestão pública privilegiam o papel do usuário, o que supõe também identificar suas características e envolve-los na gestão. Quando conseguirem se dar conta da importância que tem a atenção diferenciada e seu impacto na melhora das condições de vida dos povos indígenas, é que realmente os serviços públicos estarão contribuindo para uma real gestão intercultural.

A constatação da diversidade que existe no Chile, por parte dos organismos públicos, assegura a adequada atenção das necessidades dos povos indígenas. Tomar consciência desta pluralidade, dos problemas e benefícios que se apresentam, é o ponto de partida para expor os requisitos e ajustes que se devem fazer nos processos, nas políticas internas, nos incentivos e sobre os focos de relação com os povos indígenas, que, por sua vez, se verá condicionado por seus agentes e objetivos finais para gerar uma verdadeira ação intercultural.

Dessa mesma forma, a melhora nos sistemas de avaliação e de controle supõe um papel ativo dos atores envolvidos para identificar os fatores-chave de êxito e buscar sua reprodução em outros setores da administração pública. A possibilidade de conhecer em profundidade aqueles casos que possam ser considerados como boas práticas permitem aos tomadores de decisão ascender às experiências provadas ou à identificação de métodos que demonstram ser adequados dada sua orientação ao abordar soluções concretas e efetivas a problemas complexos, como são as relações interculturais. 🌐

## NOTAS

\*O autor é vinculado à Universidade Federal de Alagoas. Email: [fillipi.nascimento@hotmail.com](mailto:fillipi.nascimento@hotmail.com)

## REFERÊNCIAS

ALKIRE, Sabina. Subjective quantitative studies of human agency, **Social Indicators Research**, Oxford, v. 74, n. 1, pp.: 211-217, 2005.

ANEAS, Asunción. **Competencias interculturales transversales en la empresa: un modelo para la detección de necesidades formativas**. 2003, 371 f. Tese (Doutorado em Ciências da Educação) – Departamento de Métodos de Investigación e Diagnósticos em Educação, Universidade de Barcelona, Barcelona, 2003.

CRUZ RUBIO, Cesar. Mapa de desarrollo teórico en política pública y policy change estado de la cuestion y tendencias. Disponível em: [http://www.academia.edu/236021/Mapa\\_de\\_desarrollo\\_teorico\\_en\\_politica\\_publica\\_y\\_policy\\_change\\_estado\\_de\\_la\\_cuestion\\_y\\_tendencias](http://www.academia.edu/236021/Mapa_de_desarrollo_teorico_en_politica_publica_y_policy_change_estado_de_la_cuestion_y_tendencias) Acesso em: 05 de mai. 2014.

FONDO INDIGENA. Tendencias de la institucionalidad estatal y las políticas públicas respecto al desarrollo indígena en América Latina y el Caribe. Disponível em <http://www.fondoindigena.org/wp-content/uploads/2011/08/SerieDesarrollo3> Acesso em: 01 de ago. 2014.

FONSECA, Rolando. El trabajo y la inclusión social desde la perspectiva del desarrollo. Disponível em: [http://www.iigov.org/dhial/?p=7\\_08](http://www.iigov.org/dhial/?p=7_08) Acesso em: 01 de ago. 2014.

GÜENDEL, Ludwig. Políticas públicas y derechos humanos. **Revista de Ciencias Sociales**, San José, vol. 97, n. 3, pp.: 105-125, 2002.

HALL, Gillette e PATRINOS, Harry. **Pueblos Indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004**. Banco Mundial: Washington, 2004.

HOPENHAYN, Martín e BELLO, Alvaro. **Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y El Caribe**. Serie Políticas Sociales, n. 47, CEPAL: Santiago, 2001.

HUENCHO, Verónica Figueroa, GAMBI, Mauricio Olavarria e YANEZ, Bernardo Navarrete. Política de Modernización de la Gestión Pública en Chile 1990-2006: evidencias a partir de un modelo de análisis. **Convergencia**, Santiago, vol. 18, n. 57, pp. 61-99, 2011.

INKELESS, Alex. Measuring social capital and its consequences. **Policy Sciences**, Los Angeles, vol. 33, pp.:19-42, 2000.

- KINGDOM, John. **Agendas, Alternatives, and Public Policy**. Harper Collins: Nova Iorque, 1995.
- KLIKSBERG, Bernardo. **Capital social y cultura, claves olvidadas del desarrollo**. Santiago, Região Metropolitana, p. 7, 2004 (folheto).
- KYMLICKA, Will. **Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad**. Paidós: Buenos Aires, 2007.
- MAÍZ, Ramón. El indigenismo político en América Latina. **Revista de Estudios Políticos**, Cidade do México, v. 123, pp.:129-174, 2004.
- MEENTZEN, Angela. **Políticas públicas para los pueblos indígenas en América Latina. Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia**, Fundación Konrad Adenauer: Lima, 2007.
- NARAYAN, Deepa. **Voices of the poor: poverty and social capital in Tanzania**, Banco Mundial: Washington, 1997.
- OLAVARRÍA, Mauricio. La formulación de la política pública: lo que revela el caso de la modernización de la gestión pública, In Olavarría Gambi, **¿Cómo se Formulan las Políticas Públicas en Chile? Tomo 1: La Modernización de la Gestión Pública**. Editorial Universitaria: Santiago, 2010.
- PARVIN, Phil. Integration and Identity in an International Context: Problems and Ambiguities in the New Politics of Multiculturalism. **Political Studies Review**, Nottingham, v. 7, n. 3, pp.: 351-363, 2009 .
- PETERS, Gay e PIERRE, Jon. Public-Private Partnerships and the Democratic deficit: Is performance-based legitimacy the Answer? In. Bexell e Morth (Org.), **Democracy and Public-Private Partnership in Global Governance**. Palgrave Macmillan: New York, 2010.
- PEYSER, Alexia. **Desarrollo, Cultura e Identidad: El caso del mapuche urbano en Chile. Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano**. 2003, 402 f. Tese (Doutorado em Políticas Sociais) – Departamento de Ciências da População e do Desenvolvimento, Universidade Católica de Louvain, Bruxelas, 2003.
- PIRTTIJARVI, Jouni, **Indigenous Peoples and Development in Latin America**, , Iberoamerican Center: Helsinki, 1999.
- SABATIER, Paul. An Advocacy Coalition Framework of Policy Change and the Role of Policy-Oriented Learning Therein, In Daniel McCool, **Public Policies Theories, Models , and Concepts: An Anthology**. Prentice Hall: Nova Jersey, 1995
- SABATIER, Paul e JENKINS-SMITH, Hank. The Advocacy Coalition Framework: An Assessment, In Paul Sabatier, **Theories of the Policy Process**. Westview Press: Colorado, 1999.
- SABATIER, Paul e WEIBLE, Cristopher. The Advocacy Coalition Framework, In Paul Sabatier, **Theories of the Policy Process**. Westview Press: Colorado, 1999.
- SILVA, José Roberto Gomes da. Um mergulho na gestão em contexto intercultural. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 49, n. 3, pp. 362-363, 2009.
- STRAUSS, Anselm e CORBIN, Juliet. **Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques**. Sage Publications: Londres, 1990.
- SWEDBERG, Karin. Partnerships, Boundary Blurring and Accountable Actorhood. In. Bexell e Morth (Org.), **Democracy and Public-Private Partnership in Global Governance**. Palgrave Macmillan: Nova Iorque, 2010.
- TUHIWAI, Linda, **Decolonizing methodologies: research and indigenous**, Zed Books Ltda: Malasia, 2008.
- VALDÉS, Marcos. El problema de lo urbano y lo rural. Disponível em: <http://www.mapuche.cl/documentos> Acesso em 23 de jun. 2014.
- VALLES, Miguel. **Técnicas Cualitativas de Investigación Social: Reflexión metodológica y práctica profesional**. Editorial Síntesis: Madrid, 2007.
- YIN, Robert. **Case Study Research: Design and Methods**. Sage: Califórnia, 1994.

Recebido em 21/08/2014

Aprovado em 08/10/2015

# NARRATIVAS DA NATUREZA E BIOÉTICA: O CASO DO VEGETARIANISMO

NARRATIVES OF NATURE AND BIOETHICS: THE CASE OF VEGETARIANISM

Hugo de Carvalho Ferreira\*

**Cite este artigo:** FERREIRA, Hugo de Carvalho. Narrativas da natureza e bioética: O caso do vegetarianismo. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p.77-91, 27 de março. 2016. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 27 de março de 2016.

**Resumo:** O presente artigo aborda o uso retórico de “narrativas da natureza”, isto é, como a representação da natureza pode ser mobilizada para a construção de argumentos e justificativas. Para tal, faz-se uma breve introdução à ideia de natureza no pensamento moderno. Em seguida, aborda-se o caso do vegetarianismo e das representações do ato de comer carne, buscando ilustrar de que maneira as noções de natureza/cultura aparecem nos discursos daqueles que defendem e que condenam o sistema atual de produção e consumo de carne animal. Por fim, faz-se um exercício de aplicação destas ideias para questões bioéticas atuais.

**Palavras-chave:** natureza-cultura; relação homem-animal; vegetarianismo; bioética; modernidade

**Abstract:** This article discusses the rhetorical use of "narratives of nature," that means, how the representation of nature can be utilized for the construction of arguments and justifications. Then, it is presented a brief introduction to the idea of nature in modern thought. Hereafter, It focus the case of vegetarianism and the representations of eating meat, in order to show how the notions of nature/culture appear in the discourses of those who defend and condemn the present system of production and consumption of animal flesh. Finally, it aims to apply these ideas to current bioethical issues.

**Keywords:** nature-culture; human-animal relationship; vegetarianism; bioethics; modernity.



homem é mau *por natureza*? Os homens são mais violentos do que as mulheres *por natureza*? Existem homens superiores *por natureza*? Alguns homens fazem algo melhor do que outros *por natureza*?

Certamente o leitor está familiarizado com estas frases ou formulações sobre a natureza humana. O poder destes argumentos “naturalizantes” não é acidental. Se nos gregos e na pré-modernidade o homem era essencialmente distinto da natureza, atualmente, no ocidente, predomina a concepção segundo a qual o homem é parte da natureza, e sendo assim, está sujeito às leis da natureza – seja essa mesma natureza feita por Deus ou não. Dessa maneira, algo que é *natural* não pode ser modificado, apenas aceito, o que obviamente funciona como lei irrevogável, ou seja, para além da mera superficialidade e controle das leis humanas. Por outro lado, o leitor que está familiarizado com a noção de construção social, sabe que esta funciona de maneira diametralmente oposta, i.e., se algo é construído socialmente, esse mesmo algo não é natural e poderia ser construído de outra maneira.

Dito isso, dentro de inúmeras discussões passadas e presentes sobre os mais variados temas, é notório o uso de “narrativas da natureza” como poder argumentativo. Por exemplo, caso se queira legislar ou normatizar um dado comportamento humano e alguém “comprova” que esse comportamento é natural, vê-se que a formulação de leis no âmbito político buscando controlar uma lei natural está fadada ao fracasso (equivalente ao decreto de um rei proibindo as chuvas nos fins de semana). É essa noção que defende maiores taxas de adultério por parte dos homens já que estes seriam naturalmente promíscuos; ou que os pobres continuem pobres e não recebam ajuda já que é a competição que predomina entre as leis naturais da vida.

Com base nessas ideias, o presente artigo está centrado na compreensão de como a formulação “por natureza” é usada retoricamente nos dias de hoje. Para tal, será feita uma breve introdução ao modo como a ideia de natureza foi construída no ocidente moderno, e exemplificando como alguns naturalismos apareceram ao longo da história, seja para se opor (homem de um lado, natureza do outro), seja para se incluir (os homens também são parte da natureza). Após esse panorama geral sobre a relação homem/natureza, será feita então uma análise sobre um tema contemporâneo – o ato de comer carne: o homem comeria carne *por natureza*? Vale ressaltar, não se busca aqui um julgamento ou uma resposta “correta”, e sim, levantar uma questão antropológica, ou seja, investigar quais os pressupostos subjacentes a essas concepções e como as representações naturalizantes e humanizantes do homem são mobilizadas para a produção de argumentos.

## 1. O homem e a natureza

A oposição homem/natureza ou cultura/natureza se constitui enquanto um aspecto fundamental do pensamento ocidental. No ocidente, o estatuto de humanidade foi construído em relação à natureza. Segundo o mito cristão, Deus fez a natureza para servir o homem – que por sua vez foi criado à imagem e semelhança de Deus. É claro, como se sabe, muitas outras sociedades se relacionam de maneira distinta com as coisas do mundo, sendo a própria ideia de natureza uma construção ocidental, formulada em oposição à ideia de homem.

Apenas para ilustrar a especificidade dessa concepção, pode-se ater às sociedades ameríndias das terras baixas da América do Sul, onde os nativos concebem apenas uma cultura e várias naturezas (ao contrário de nós, que vemos uma única natureza e várias culturas). O que eles veem como onça não é uma onça por si só, mas uma onça para eles; mas na ótica da própria onça, ela é um homem. Quando os ameríndios veem uma onça beber sangue, pensam que, para a onça, o sangue é cerveja. Assim, muitos outros seres vivos caçam, festejam, casam, dançam, cantam, etc., isto é, *só existe uma cultura* – a diferença é que esta cultura aparece sob a forma de diversas naturezas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Voltando ao pensamento ocidental, apesar da cosmologia cristã, o mundo natural na idade média não era visto como hoje. Era um mundo vivo, espiritual. Segundo Capra (1996), é na modernidade que a ideia de um mundo natural é construída. Esse mundo moderno é semelhante a uma máquina, engenhosamente projetada, e que funciona a partir de determinadas leis específicas.

Com efeito, conforme ilustra Capra (1998), é exatamente essa a proposição de Descartes (considerado por muitos o fundador daquilo que se poderia chamar de pensamento ocidental moderno). Se o mundo é uma máquina, a ciência deve buscar racionalmente essas leis de funcionamento. Se o mundo como um todo funciona mecanicamente, qualquer parte do mundo está submetida às mesmas leis. Logo, seja o oceano ou um copo d'água, a matéria será regida pelas mesmas leis. Mais do que isso, é recomendável que o cientista/pensador fracione as coisas ao máximo, de modo que seja mais simples apreender essas leis. Vale dizer, a máquina para Descartes não é apenas uma metáfora. Segundo ele, quando se abre um rato e se ouve os gritos de dor, estes gritos são na verdade o ranger das engrenagens (o rato concebido enquanto relógio). O próprio corpo humano é uma máquina, feita de carne e osso, i.e., apenas matéria. O que faz o homem ontologicamente distinto dos animais não é seu corpo, mas sua alma. É a partir dessa noção que se construiu as representações da natureza no pensamento moderno, funcionando mecanicamente e irracionalmente.

No entanto, segundo Capra (1996), logo os herdeiros positivistas de Descartes se encarregaram de extirpar a alma humana, reduzindo a mesma para a organização da própria matéria. Para Capra, é com Julien de La Mettrie, no século XVIII, que o materialismo-mecanicismo se coloca de vez tanto no homem quanto na Natureza. Nas palavras de La Mettrie:

Será preciso mais (...) para provar que o Homem nada mais é do que um Animal, ou uma montagem de molas que se engatam umas nas outras de tal modo que não é possível dizer em que ponto do círculo humano a Natureza começou?... Na verdade, não estou equivocado; o corpo humano é um relógio, mas imenso e construído com tanto engenho e habilidade que, se a roda denteada, cuja função é marcar os segundos, pára, a dos minutos continua girando seu curso.

Essas ideias geraram muitas controvérsias em relação sobre o que seria o homem. No entanto, a ideia de uma natureza mecânica sem dúvida se consolidou, e é a partir dela que se delinea o tópico a seguir.

## 2. Humanidade e animalidade

Até aqui, viu-se uma concepção de homem enquanto humanidade. Em outras palavras, o homem enquanto ser qualitativamente distinto da natureza, dotado de alma, razão, pensamento abstrato, linguagem. Atualmente, a pergunta “quem é humano?” pode parecer completamente sem sentido. No entanto, ela era feita durante as grandes descobertas desde o século XV. Com base em Lévi-Strauss, Viveiros de Castro (2002) conta que os espanhóis se perguntavam se os índios ameríndios eram ou não humanos, e ao final concluíram que sim, já que estes podiam aprender sua língua e serem catequizados (logo, é a capacidade de serem cultivados ou civilizados que conferiam sua humanidade). Por outro lado, os índios se perguntavam a mesma coisa em relação aos espanhóis, mas o teste era distinto: eles jogavam os cadáveres dos espanhóis no rio e esperavam os mesmos apodrecerem, e no final também concluíram que sim: eles são humanos, pois se decompõe de forma semelhante aos corpos deles (para eles, como já foi dito, é a natureza quem confere o estatuto da humanidade, e por isso, corpos semelhantes representam uma mesma natureza humana).

Como se sabe, é sobretudo com base nas teses de Darwin e com a obra *A Origem das Espécies* (1859) que a ideia de homem muda radicalmente. Com a teoria da evolução, o homem deixa de ser visto como um ser qualitativamente distinto dos seres vivos não-humanos. Segundo a teoria, os grupos de seres humanos não são mais do que ramos da árvore da vida (cladograma), e compartilham ancestrais com outros seres vivos.

Fazendo parte do grupo taxonômico dos primatas, seriam os chimpanzés e orangotangos os seus parentes mais próximos. É claro, pode-se dizer que o homem continua sendo diferente dos demais animais devido a sua capacidade de abstração, uso e produção de instrumentos ou ferramentas, linguagem, etc., no entanto, para as ciências naturais, essa seria uma diferença quantitativa, ou seja, em algum momento da história evolutiva de certos primatas houve uma ruptura, onde então se pôde reconhecer a humanidade dos homens. Porém, já não é mais a mesma humanidade de antes, e sim, uma humanidade constrangida pela animalidade. Em outros termos, o Homem pode ter cultura, mas antes de qualquer coisa, é um animal. Pode-se citar aqui uma defesa extrema da animalidade presente no livro *O Macaco Nu*, onde Desmond Morris, um zoólogo, propõe o estudo do homem enquanto animal. O homem não seria mais do que um macaco muito excêntrico – bípede, sem pêlos, inteligente, carnívoro, infantil e extremamente sexual – mas ainda sujeito às mesmas leis naturais ou biológicas que os demais macacos.

Portanto, segundo Ingold (1995), o Homem passou a ser concebido de maneira ambígua: de um lado, sua humanidade, distinguindo-se da natureza de forma qualitativa, sendo um ser singular; do outro, sua animalidade, fazendo parte da natureza, e distinguindo-se dos outros seres vivos de maneira quantitativa, e em última análise, possuindo tanta singularidade quanto quaisquer outras espécies.

Nessa esteira, é curioso ver como a naturalização do mundo e do homem se desdobram em ações e políticas concretas. A título de exemplos já largamente abordados pela literatura

antropológica, citam-se aqui uma síntese dos desdobramentos da oposição natureza/cultura nas questões de *raça* e *gênero* como esses (quadro 1).

**QUADRO 1. Síntese dos desdobramentos da oposição Natureza/Cultura nas questões de raça e gênero.**

	<b>Natureza</b>	<b>Cultura</b>
<i>Gênero</i>	Mulheres e crianças	Homem
	Impulsão, emoção, sensibilidade	Razão e controle emocional
	Esfera doméstica, relação com alimentos e outros seres vivos	Esfera política/pública, relação com objetos técnico-científicos
<i>Raça</i>	Primitivos	Civilizados
	Explicação mágico/religiosa, superstição, memória oral	Explicação lógico/científica, razão/cálculo, escrita
	Sociedade baseada em “recursos” naturais	Sociedade baseada em cultura material e objetos técnicos

Nesse sentido, parece oportuno introduzir o livro de Latour *Jamais Fomos Modernos* (1994), onde o autor argumenta que, apesar desta separação conceitual, cultura e natureza sempre se influenciaram mutuamente na modernidade. O que seria o campo da ciência (natureza) e campo da política (cultura), como entidades estanques, purificadas, na verdade são grandes híbridos na vida vivida. As ideias e leis naturais se traduzem cotidianamente em ações ou ideias políticas, assim como a política influencia caminhos e a produção de conhecimento científico. Assim, fica evidente o uso político das noções de homem e natureza, humanidade e animalidade, e que em última análise se concretizam em colonialismo, racismo, machismo, e entre muitos outros. E é claro, todos eles muitas vezes consolidados em direitos desiguais (ex: direitos sobre escravos, restrição de votos por parte das mulheres).

### 3. As representações do ato de comer carne

Após essa introdução às ideias de natureza e de cultura que fundamentam o pensamento moderno ocidental, pode-se agora analisar como estas mesmas ideias se articulam ao consumo de carne animal.

Em primeiro lugar, vale salientar o papel central que a carne animal tem no *menu* ocidental. Basta uma rápida olhada em qualquer cardápio de bares e restaurantes para ver que a parte principal da opção diz respeito a um tipo de carne animal (boi, porco, frango, peixe, frutos do mar, etc.), salvo raras exceções, e sendo a mais comum delas variações de ovo. É evidente que

um prato, para ser um prato “verdadeiro”, deve ter algum componente animal (exceto talvez em no caso das massas como macarrão, pizza, etc.).

É bem provável que esse hábito tenha raízes históricas europeias, e do mesmo modo que a modernidade criou seus ideais de civilização e educação, em oposição ao primitivo e bestial, criou também seu ideal de alimentação baseado no consumo de carne animal. No bojo da ideia de domínio e instrumentalização da natureza por parte dos ocidentais, a carne ganhou seu lugar especial nos cardápios.

Segundo Thomas (2010), a partir do século XV o europeu se tornou excepcionalmente carnívoro se comparado aos orientais, que possuíam alimentação basicamente vegetariana. Naquele período, Londres, berço do capitalismo e das revoluções industriais, era caracterizada pela grande quantidade de matadouros e açougues; os cidadãos sentiam pena dos camponeses já que estes tinham alimentação baseada em leite, queijo e raízes. Conforme os médicos da época: “de todos os alimentos [...] [é a carne] o mais conveniente à natureza do homem e aquele que produz a nutrição mais abundante para o corpo” - acreditava-se que a carne tornava os homens mais viris e agressivos (THOMAS, 2010). Diga-se de passagem, para o caso brasileiro, é comum nos dias de hoje a associação entre masculinidade e ingestão de carne. A título de ilustração, e fazendo um paralelo com a questão de gênero já discutida, parece incômoda a seguinte imagem de um casal fazendo uma refeição: ela despedaçando um pernil; ele comendo uma salada de rúcula.

Para um exemplo mais claro sobre a relação entre consumo de carne e gênero, basta uma busca no *Google images* pelos termos “advertisement” (propaganda) e “meat” (carne)[1]. Nas imagens, veem-se principalmente os seguintes aspectos: a predominância da cor vermelha (relacionada com a sensualidade e a agressividade e uma possível relação de dominação com a natureza); e a presença de homens, exceto quando uma mulher aparece sensualizada próxima ao alimento (fig. 2) ou quando uma dona de casa prepara a comida para a família (já que o marido enquanto homem precisa mais de carne) (fig. 3).

**FIGURA 2. Imagem de duas mulheres numa paisagem *country*, com vestimentas e posições sensualizantes, comendo um enorme sanduíche de carne bovina (vale notar a relação entre o ideal americano associado ao automóvel ao fundo e aos símbolos/cores nacionais).**



**FIGURA 3. Imagem de uma propaganda mostrando um ideal típico da família americana (a dona de casa, o marido engravatado e o filho) diante de uma refeição de carne supostamente saudável e vigorosa.**



Ao contrário, digitando os termos “advertisement” e “salad” (salada) <sup>ii</sup>, vê-se a maior frequência com que mulheres magras, em geral não-sensualizadas e com aspectos felizes em imagens com fundo branco/claro, aparecem nas propagandas com uma tigela de salada nas mãos (fig.4). E também, uma predominância da cor verde, sugerindo um aspecto de harmonia com a natureza (fig. 5). O fato, é que há uma diferença gritante entre essas mulheres das saladas e aquelas dos hambúrgueres.

**FIGURA 4. Imagem de uma mulher “feliz”, em posição não-sensualizante, diante de uma tigela de salada. Note-se a predominância de cores claras.**



**FIGURA 5. Imagem de uma mulher “feliz”, em posição não-sensualizante numa paisagem “natural” diante de prato de salada. Note-se aqui a predominância de verde e cores claras.**



Em suma, talvez seja possível apreender um exemplo do poder das representações que envolvem a cultura ocidental, onde se vê a cultura/civilização masculina associada ao consumo de carne, em oposição à natureza feminina das selvas e da coleta de frutos.

Dito isso, pode-se agora tratar o tema central do texto, a saber, o uso retórico da ideia de natureza no debate sobre o consumo de carne. O meu interesse nessa questão começou ao ver os comentários de uma esquete do grupo de humor on-line *Porta dos Fundos*. A esquete, intitulada *Garçom Vegetariano*, mostra uma conversa entre um casal e um garçom num restaurante; diante dos pedidos do casal (que sempre envolvem carne animal como peixe, frango ou boi), o garçom reage com comentários desconcertantes. Por exemplo, ao ser perguntado sobre o modo de preparo de um bife à Oswaldo Aranha ele responde “Ele vem morto...um pedaço de animal morto que não fez nada para merecer isso”. O que interessa aqui é que os comentários situados na página do vídeo tratavam predominantemente da “carne” ao invés da esquete em si – o que evidencia a polêmica que gira em torno do assunto.

Desse modo, proponho como método a análise destes comentários, com o intuito de ilustrar a diversidade de concepções e argumentos sobre o consumo de carne.

### 9.1 Uma construção social da naturalidade da carne

Após acessar a página da esquete *Garçom Vegetariano*, selecionou-se alguns comentários os quais serão reproduzidos aqui com algumas poucas edições de conteúdo e certas correções gramaticais e ortográficas:

“[A] espécie humana é predadora por natureza, por isso nossos olhos são frontais e não laterais como os de uma galinha, por exemplo. Parem de tentar discutir algo que vem da nossa natureza, a de matar para se alimentar (...).”

“Então avise aos animais carnívoros que eles devem se alimentar de vegetais também...se todos concordarem não vão ser os humanos que vão se opor!”.

Está evidente a temática dos comentários acima, onde o consumo de carne faz parte da natureza humana, comprovada tanto pela morfologia humana (dentes caninos, olhos frontais) como por sua natureza assassina. No segundo comentário, fica evidente como a ideia de

natureza é utilizada na dimensão política, ou seja, se é pelo bem dos animais que se deve parar de comer carne, então que todos os animais (inclusive os não-humanos) o façam. Além disso, a noção de uma natureza sangrenta e implacável, como aquela que já se fazia presente na polêmica [2] sobre os icneumonídeos e a qual foi reforçada com os trabalhos de Darwin, aparece de forma ainda mais clara no comentário abaixo:

Você concorda que todos somos animais? Concorde que chegamos num grau de desenvolvimento que os outros não chegaram? Concorde que quando um animal tem oportunidade ele devora os outros? Concorde que isso é instinto de sobrevivência, seleção natural e prevalência dos mais fortes? Concorde que se os beagles[3] tivessem evoluído mais que os humanos, talvez fariam experimentos conosco? Então... respeite a natureza, por favor.

O ponto do comentário é o instinto de sobrevivência que impera na natureza, incluindo aí o próprio Homem. Mais do que isso, trata-se de uma questão de poder. Se outros animais pudessem nos escravizar, subjugar e matar, eles fariam isso. Logo, que sejamos nós, homens, já que conquistamos essa posição.

Outro tema interessante é a vitalidade/vigor, que se fez presente em alguns posts como o abaixo:

“Não precisamos comer carne? Fala isso pro pedreiro batendo laje desde 7h da manhã até o sol se pôr.”

É curiosa a aproximação entre esse discurso da vitalidade/energia/trabalho e daquela comentada por Thomas (2010) na Inglaterra pós-idade média.

Por fim, cita-se o comentário abaixo, o qual ilustra uma típica retórica pró-carnívora, a qual não defende nada em relação ao consumo de carne, mas simplesmente, a ineficácia de uma mudança para o vegetarianismo, atestando que os vegetarianos são hipócritas por defenderem os animais e matar os vegetais:

“Salada? Ser vivo; planta; que nasceu de uma semente; que dá oxigênio para os animais e outros seres vivos; foi arrancada da terra; fatiada e temperada, para saciar essa vontade que você tem de plantas.”

## 9.2 A imoralidade da carne

*Muitos homens sentir-se-iam desonrados se surpreendidos a preparar com as próprias mãos uma refeição, de comida animal ou vegetal, como a que diariamente outros preparam para eles. Contudo, até que se modifique essa situação não podemos considerar-nos civilizados [...]. Não será já uma recriminação dizer que o homem é um animal carnívoro? Sim, ele pode de fato viver, em grande medida, à custa de devorar outros animais; mas esse é um meio deplorável — como pode comprovar quem se dispuser a armar ciladas contra coelhos ou degolar*

*cordeiros —, e aquele que conseguir que o homem se submeta a uma dieta mais simples e saudável será considerado um benfeitor da humanidade. Quaisquer que sejam minhas práticas de alimentação, estou convicto de que faz parte do destino da raça humana, em seu progresso gradual, abandonar o hábito de comer animais, do mesmo modo que as tribos selvagens abandonaram a antropofagia ao entrarem em contacto com os mais civilizados.*

Henry D. Thoreau (1817-1862), *Walden, ou A vida nos Bosques* (2007).

Passemos agora para a análise daqueles comentários que repudiam o sistema atual de produção/consumo de carne. Em primeiro lugar, é importante frisar aquilo que poderia ser chamado de vegetarianismo. Faz-se essa distinção para ter em vista o lado político da alimentação de algumas pessoas, e não uma mera abstinência de carne animal. Com essa ressalva, pode-se começar pelos comentários que enaltecem a capacidade de razão humana, e por isso, os homens poderiam “burlar” as ditas leis da Natureza. Assim, os homens podem escolher comer carne ou não. Em resposta ao instinto carnívoro, responde-se:

“Os animais não têm escolha. Você tem. Não existe nenhum argumento lógico para comer carne, só desculpas.”

E independentemente do que se encontra na Natureza e da guerra de todos contra todos, os homens podem fazer seu próprio julgamento moral:

“Animais predadores devem matar para comer. Humanos, ao contrário, têm uma escolha; nós não precisamos comer carne para sobreviver. Humanos são diferentes dos animais não-humanos porque são capazes de conceber e agir de acordo com um sistema de princípios morais; portanto, nós não podemos procurar orientação moral no comportamento dos animais.”

E de acordo com um dos comentários, por mais que o homem seja parte da natureza, uma mudança ocorreu ao longo da evolução que propiciou a racionalidade e a libertação dos instintos naturais:

O nosso desenvolvimento nos proporciona uma coisa chamada evolução mental, e isso faz com que a sociedade gradativamente deixe maus hábitos de lado. No passado mulheres não podiam votar, divorciar, os negros e pobres eram escravizados. E espera-se que essa evolução mental faça que um dia o mau hábito de abusar de animais seja abandonado. A inteligência humana modifica sua essência animal, você não pode comparar racionalidade com irracionalidade.

Além da ênfase na racionalidade humana e na capacidade de escolher outros alimentos que não a carne, o segundo grande conjunto de argumentos não está associado com a mera ingestão de carne, mas ao método/processo em que a carne é obtida. Note-se o que os *posts* dizem:

Para que você possa beber leite vacas são mantidas como escravas, estupradas mecanicamente e manualmente para serem grávidas e conseqüentemente terem sempre leite. Por outro lado, quem é o dono do leite por direito natural não pode bebê-lo (porque o leite é nosso, lembra?). Daí separa-se o bezerro de sua mãe (violando uma lei da natureza) para que possamos roubar seu leite.

O problema do ovo é que para que você possa comê-lo tudo isso tem que acontecer: pintos machos são triturados vivos; galinhas vivem a vida em gaiolas onde não podem nem abrir as asas ou em galpões imundos e abarrotados onde o nível de stress é tão grande que elas cometem canibalismo e para que não firam umas as outras são mutiladas (processo de debicagem).

[Com o objetivo de] atenuar a massificação da violência desnecessária que assola o nosso mundo. Para mim não é certo interromper a vida de um ser senciente e tão individualizado por um sistema nervoso central, como arrebentar um cérebro de um boi com uma pistola pneumática, eletrocutar um frango em uma solução de água salina, ou seja lá qual for o método, só para eu ter uns quinze minutos de prazer sensorial, e quando eu tenho meios alternativos de me alimentar. Isso tudo é uma violência desnecessária.

Mas nenhum deles escraviza seres livres pela mera conveniência de satisfazer seu paladar. Morrer faz parte da vida. Mas nenhum animal na natureza mata outro se não for pela necessidade, nós matamos por futilidade. Matar um ser que tem interesse em continuar vivendo apenas porque o achamos gostoso é imoral.

Fica patente nestes comentários que o problema não é matar ou comer alimentos de origem animal, mas a instrumentalização violenta que estes animais sofrem, como a separação entre mãe e prole (relação natural), o confinamento, e em suma, a prática de uma violência que poderia ser evitada.

Comparando estes comentários com aqueles realizados pelos defensores da carne, vê-se uma diferença fundamental. Os defensores enfatizam a universalidade da natureza, suas leis e instintos, que em relação aos seres vivos, traduz-se na sobrevivência do mais forte, na seleção natural, etc. Sendo o homem um animal, também está constrangido por esses fatores, e consumo de carne é uma conquista do homem em relação aos animais. A natureza carnívora do homem é evidenciada externamente por nosso aparato morfológico (dentes, olhos) e pelas recomendações nutricionais. E mesmo que o homem possa escolher outros alimentos, é legítimo instrumentalizar os animais já que isso foi conquistado por nós, e se os *beagles* pudessem, nos instrumentalizariam da mesma maneira.

Já os contrários, apontam para a evolução da consciência humana (humanidade do homem), a qual deve sobrepujar a animalidade. Por mais animais que os homens sejam, estes são racionais, e podem escolher sua alimentação. Além disso, devem agir de acordo com a ética/moral, e sendo imoral escravizar, separar mães dos filhos, confinar, etc., instrumentalizar os animais é certamente tão imoral quanto instrumentalizar os homens.

Por fim, curiosamente, uma linha de argumentação se baseia justamente na ideia de natureza, por exemplo, quando um dos comentários afirma que o homem é o único animal que

se alimenta para além de sua necessidade; ou ainda, em outro comentário, quando se diz que a separação entre o filhote e a mãe pelo homem é um ato de violação de uma lei natural. Em última análise, alguns contrários ao consumo de carne também usam a ideia de natureza como argumento contra os carnívoros. O que, mais uma vez, aponta para a força dos argumentos naturalizantes atualmente.

#### 4. A bioética dos animais

Como se sabe, a bioética é o campo de estudos que abrange questões práticas sobre a vida. Historicamente, segundo Dall’agnol (2012), a bioética tem se debruçado principalmente sobre temas associados à biomedicina como o início e o fim da vida, eutanásia, aborto, clonagem. Porém, o termo “bioética” foi usado inicialmente por Fritz Jahr em 1927, postulando: “Respeite cada ser vivo por princípio como fim em si e trate-o, se possível, como tal” (DALL’AGNOL, 2012). Dessa maneira, para lá das questões biomédicas e biotecnológicas, as raízes da bioética já apontavam para o respeito com as diferentes formas de vida como um valor em si mesmo.

No entanto, como já discutido anteriormente, nas sociedades modernas ocidentais os seres vivos não-humanos foram objetificados. A controvérsia se estabelece quando alguns indivíduos reivindicam o *status* de sujeito para alguns animais. Assim, a base da polêmica sobre o consumo de carne (e que certamente pode ser estendida para a recente onda crítica em relação aos maus tratos de animais e o uso de animais para pesquisas científicas) pode ser sintetizada através de dois pontos-chave: 1) quem são objetos e sujeitos? 2) como lidar com eles?

Com base nos comentários e informações analisadas ao longo do texto, parece que para os defensores da ingestão de carne está implícita uma condição de objeto dos animais, provavelmente uma herança do pensamento cartesiano já mencionado aqui e que via os seres vivos não-humanos e a natureza como uma máquina – não pensam, não sentem dor. Ademais, uma clara noção cristã de que o mundo natural está a serviço do homem e que não possui direitos em si, i.e., o enclausuramento dos *beagles* é sem dúvida justificável se comparado com a utilidade dos cosméticos e fármacos. E mesmo que os animais sejam sujeitos, ainda sim podem ser utilizados pelo homem em razão da natureza competitiva dos seres vivos. Além disso, há aí uma ideia de objeto-mercadoria, a qual já foi e é aplicada a literalmente tudo. De certo modo, uma vez que alguma coisa é mercantilizada sua condição de sujeito é colocada em xeque, e talvez seja o caso dos escravos e da estigmatização das prostitutas (e para aqueles que gostam de ficção científica, dos clones e afins).

No que tange a aqueles que condenam o sistema de produção/consumo de carne, não resta dúvida, os animais não são objetos, mas sujeitos. Os animais sentem dor, sofrem, etc., e por isso, devem ser tratados adequadamente, ao contrário da instrumentalização violenta a qual são submetidos.

Para ilustrar como a “subjetivação/objetivação” de animais pode se fazer presente na sociedade ocidental moderna, cita-se aqui uma conversa particular entre um parente próximo e eu:

(Eu) – Você acha que possuímos alma, quer dizer, algo para além do corpo/matéria?

(Outro) – É claro!

(Eu) - E os cachorros?

(Outro) - Também.

(Eu) - E as tartarugas?

(Outro) - Acho que sim.

(Eu) - E as lombrigas?

(Outro) - Hmm...é, acho que não.

Afinal, por que as lombrigas não podem ter uma alma ou consciência? É óbvio aqui a construção social de uma esfera de subjetividade, e talvez esse modelo seja bem geral no ocidente [4], onde o homem está no centro como sujeito máximo; as pedras e rios estão no pólo dos objetos; no meio, vegetais, fungos, bactérias, esponjas, lombrigas e estrelas-do-mar; um pouco mais próximos a nós, peixes e sapos; ainda mais próximos, os mamíferos e aves; e por último, os seres domésticos como gatos, cavalos e cachorros (melhor amigo do homem). De início, é provável que a domesticação tenha sido importante para uma maior subjetivação de alguns seres. Talvez exista também um fator adicional representado pela proximidade taxonômica/morfológica com os homens. O fato é que hoje ninguém invadiria o laboratório se ao invés de *beagles* estivessem fazendo experiências com cnidários.

Portanto, o exercício que se propõe aqui é que para além de um pólo entre homens e outros seres vivos existe um contínuo de subjetivação, e é justamente a heterogeneidade das representações sobre esse de contínuo de subjetivação que gera o conflito entre os que defendem o consumo de carne e os que são contrários ao mesmo. No caso dos *beagles*, enquanto uns os veem como objetos, outros os veem como sujeitos. Para aqueles que objetivam os animais, mesmo que os animais sofram, como comparar o sofrimento de um animal (objeto) com o sofrimento de um homem (sujeito) que não recebeu seu medicamento? Como comparar o sofrimento de um animal ao ser morto frente ao sofrimento de uma criança faminta?

E assim, volta-se então ao objeto principal do texto, isto é, dada a polêmica em torno da subjetivação/objetificação dos animais e como lidar com eles, como se dá o uso retórico da ideia de natureza. Os argumentos que defendem o consumo de carne circulam basicamente na suposta naturalidade da ingestão da carne e da “guerra” entre os seres vivos. Em outros termos, há todo um esforço em mostrar que: 1) o homem deve comer carne em razão de sua natureza; e 2) a guerra entre os seres vivos é natural (desarmando os argumentos que defendem a imoralidade da carne). Como já foi dito, é o poder das leis naturais que está no imaginário, e a cultura nada pode fazer para controlar. Conforme a frase de um dos comentários que defendia a naturalidade da carne: “Respeite a Natureza, por favor”.

Mais do que isso, também se defende aqui a hipótese de uma “alimentação” etnocêntrica baseada no consumo de carne, a qual foi consolidada na modernidade e de certa maneira se presencia esse caso de etnocentrismo ao ver como os vegetarianos acabam sendo rotulados como “românticos”, “idealistas” e “emocionais demais”, e logo, inferiorizados.

Quanto aos contrários ao consumo de carne, a crítica se dirige predominantemente a: 1) uma superação de uma visão objetificante dos animais, reconhecendo neles direitos a serem respeitados; e 2) uma superação da natureza humana devido à razão humana, moral e ética – ou seja, argumentam em torno de uma moralidade alternativa em relação ao senso comum (carnívoro).

## Conclusão

Em suma, não é o caso aqui julgar esses pontos de vista, mas apenas um esforço de mostrar como se construíram historicamente os pressupostos que servem de base para os argumentos, bem como a eficácia retórica destes argumentos. Além disso, salienta-se o caráter fundamental das noções de natureza e homem na modernidade, e como essas noções arcaicas se fazem presente em seus desdobramentos – sendo o caso da carne e dos animais aqui explorado apenas mais uma faceta dessa oposição fundamental do ocidente moderno.

Entretanto, por uma razão não muito clara as pessoas vêm mudando suas opiniões em relação a esses fundamentos, e a crítica aos maus tratos de animais ganham cada vez mais força (embora sempre houvesse quem defenda os animais). A simples discussão sobre a carne e os movimentos e pautas atuais em prol dos direitos dos animais são um bom indicador de mudança nas representações dos animais e as consequências práticas daí decorrentes. É provável que este tema deva crescer nos próximos anos já que a invasão sobre o biológico é cada vez mais evidente e profunda, e logo, uma análise das discussões e conhecimentos sobre as representações da vida e dos seres vivos pode se tornar um rico campo de estudo. 🌱

## NOTAS

\*Graduado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 2005 - 2009), Mestre em Saúde Pública e Meio Ambiente (ENSP/FIOCRUZ, 2011 - 2013), atualmente é aluno do curso de graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011 - ). Uma versão modificada do artigo foi apresentada oralmente no simpósio Beyond Perception '15, entre os dias 1 e 4 de setembro de 2015.

[1] Ver: [https://www.google.com/search?site=&tbm=isch&source=hp&biw=1360&bih=667&q=advertisement+meat&oq=advertisement+meat&gs\\_l=img.3...627.6086.0.6378.18.9.0.8.0.0.383.1222.2-2j2.4.0...0...1ac.1.47.img..15.3.1014.f46xBHg3tTQ&gws\\_rd=ssl](https://www.google.com/search?site=&tbm=isch&source=hp&biw=1360&bih=667&q=advertisement+meat&oq=advertisement+meat&gs_l=img.3...627.6086.0.6378.18.9.0.8.0.0.383.1222.2-2j2.4.0...0...1ac.1.47.img..15.3.1014.f46xBHg3tTQ&gws_rd=ssl) (Acesso: 23/06/2014)

[2] Os icneumonídeos são vespas que depositam seus ovos dentro de lagartas. Ao eclodirem, as larvas iniciam um processo requintado de fagia da lagarta: comem seus hospedeiros aos poucos, começando pelas partes menos vitais e preservando a lagarta ao máximo, até o ponto em que está resta imóvel e finalmente morre. A polêmica sobre a moralidade destes seres foi mostrada por Stephen Jay Gould, no livro *Os dentes da galinha*, no capítulo II, *A Natureza amoral*. Neste capítulo, Gould apresenta uma discussão teológica sobre os icneumonídeos nos séculos XVIII e XIX. A questão era: como é possível conceber que Deus, criatura onipresente, onisciente e onipotente e de infinita bondade, tenha projetado e criado este tipo de insetos e permitido essa realidade tão sádica e brutal?

[3] O caso dos *Beagles* foi amplamente divulgado na mídia durante o mês de novembro. Trata-se da invasão de ativistas que defendem direitos dos animais e que invadiram um laboratório do Instituto Royal para libertar cães da raça *Beagle* que supostamente estavam sendo maltratados.

[4] Quanto à construção social desta esfera de subjetividade, vale notar que na Índia as vacas são sujeitos, e por isso, respeitados como tais, e não são abatidas por mais que alguém esteja passando fome.

## REFERÊNCIAS

CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. Editora Cultrix, 1998.

CAPRA, F. **A teia da vida: uma nova concepção científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Pensamento, 1996.

DALL'AGNOL, D. Filosofia e bioética no debate público brasileiro. **Idéias**, n. 4, nova série, 1º semestre, 2012.

INGOLD, T. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 10, 1995.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena**. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia, p. 345-399. Editora Cosac Naify, 2002.

Recebido em 24/03/2014

Aprovado em 08/10/2015

# O CONSERVADORISMO DE GILBERTO FREYRE: UMA PREMISSE COMPREENSIVA PARA AS CONTRIBUIÇÕES DE SUA OBRA INAUGURAL

THE CONSERVATISM OF GILBERTO FREYRE: A COMPREHENSIVE PREMISE FOR THE CONTRIBUTIONS OF ITS INAUGURAL WORK

*Cleverson Fleming dos Santos\**

**Cite este artigo:** SANTOS, Cleverson Fleming. O conservadorismo de Gilberto Freyre: uma premissa compreensiva para as contribuições de sua obra inaugural. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p.92-110, 27 de março. 2016. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 27 de março de 2016.

**Resumo:** A organização das características basilares do pensamento conservador representa profícua ferramenta de análise na compreensão dos sentidos e orientações contributivas de autores afinados ao modo conservador de pensar o social. Este artigo realiza o emprego de tais noções para refletir sobre a obra magna de Gilberto Freyre - *Casa-grande & Senzala* (1933) - qualificando e operando o resgate de suas principais contribuições que, em certa medida, foram militantemente rechaçadas em considerável período da história intelectual brasileira, em virtude de seus aspectos conservadores.

**Palavras-chave:** Conservadorismo, Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala*.

**Abstract:** The organization of the fundamental characteristics of conservative thought is useful analysis tool in understanding the directions and guidelines of contributory authors attuned to conservative way of thinking about social. In this sense, the use of such notions to reflect on the great work of Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves* (1933), perspective qualify and redeem recognition of their contributions, to some extent, they were militantly rejected a considerable period of history Brazilian intellectual, because of their conservative ways.

**Keywords:** Conservatism, Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves*.

**G**ilberto Freyre (1900-1987) é, indubitavelmente, personagem de relevância para o cenário intelectual das ciências sociais no Brasil. O rótulo de grande intérprete da história nacional lhe é conferido por suas produções que abrangem o campo da antropologia, sociologia e história social. Dentre suas obras de sucesso destaca-se a série denominada *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, formada por: *Casa-grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1959).

Sobre Casa-grande & Senzala (CG&S), muito já se disse a respeito do “impacto libertador” que suscitou na época de seu surgimento, bem como sua expressividade como parte integrante do movimento de “sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da Revolução de 1930” (MELLO E SOUZA, 2010: 09-10).

A pesar de todo o corolário conferido à obra por Antonio Candido em 1967, é no mesmo texto de prefácio ao *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, que o crítico pondera: “O jovem leitor de hoje não poderá talvez compreender, sobretudo em face dos rumos tomados posteriormente pelo seu autor, a força revolucionária, o impacto libertador que teve este grande livro” (MELLO E SOUZA, 2010: 09-10).

O juízo de Antônio Candido é bem significativo se tomarmos em perspectiva comparada as primeiras quarenta e quatro críticas à CG&S publicadas na imprensa, entre 1933 e 1944, reunidas e comentadas por Edson Nery da Fonseca (FONSECA, 1985), e as críticas disparadas por Dante Moreira Leite no seu livro *O caráter nacional brasileiro* (1954) - tornadas doravante canônicas por Florestan Fernandes, em *A integração do negro na sociedade de classes* (1965); Octávio Ianni, em *Escravidão e racismo* (1977); e Carlos Guilherme Mota, em *Ideologia da Cultura Brasileira* (1977) – todos estando entre os notáveis e eloquentes intelectuais da Universidade de São Paulo (USP).

Helga Gahyva (2010) ao realizar tal reflexão, demonstra a disparidade entre as primeiras críticas e os combativos pareceres dos intelectuais uspianos, perseguindo duas hipóteses argumentativas como fundamentação para tal assimetria:

[...] de um lado, o incremento do ensino universitário trazia consigo novos padrões de pesquisa que, tentando se adequar às exigências científicas, rechaçava a obra inaugural de Freyre em função de alegado ‘primado do subjetivismo’ (MOREIRA LEITE, 2002: 360) que lhe conferiria ‘traço pouco acadêmico’ (MOTA, 1977: 56). De outro, a atmosfera de polarização ideológica possibilitava nova e oposta interpretação para aquela obra que outrora seduzia os jovens progressistas: desta feita, representativos intelectuais vinculados à esquerda – e, portanto, ao combate à ditadura militar – reduziram *Casa Grande & Senzala* à ‘expressão de um estamento dominante’, produto de uma ‘visão senhorial do mundo’.

Não deixando de lado a distância temporal em que são produzidas as críticas dos intelectuais uspianos e o contexto de publicação de CG&S, a socióloga nota que, a despeito de suas pertinências críticas em relação ao posicionamento político de Freyre, estas dificultam a percepção das inovações por ele trazidas, ensejando visões que as reduzem a uma deliberada estratégia política conservadora (GAHYVA, 2010).

Mas se por um lado, as obras destes autores operam em tom combativo de denúncia e condenação ao conservadorismo freyriano, por outro lado, - ponto nodal desenvolvido neste trabalho - é a própria perspectiva conservadora operada por Freyre a chave compreensiva para as relevantes contribuições da obra.

Ademais, o estudo das aproximações e distanciamentos entre os conservadorismos, clássico e o freyriano, possibilita a reflexão sobre aspectos específicos dos caminhos e problemas

enfrentados pelo conservadorismo no Brasil da década de 1930. Recentemente, Este esforço de compreensão tem sido empreendido de forma coletiva por alguns intelectuais na área do pensamento social brasileiro. À exemplo, temos a coletânea de artigos: *Revisão do pensamento Conservador: ideias e política no Brasil* (2010) - fruto do projeto “Linhagens do pensamento político social brasileiro”, em desenvolvimento no Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (Cedec).

Alinhado a estes estudos e às reflexões sobre as obras de Gilberto Freyre, empreendidas tanto por Elide Rugai Bastos (2006), quanto por Fernando Nicolazzi (2011), este artigo visa como contribuição, ser mais uma perspectiva analítica a qual os leitores de *CG&S* poderão submetê-lo.

Pensar *CG&S* sobre o viés metodológico conservador é também atentar para um dos aspectos que lhe permitiu, tanto a obra como o autor, ocuparem posição distinta dentro de determinada tradição intelectual e política. Parafraseando Fernando Nicolazzi (2011): trata-se aqui de um trabalho cujo sentido é o de pensar ou dizer a respeito de um quadro de coisas que ajudam a aguçar o prazer de leitura e pesquisa que *CG&S* nos proporciona.

## 1. Conservadorismo: uma estrutura mental objetiva

Ao estabelecer as bases para a conceituação mais específica do pensamento conservador, Karl Mannheim estabelece a distinção entre tradicionalismo e conservadorismo. Segundo o autor, o primeiro estaria relacionado à predisposição em aderir a normas vegetativas e a velhos modos de vida e, legados pela tradição, reproduzidos pelos indivíduos irrefletida e subjetivamente. O conservadorismo, distintamente da postura tradicionalista, é definido pelo autor como logicamente consciente e estruturalmente independente das suas manifestações individuais de produção. O conservadorismo político difere do tradicionalismo na medida em que passa atuar como uma *estrutura mental objetiva*.

“Estrutura mental objetiva” no sentido mannheimiano é uma aglomeração peculiar de elementos espirituais e intelectuais que não podem ser considerados como completamente independente dos indivíduos que são seus portadores. Sua produção, reprodução e ulterior desenvolvimento dependem inteiramente do destino e desenvolvimento espontâneo dos indivíduos que dela participam. Todavia, a estrutura é objetiva no sentido em que indivíduos isolados nunca poderiam produzi-la sozinhos, estes apenas participam de algumas das fases de seu desenvolvimento histórico. Ela sempre ultrapassa seus portadores individuais (MANNHEIM, 1982: 109).

Estabelecendo estas distinções conceituais, o autor infere que a possibilidade de surgimento do conservadorismo nestes termos é observada com a emergência de uma sociedade de classes antagônicas. Desta forma, o conservadorismo é “uma entidade com evidente continuidade histórica e social, a qual surgiu e se desenvolveu numa situação histórica e social particular” (MANNHEIM, 1982: 111).

Seguindo a reflexão, compreende-se que o movimento de conversão das ações tradicionalistas individuais em uma estrutura mental objetiva conservadora só foi possível, segundo o autor, a partir do momento em que emergem no cenário político ocidental atitudes organizadas que, adversas ao tradicionalismo, o confrontam e obrigam-no à adoção de uma postura lógica e coerente. O momento referido localiza-se em fins do século XVIII, cujo clímax é a Revolução Francesa, onde o conservadorismo emerge como corrente independente de pensamento forçado a uma oposição consciente ao pensamento burguês-revolucionário.

Como litigante, o problema central do conservadorismo é o pensamento baseado no direito natural, sobremaneira presentes nas obras de Jean Jacques Rousseau, que versam sobre as doutrinas do “estado de natureza”, do contrato social, soberania popular e direitos inalienáveis do homem (vida, liberdade, propriedade, direito de resistência à tirania etc.):

O discurso contrarrevolucionário, por tomar a sério a ideologia da Revolução, supunha a rejeição do texto [*Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789)] de que os revolucionários mais se orgulhavam. Foi desta forma, então, que o discurso contrarrevolucionário se tornou uma corrente intelectual fundamental, estabelecendo as traves mestras de boa parte da moderna postura conservadora (HIRSCHMAN, 1997: 14).

Nesta chave, obra substantiva que inaugura as bases filosóficas do pensamento conservador é *Reflexões sobre a Revolução em França* (1790), de Edmund Burke. Neste opúsculo, expressivo da violenta reação intelectual do autor à Revolução Francesa, estão notavelmente deflagrados os temas e recursos metodológicos que perseguirão as reflexões conservadoras nos dois últimos séculos (NISBET, 1987: 15).

O conjunto de elementos constitutivos da metodologia conservadora, inaugurados por Burke, giram em torno noção de *circunstância* que, segundo ele: dá “a todo princípio político sua cor própria e seu efeito particular. São as circunstâncias que fazem os sistemas políticos bons ou nocivos à humanidade” (BURKE, 1997: 50). Entre estes elementos metodológicos, destacam-se: a ênfase sobre o concreto em oposição ao abstrato; aceitação da realidade em comparação com o desejo progressista de mudança; a ideia de coexistência entre os tempos históricos opondo-se a concepção linear, liberal-revolucionária; bem como a preferência, nas análises do social, por categorias “orgânicas” – como família e comunidade - em lugar de unidades aglomerativas tais como as expressas pelo conceito de “classes”.

O apelo ao concreto é um esforço intelectual mobilizado como recurso para fazer frente às abstrações iluministas francesas que, no contexto da Revolução, impunham uma nova agenda política e de direitos fazendo “tábula rasa” das instituições precedentes. Para Burke: “[Os franceses] preferiram agir como se nunca tivessem sido moldados em uma sociedade civil, como se pudessem tudo refazer a partir do nada (BURKE, 1997: 72)”. Desta maneira, o pensamento conservador combate concepções como: a de supremacia da razão iluminista sobre os preconceitos estabelecidos pela experiência progressista; preeminência das leis sobre os costumes; validade universal de todos os indivíduos; bem como a razão correta como uma esfera autônoma e autossuficiente, independente da história. Em detrimento destas, o pensamento conservador utiliza conceitos como os de História, hábitos e costumes, vida e nação.

Quanto à aceitação da realidade face ao desejo progressista de mudança, o pensamento conservador empreende distinta reflexão sobre a concepção de História. Com a ressalva de que para o pensamento conservador o problema não é a mudança e sim o ritmo no qual é operada, neste estilo de pensamento, a História equivale à experiência. Isto significa dizer que para o conservador o presente não é livre, mas constituído da experiência dos mortos, dos que nasceram e dos que ainda vão nascer. Percebendo, portanto, o presente em unidade com o passado e futuro, sua noção histórica tende a ser espacial em vez de temporal: o conservadorismo enfatiza a coexistência em vez da sucessão dos tempos históricos.

Atrela-se a esta forma de percepção sobre a História, o apreço, bem certo dizer nostálgico, por entidades orgânicas das quais a família, a comunidade e a religião, são exemplos cuja função é mediar e regular os costumes circunstanciais da população em relação à sociedade mais ampla:

É no seio das famílias que nascem as afeições públicas e não se pode dizer que um pai frio e distante possa ser um cidadão zeloso. Das nossas famílias, passamos à vizinhança e às pessoas da nossa província com quem temos relacionamento habitual. São, para nossos sentimentos, como pensões e hotéis. As divisões do país formadas por velhos hábitos, e que não foram consequência de explosões súbitas da autoridade, são pequenas gravuras da nossa grande pátria onde está o nosso coração, sem que esse amor particular prejudique o sentimento que temos pelo todo (BURKE: 1997: 186).

O pensamento conservador mobiliza esta concepção orgânica de sociedade como argumento central no combate às crenças liberais-revolucionárias de aplicabilidade universal ou transplante de inovações de caráter político-institucional. A legitimidade da Constituição de um povo, por exemplo, é instituída pelos seus hábitos e costumes. Mannheim aponta que a ênfase sobre o qualitativo, característica do pensamento conservador, também surge deste mesmo impulso (MANNHEIM, 1982: 135).

É nestes termos que, a partir da reação à Revolução Francesa, o tradicionalismo é forçado a converter-se no que se convencionou denominar conservadorismo, tomando para si uma forma coerente e distinta como força política. O conservadorismo para além deste aspecto passa a implicar, também, estilo de pensamento próprio: uma estrutura mental objetiva.

Sem deixar de lado o ecletismo metodológico mobilizado por Gilberto Freyre, o que pretendo doravante é demonstrar como estas características metodológicas, sistematizadas e apresentadas por Mannheim, estão presentes em CG&S e podem ser compreendidas na relação entre autor e obra.

## 2. Gilberto Freyre: como e porque conservador?

Sou muitas vezes acusado de conservador. Mas o que eu quero conservar no Brasil? Valores brasileiros que estão encarnados principalmente nas formas populares de cultura, formas regionais, que deem um sentido nacional ao Brasil. É, eu sou um conservador por ser um nacionalista, conservador de valores que exprimem uma nação brasileira através de uma cultura popular brasileira (Gilberto Freyre. Entrevista. In: BASTOS, 2006: 33).

Como já observado, o que distingue o conservadorismo do mero tradicionalismo, segundo Mannheim, é a sua articulação enquanto discurso de posicionamento litigante frente às alternativas políticas liberais e socialistas. O conservadorismo é a disposição tradicionalista tornada lógica, coerente, racionalizada.

Início a aproximação com o conservadorismo considerando *CG&S* como a expressão lógica do tradicionalismo freyriano. Isto é: seu tradicionalismo tornado consciente e reacionário ao quadro de transformações político-sociais pelo qual vinha passando o Brasil no seu período de publicação. A afirmação não é leviana. Ela pode ser fundamentada ao se considerar a narrativa pela qual o autor trata o passado nacional:

Nas casas-grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro; **a nossa** continuidade social. No estudo de sua história íntima despreza-se tudo o que a história política e militar **nos** oferece de empolgante por uma quase rotina de vida: mas dentro dessa rotina é que melhor se sente o caráter de um povo (Freyre, 2006: 45. Grifos meus).

Faz parte do caráter do pensamento conservador, como ressalta Elide Rugai Bastos, a não dissociação dos princípios que o articulam do indivíduo que os produz (BASTOS, 2006: 182). Para além da sintonia entre autor e obra, simbiose entre escrita e aquilo sobre o que se escreve - a qual possui a função de legitimar o registro do passado que apresenta -, Gilberto Freyre projeta no passado nacional a sua própria vivência: “a experiência pessoal do *eu* estando intimamente ligada à experiência coletiva do *nós*” (NICOLAZZI, 2011: 428):

(...) em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama [sic.] que **nos embalou**. Que **nos deu de mamar**. Que **nos deu de comer**, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que **nos contou as primeiras histórias** de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que **nos tirou o primeiro bicho-de-pé** de uma coceira tão boa. Da que **nos iniciou no amor físico** e **nos transmitiu**, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. **Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro** de brinquedo (FREYRE, 2006: 367. Grifos meus).

Em *CG&S* a fusão entre autor e obra permite qualificar, como fez Ricardo Benzaquen de Araújo, Gilberto Freyre como um “representante daquela experiência que ele próprio analisava”: “(...) o nosso autor se converte, até certo ponto, em personagem de si mesmo, como se escrevesse não só um ensaio histórico-sociológico, mas também as suas mais íntimas memórias” (ARAÚJO, 2005: 187).

Memórias estas que, por idealizar o passado, que também é o colonial, o faz representante de determinada mentalidade: o apreço nostálgico pelas tradições, em *CG&S*, aparece num momento quando os setores dominantes e tradicionais da sociedade brasileira, ligados à agricultura do açúcar, estão claramente em decadência. Momento em que seu poder político é questionado:

Sob vários aspectos, o pensamento de Gilberto Freyre se constitui em um componente intelectual essencial ao bloco de poder que se forma e desenvolve a partir de 1930. Em especial, legitima cientificamente o vasto segmento agrário e tradicionalista, sem deixar de indicar a necessidade de

transformação do mesmo, mostrando que precisava equacionar-se no âmbito de um bloco de poder que começava a se esboçar, comprometendo a agricultura com a indústria, o campo com a cidade, o patriarca com o burguês, o camponês com o operário (BASTOS, 2006: 197-198).

A constatação permite a socióloga fazer a seguinte inferência: “Nunca, antes da década de 1930, os setores dominantes agrários tiveram tão grande ideólogo. E, nunca, uma interpretação sobre os mesmos tão grande sucesso” (BASTOS, 2006: 48).

Além disso, ao organizar os elementos do passado colonial, *CG&S* pode ser entendido como resposta conservadora à série de problemas brasileiros que se colocam a partir da independência (busca pela identidade nacional – onde está subentendido o problema da miscigenação –; unidade política; que instituições adotar no caminho de modernização do país; bem como o questionamento de que lugar o Brasil ocuparia na ordem dos países independentes). De maneira que a obra reflete, do ponto de vista dos temas e problemas tratados, plena continuidade com a tradição ensaística da década anterior à sua publicação.

Em 1920, Oliveira Vianna lançava o seu *Populações Meridionais do Brasil* diagnosticando a situação política e social brasileira no pós-independência: “(...) vivemos numa perfeita ilusão sobre nós mesmos” (VIANNA, 1952: 19). Seguindo a observação, o conservador distingue os estadistas coloniais dos seus sucessores do período republicano:

Os métodos objetivos e práticos de administração e legislação desses estadistas coloniais foram inteiramente abandonados pelos que têm dirigido o país depois de sua independência. O grande movimento democrático da revolução francesa; as agitações parlamentares inglesas; o espírito liberal das instituições que regem a República Americana, tudo isso exerceu e exerce sobre os nossos dirigentes, políticos, estadistas, publicistas, uma fascinação magnética, que lhes daltoniza completamente à visão nacional dos nossos problemas (VIANNA, 1952: 19-20).

A crítica de Vianna aos estadistas da Primeira República tem como pano de fundo a análise que faz da disparidade entre leis e costumes, causada pelo mimetismo de ideias, conceitos científicos e instituições estrangeiras – importadas ao Brasil sem a devida concordância com a cultura política local –, tendo como consequência o afastamento entre as instituições legais e o povo.

*CG&S* pode ser pensado como um discurso de resgate da cultura popular frente à incongruência do processo de avanço do poder público e da modernização efetuada até então. No texto, “os elementos sociais aparentemente prisioneiros na esfera do privado constituem-se, em sua narrativa, *naquilo* que é a *sociedade*; aqueles elementos definidos como públicos e universais são *aquilo que os intelectuais e políticos pensam que a sociedade seja*. Em outras palavras, quer mostrar o descompasso entre a *sociedade real* e a *sociedade pensada*” (BASTOS, 2006: 182).

Neste sentido é que *CG&S* pode ser lido como reflexão que mantém continuidade com o programa de pesquisa lançado por Oliveira Vianna em *Populações Meridionais do Brasil (PMB)* e com o modo conservador de pensar o social da década de 1920.

### 3. Apelo ao concreto, Coexistência entre os tempos históricos e visão orgânica da sociedade: traços conservadores de Casa-grande & Senzala.

Além da específica aproximação com Oliveira Vianna aludida anteriormente, é pela reunião interna e articulação coerente daquelas características apresentadas na primeira seção deste artigo (o apelo ao concreto, implícito no recursivo embasamento nas circunstâncias; a aceitação da realidade, operada através da noção de coexistência entre os tempos passado, presente e futuro, conformando uma distinta filosofia da História; bem como a visão organicista da sociedade, tendo no apreço nostálgico pelos corpos intermediários aos quais: a família, a comunidade e a religião, são exemplos de instituições funcionais de mediação e regulamentação costumeiras entre a população e a sociedade mais ampla), que o pensamento de Gilberto Freyre materializado em *CG&S* pode, também, ser aproximado do que se convencionou denominar como conservadorismo histórico e filosófico.

O apelo ao concreto, incorporado na análise de *CG&S*, pode ser observado no recursivo uso ao materialismo histórico, bem como na visão antropológica culturalista, que permite ao autor desconstruir as perspectivas racialistas que viam na miscigenação e presença do negro em nossa história o elemento de degeneração nacional. Como já discutido anteriormente, o apelo ao concreto, tendo como base a análise das condições materiais de existência na colônia, permitiu a Gilberto Freyre enxergar como efeitos da má nutrição, da epidemia de sífilis e mesmo do sistema escravocrata, o que antes, sobre o prisma do “racismo científico”, era visto como efeitos da mestiçagem - a degeneração e pauperização das classes populares -:

Na formação da sociedade, o mau regime alimentar decorrente da monocultura, por um lado, e por outro da inadaptação ao clima, agiu sobre o desenvolvimento físico e sobre a eficiência econômica do brasileiro no mesmo mau sentido do clima deprimente e do solo quimicamente pobre. A mesma economia latifundiária e escravocrata que tornou possível o desenvolvimento econômico do Brasil, sua relativa estabilidade em contraste com as turbulências nos países vizinhos, envenenou-o e perverteu-o nas suas fontes de nutrição e de vida (FREYRE, 2006: 96).

Dentre as críticas publicadas na imprensa, entre 1933 e 1944, em que estão circunscritas a predileção de Gilberto Freyre pelo concreto, o recurso ao materialismo histórico é um dos tópicos mais polêmicos e gerador de múltiplas críticas, por vezes antagônicas.

Para Miguel Reale, “Gilberto Freyre escreve sob a influência de uma filosofia naturalista e mesmo materialista, filosofia claudicante e medíocre” (REALE, 1985: 162). Armando Más Leite, a este respeito, surpreende-nos com a seguinte conclusão: “O livro é uma premissa, uma premissa sorrateiramente posta para o comunismo” (LEITE, 1985: 168-169).

Comunista ou conservador? Embora de resposta já sabida, refletir analiticamente sobre a questão suscitada, possibilita a melhor compreensão do conservadorismo freyriano e aproximá-lo ainda mais daqueles postulados conservadores iniciados pelas *reflexões* burkeanas já aludidas.

Capacidade da parte do autor em “equilibrar antagonismos” ou mesmo característica inerente ao seu ecletismo metodológico, o fato é que ao adotar o materialismo histórico, Gilberto Freyre o realiza de uma maneira bem distinta da objetivada por Engels e Marx.

De acordo com o marxista alagoano Alberto Passos Guimarães - também no rol dos primeiros críticos de *CG&S* -, pode ser compreendido no materialismo histórico presente no livro, mais o seu teor sociológico do que dialético: “o materialismo como interpretação histórica, como base essencial de qualquer estudo sociológico sério” (GUIMARÃES, 1985: 115). Além disso: “onde *Casa Grande & Senzala* baqueia, não aos olhos de um fanático, mas diante da crítica impiedosa da concepção materialista da história, é quando o autor quer afastar-se dessa concepção” (GUIMARÃES, 1985:117).

Ainda, é importante ressaltar, o materialismo histórico como um dos poucos elementos de aproximação entre o conservadorismo histórico e o socialismo:

Esse uso de entidades materiais, espacialmente determinadas e que transcendem o tempo, como a base da história é uma característica que o pensamento conservador tem em comum com o pensamento socialista e proletário desenvolvido posteriormente. O pensamento proletário também rejeita a ideia de que o indivíduo é a base real do desenvolvimento e, no lugar dele, introduz entidades como ‘condições de produção’ e ‘classes’ (MANNHEIM, 1982: 129).

A proximidade pode ser entendida, portanto, ao se notar no ponto de vista da concepção de história das duas ideologias, o recurso ao passado e às categorias de coletividade, como reação ao individualismo, bem como ao modo do pensamento liberal-revolucionário de fazer “tábula rasa” da história.

Descartada a hipótese de ser Freyre um comunista, avancemos na reflexão através de um dos caracteres bem expressivos do conservadorismo de *CG&S* em continuidade genealógica com aquele iniciado por Burke: sua concepção *tríbia* do tempo histórico herdada de suas leituras de Ortega y Gasset:

O homem nunca é um primeiro homem: desde o início já existe a partir de um certo nível de passado acumulado. Este é o tesouro único do homem, seu privilégio e sua marca. E, de todo esse tesouro, a maior riqueza não consiste no que parece certo e digno de ser conservado: o mais importante é a memória dos erros, que nos permite não cometê-los. O verdadeiro tesouro do homem é o tesouro de seus erros, a longa experiência decantada gota a gota durante milênios (Ortega y Gasset, 1982: 34).

Ainda nas palavras do filósofo: “romper a continuidade do passado, querer começar de novo, é aspirar a descer e plagiar o orangotango” (Ortega y Gasset, 2007:34).

É de acordo com essa concepção filosófica de interdependência temporal e espacial, aliada ao inquérito da vida íntima circunscrita entre as casas-grandes e as senzalas, que Gilberto Freyre empreende sua análise:

Estudando a vida doméstica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o ‘tempo perdido’. Outro meio de nos sentir nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa (FREYRE, 2006: 45).

O elo que permite ao pensamento conservador defender a coexistência dos tempos históricos é a sua específica visão organicista da sociedade. Os germes do passado são conservados por entidades, que como órgãos, fazem a manutenção de todo o sistema social. Tais instituições funcionam como corpos intermediários entre os hábitos costumeiros do povo-massa e a totalidade social. É através delas que, para os conservadores, antigas formas de pensar e agir são transmitidas às gerações do presente e legadas ao futuro.

É na forma pela qual Gilberto Freyre tratou o objeto de seu estudo, a formação da sociedade brasileira interpelada pelo seu passado rural, patriarcal e escravocrata, que podemos entender sua visão organicista. Investindo na pesquisa a cerca da vida íntima circunscrita entre as casas-grandes e senzalas, é que o sociólogo encontra as unidades orgânicas constituidoras da característica formação econômica, política e cultural do povo brasileiro.

A casa-grande, esta é uma verdadeira *instituição total* no sentido conferido por Marcel Mauss (1974):

A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o banguê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao *pater familias*, culto dos mortos etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o ‘tigre’, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo) (FREYRE, 2006: 36).

E, no interior da Casa-grande, é a família a outra base a qual se assenta os nossos traços psicossociais e costumeiros: “Pela presença de um tão forte elemento ponderador como a família rural ou, antes, latifundiária, é que a colonização portuguesa do Brasil tomou desde cedo rumo e aspectos sociais tão diversos” (FREYRE, 2006: 85). Além de conformar os costumes e relações entre o povo, é ela “a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América”:

Vivo e absorvente órgão da formação social brasileira, a família colonial reuniu, sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas. Inclusive, como já insinuamos, a do mando político: o oligarquismo ou nepotismo, que aqui madrugou, chocando-se ainda em meados do século XVI com o clericalismo dos padres da Companhia” (FREYRE, 2006: 85).

A partir dessas instituições: família e o complexo casa-grande & senzala, feições da vida privada são incorporados à análise onde a casa-grande torna-se o espaço privilegiado dos cruzamentos e encontros culturais:

A casa-grande fazia subir da senzala para o serviço mais íntimo e delicado dos senhores uma série de indivíduos – amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos. Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos mas o de pessoas de casa. Espécie de parentes pobres nas famílias europeias. À mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se como se fossem da família numerosos mulatinhos. Crias. Malungos. Moleques de estimação. Alguns saíam de carro com os senhores, acompanhando-os aos passeios como se fossem filhos (Freyre, 2006: 435).

Ao longo de *CG&S*, Gilberto Freyre recorre também a gostos alimentares, características arquitetônicas e fatos da vida sexual para demonstrar como a configuração econômica e social é vivenciada no dia a dia da família dos senhores e dos escravos, de forma a explicitar mais uma vivência harmônica do que conflituosa.

Tendo observado essas afinidades entre a narrativa de *CG&S* e os postulados do conservadorismo clássico, é possível perceber como as contribuições Freyrianas também são tributárias daquela mentalidade estrutural objetiva que começa a se conformar no fim do século XVIII, com a Revolução Francesa.

#### 4. Casa-grande & Senzala: perspectiva conservadora, contribuições inovadoras

Afirmar como inovadoras as contribuições de *CG&S* implica reconhecer as descontinuidades que este efetua com a tradição:

(...) Casa-grande & Senzala é uma ponte entre o naturalismo dos velhos intérpretes da nossa sociedade, como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e mesmo Oliveira Vianna, e os pontos de vista mais especificamente sociológicos que se imporiam a partir de 1940 (MELLO E SOUZA, 2010: 09-10).

Se na seção 2 foram apontados elementos de continuidade com o legado conservador de Oliveira Vianna, esta reflexão não poderia deixar de lado o reconhecimento dos caminhos e métodos próprios de abordagem da narrativa freyriana e que vão distingui-lo daquela linhagem conservadora denominada “saquarema” (LYNCH, 2010) da qual o autor de *Populações Meridionais do Brasil (PMB)* é herdeiro.

O afastamento se realiza com as palavras do próprio autor, consciente e em debate com esta tradição, bem como à tradição liberal:

(...) a tradição conservadora no Brasil sempre se tem sustentado do sadismo do mando, disfarçado em “princípio de Autoridade” ou “defesa da Ordem”. Entre essas duas místicas – a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos e cultura predominantemente europeia e outros de cultura principalmente africana e ameríndia (FREYRE, 2006: 115).

Se por um lado, ao tratar de responder ao mesmo quadro de problemas nacionais, recorrendo aos germes da formação nacional, coloca as obras de Oliveira Vianna e Gilberto Freyre em linha de continuidade, por outro lado, as respostas a que chegam para estes problemas são bem distintas. Pensando neste aspecto, é possível utilizar um clássico elemento do modo de reflexão conservadora para operar as distinções entre os autores: a valorização do passado.

Para os conservadores da Primeira República, os desafios do pós-independência (a busca por uma identidade brasileira, bem como a autoafirmação de país independente) dificultavam a valorização do passado nacional, já que este era também o passado colonial.

Buscar no passado os germes dessa identidade e afirmação significava, no mínimo, “valorizar a dominação das antigas metrópoles e pôr em questão a própria independência”. Neste sentido, os conservadores latino-americanos foram obrigados à tarefa de “verdadeiro malabarismo intelectual ao tratar da emancipação política” (RICUPERO, 2010: 79).

Em *PMB*, tal dificuldade é expressiva na ambiguidade do tratamento analítico que Oliveira Vianna dá à “função simplificadora do latifúndio”. Este, segundo o autor, possuiu objetivos distintos ao longo de nossa história: na colônia, o latifúndio exerceu a função de adaptação dos colonos ao meio, essa função é: “(...) uma das maiores da nossa história – porque nela está a gênese e a formação da própria nacionalidade” (VIANNA, 1952: 102); no pós-independência, sua existência torna-se problemática ao programa de unificação nacional, devido à dissolução dos vínculos de solidariedade social que empreende, em função da sua tendência centrípeta, bem como do mandonismo dos senhores rurais.

Assim como Vianna, Gilberto Freyre também ressalta o papel de importância do latifúndio autossuficiente. Contudo, por não ver no momento da independência a imposição de uma nova tarefa de unificação nacional, Freyre consegue adotar uma postura positiva em relação ao latifúndio e aos seus elementos, enxergando em sua constituição, relações e instituições internas, os germes de formação da identidade nacional. Consequentemente, para Freyre é bem mais viável a valorização do passado, tal como empreendida pelos conservadores clássicos.

Além da questão do latifúndio, uma das grandes dificuldades dos ensaístas dos anos 1920 em ter com o passado colonial, é se deparar com específica herança que este deixou em nosso povo: a miscigenação.

Antes de *CG&S*, visões negativas a respeito da presença do negro em nossa sociedade tenderam aos postulados da degenerescência da população mestiça ou, ainda, que buscaram no branqueamento desta, via imigração de populações europeias, o ingresso do Brasil no conserto das nações civilizadas [1]. O português também, em virtude de suas inclinações católicas desprovidas de uma “ética racional do trabalho” e aliadas à sua “luxúria” e “fome de ouro” (PRADO, 1920), figurava como alvo entre o conjunto de críticas pessimistas a respeito das nossas “raízes”.

Em relação às perspectivas racistas que viam na miscigenação a degenerescência, Gilberto Freyre observa outros fatores de natureza social: “De todas as influências sociais talvez a sífilis tenha sido, depois da má nutrição, a mais deformadora da plástica e a mais depauperadora da energia econômica do mestiço brasileiro” (FREYRE, 2006: 110). Assim, o autor lança uma das suas teses a favor da miscigenação:

À vantagem da miscigenação correspondeu no Brasil a desvantagem da sifilização. Começaram juntas, uma a formar o brasileiro – talvez o tipo ideal do homem moderno para os trópicos, europeu com sangue negro ou índio a avivar-lhe a energia; outra a deformá-lo. Daí certa confusão de responsabilidades; atribuindo muitos à miscigenação o que tem sido obra principalmente da sifilização (FREYRE, 2006: 110).

É a interpretação gilbertiana em *CG&S* que possibilita a posituação em relação ao negro e ao mestiço, diante do racismo anterior. Quanto ao negro, este é redimido tendo desempenhado em nossa história uma “função”: “(...) degradados apenas pela sua condição de escravos. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora” (FREYRE, 2006: 390). Ao tratar desta faceta do negro como civilizador, Freyre opera a distinção entre a “influência pura do negro” e a do “negro na condição de escravo”. O autor justifica o procedimento: “Sempre que consideramos a influência do negro sobre a vida íntima do brasileiro, é a ação do escravo, e não a do negro por si, que apreciamos” (FREYRE, 2006: 397), e continua:

Parece às vezes influência de raça o que é influência pura e simples do escravo: do sistema social da escravidão. Da capacidade imensa desse sistema para rebaixar moralmente senhores e escravos. O negro nos aparece no Brasil, através de toda nossa vida colonial e da nossa primeira fase da vida independente, deformado pela escravidão. Pela escravidão e pela monocultura de que foi instrumento (FREYRE, 2006: 397).

Também são positivados e reconciliados à história nacional o português e sua herança colonizadora:

Para a escravidão, saliente-se mais uma vez que não necessitava o português de nenhum estímulo. Nenhum europeu mais predisposto ao regime de trabalho escravo do que ele. No caso brasileiro, porém, parece-nos injusto acusar o português de ter manchado, com instituição que hoje tanto nos repugna, sua obra grandiosa de colonização tropical. O meio e as circunstâncias exigiram o escravo (FREYRE, 2006: 322).

A escravidão na narrativa freyrina torna-se, então, o instrumento necessário à obra da colonização:

Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. Só a casa-grande e a senzala. O senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime de trabalho escravo (FREYRE, 2006: 323).

Justificada a “mancha” da escravidão, o português e sua herança cultural é o grande herói da história narrada em *CG&S*. E mesmo persistindo depois as críticas dos males advindos da colonização portuguesa, como: a do “patrimonialismo” e do “personalismo” enquanto produtores da “cultura do favor” e do estabelecimento de um verdadeiro “estamento burocrático” no Brasil [2] – empecilho à realização da democracia social e política -, é em *CG&S* que se encontram, por algumas vezes explícitos e por outras em sua leitura a contrapelo, a denúncia destes elementos.

O ensaio de Gilberto Freyre explica a formação patriarcal do Brasil, tanto nas suas virtudes como nos seus defeitos, menos em termos de “raça” do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que representa para o autor a unidade colonizadora do Brasil (FREYRE, 2006: 34).

A valorização do negro e a reconciliação do Brasil independente com o passado colonial foram possíveis através de uma distinta perspectiva, que se converte na expressão mais conhecida do autor e que, talvez, sintetize a ótica de seu conservadorismo: a noção de “antagonismos em equilíbrio”. Noção que o permite em seu texto conciliar no âmbito da formação cultural do país, elementos contraditórios em termos políticos.

No Brasil, segundo Gilberto Freyre, as tensões sociais e políticas não se explicitaram em conflitos que resultassem em rupturas. Ao contrário:

O sistema patriarcal de colonização portuguesa do Brasil, representado pela casa-grande, foi um sistema de plástica contemporização (...). Ao mesmo tempo que exprimiu uma imposição imperialista da raça adiantada à atrasada, uma imposição de formas europeias (já modificadas pela experiência asiática e africana do colonizador) ao meio tropical, representou uma contemporização com as novas condições de vida e de ambiente (FREYRE, 2006: 35).

Agindo sobre todos os antagonismos, a narrativa freyriana costura como elementos harmonizadores e equilibrantes:

(...) a miscigenação, a dispersão da herança, a fácil e frequente mudança de profissão e de residência, o fácil e frequente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre diferentes zonas do país (FREYRE, 2006: 117).

Desta forma, ao ressaltar os aspectos de coexistência e continuidade histórica dos elementos que operam em nossa formação, *CG&S* pode ser lido como uma narrativa que mostra como a nossa história e formação social operou-se sem rupturas (BASTOS, 2006: 118).

A perspectiva freyriana pode ser tomada como revolucionária, na medida em que, ao se afastar das concepções e interpretações dos ensaístas da década de 1920, consegue formular respostas originais e que em certa medida inauguram novas agendas de pesquisa e métodos para pensar o Brasil. A este respeito, Elide Rugai Bastos em sua abordagem analítica combinada a uma leitura contextual das obras de Freyre, caracteriza o momento intelectual em que surge *CG&S*:

(...) um momento de passagem, o fechamento de um ciclo, quando a teoria social deixa de apresentar-se como manifestação dispersa e surge como um sistema: a sociologia. Neste sentido, [Gilberto Freyre] é o último pensador de um período e o primeiro de uma nova etapa, que se desenvolverá à sua revelia. O ponto de toque dessa transição é dado pelo abandono do *discurso jurídico*, até então o instrumento explicativo da realidade, e a adoção do *discurso sociológico* como novo código competente para dar conta do social (BASTOS, 2006: 171).

A perspectiva conservadora adotada por Freyre - sobretudo a sua específica visão do conflito, entendida na sua noção de “antagonismos em equilíbrio” -, o permite enxergar a continuidade do Brasil independente com seu passado colonial. Lembremos que, antes, os momentos da independência e da instauração da República eram vistos como momentos de descontinuidade histórica [3]. É por representar uma visão conservadora na interpretação do passado nacional que *CG&S* tem, em suas contribuições o gás de “sopro renovador” como interpretação da história nacional.

Além da visão de continuidade entre passado e presente na análise histórica, que o permite valorizar os elementos do passado colonial, o uso e elaboração de novos conceitos e métodos de investigação da vida social também contribuem para o tom revolucionário de *CG&S*. Embora tenha sido Oliveira Vianna quem chamou a atenção, em *PMB*, à importância de se

(...) estabelecer a caracterização social do nosso povo, tão aproximada da realidade quanto possível, de modo a ressaltar quanto somos distintos dos outros povos, principalmente dos grandes povos europeus, pela história, pela estrutura, pela formação particular e original (VIANNA, 1952: 13),

é Gilberto Freyre, munido dos recursos e métodos sócio-antropológicos necessários à tarefa, o seu grande realizador. Ao propor tal programa de pesquisa, Oliveira Vianna objetivava respostas ao problema da equidade entre o “país legal” e o “país real”. Gilberto Freyre através de sua ótica intimista das relações sociais compreendidas entre as Casas-grandes e as senzalas, quem opera o resgate dos hábitos e costumes populares.

Na construção de sua narrativa, Gilberto Freyre lança mão de arquivos de famílias, livros de receitas, atas de câmaras, livros de ordens régias e de correspondência da Corte, coleções e recortes de jornais, de figurinos, de revistas, estatutos de colégios e recolhimentos, etc. Esta profusão de fontes, refinando as suas análises da vida íntima do brasileiro no período colonial, também o fazem precursor daquela forma historiográfica denominada “história da vida privada” ou possuidor daquilo que Álvaro Lins chamou, em sua crítica datada de 1943, de “ponto de vista quase proustiano da casa” (LINS, 1985:257).

Ponto de vista, que ancorado num novo discurso – o discurso sociológico fundamentado na perspectiva culturalista -, em oposição ao discurso jurídico anterior, supera as explicações fundadas na sociobiologia e no determinismo geográfico, possibilitando a visão de Gilberto Freyre como um dos precursores da sistematização da sociologia no Brasil (BASTOS, 2006: 174).

## Conclusão

Por fim, reforçando a ideia de inovação trazida por *CG&S*, lembremo-nos exemplarmente das obras magnas daqueles intérpretes ressaltados por Antonio Candido (1967) que conformaram, ao lado de Gilberto Freyre e *CG&S*, àquela tríade responsável pela renovação das análises sociais depois da Revolução de 1930: Sérgio Buarque de Holanda, com seu *Raízes do Brasil* (1936), e Caio Prado Júnior, com *Formação do Brasil contemporâneo* (1942).

Segundo Caio Prado, predominam na conjuntura da vida social Brasileira um aglomerado heterogêneo de raças unidas ao acaso, cujo único objetivo seria a realização da vasta empresa comercial europeia. Desta forma, o seu primeiro traço característico seria a ausência de nexos moral, pois, os únicos e poucos laços sociais existentes entre os indivíduos, são resultantes das relações de trabalho e produção, em particular, a subordinação do escravo ao senhor: “As relações servis são e permanecerão relações puramente materiais de trabalho e produção, e nada ou quase nada mais acrescentarão ao complexo cultural da colônia” (Caio Prado, 2008: 340-

341). Ainda: paira sobre a população colonial um tom geral de inércia, um “vírus generalizado de preguiça”. Caio Prado cita a “tristeza brasileira”, argumento de Paulo Prado (1928), para caracterizar a sociedade colonial. E, sintetizando o panorama brasileiro, aponta a pobreza e miséria na economia; a dissolução nos costumes; a inércia e corrupção nos dirigentes leigos e eclesiásticos. Todos estes elementos representam “germes de autodestruição” que competem para a decomposição do sistema colonial brasileiro e preparam o terreno para a sua transformação.

Já Sérgio Buarque de Holanda, afirma em *Raízes do Brasil*, que no país a falta de coesão não é um fenômeno moderno. Esta se relaciona ao seu passado ibérico. Sobretudo, como sequela do tipo de colonização e colonizadores “aventureiros” que tivemos. De maneira que não adianta, segundo ele, resgatarmos a nossa tradição, haja vista que esta é de total desordem. Outro traço singular que herdamos dos ibéricos portugueses foi a “cultura da personalidade” nascida da nobreza e adotada pela burguesia mercantil. Para o autor, os povos que valorizam a “cultura da personalidade” tendem, tal como os portugueses, à debilidade na formação de redes de solidariedade de interesses. A “cultura da personalidade” é compatível, segundo a sua opinião, com a desigualdade política e social. Refletindo sobre as razões do sucesso no processo da colonização portuguesa no Brasil, ele aponta entre elas: a ausência de orgulhos de raça, a ética da aventura e a aversão ao trabalho mecânico braçal. Indica, então, nestes três elementos, as principais “raízes” de nossos males.

Como observado em ambos os autores - posicionados à esquerda política de Freyre -, o passado colonial representa os germes dos problemas do presente. Bem certo é dizer que suas perspectivas, ao estarem orientadas para a transformação do sistema político, econômico e social, têm sua coerência política ao proporem a “extirpação das raízes” que ainda persistem deste passado.

Contudo, ao adotarem o pessimismo na forma de lidar com o passado, são impossibilitados de enxergar as potencialidades da vida pregressa e que tangem, sobremaneira, à possibilidade de reconhecimento de uma cultura popular nacional.

Neste contexto de análises sociais orientadas por perspectivas políticas polarizadas, é curioso observar que justamente a perspectiva conservadora que possibilitou aos brasileiros enxergar como potência àqueles mesmos elementos onde os intérpretes afinados à esquerda política só encontraram pessimismo, degeneração, corrupção e “tristezas”.

Não se tratou aqui de fazer defesa deste ou daquele segmento ideológico, ao contrário, buscou-se apontar a complexidade analítica envolvida nas obras e autores abordados. Se a distinção ideológica dos “intérpretes do Brasil” possibilita o reconhecimento dos seus lugares de fala, o afastamento metodológico de suas posições políticas abre espaço para o tratamento de outros aspectos que envolvem as suas obras.

O ecletismo metodológico de Gilberto Freyre torna problemática qualquer tentativa de circunscrição de suas obras a uma única vertente de pensamento. A tentativa aqui empreendida,

menos do que a restringir *CG&S* a único ponto de vista, buscou promover mais uma perspectiva para a sua leitura.

O esforço é justificável na medida em que são percebidas as estreitas afinidades entre as críticas especializadas, em especial àquelas que apontam para as contribuições intelectuais e metodológicas oferecidas pelo livro, e os elementos clássicos da reflexão conservadora. Ao operar tais aproximações é possível, por um lado, o reconhecimento daquelas características conceituais, levantadas por Mannheim, como profícuas ferramentas de análise para pensar as especificidades intelectuais e políticas dos conservadorismos no Brasil. Por outro lado, o esforço proporciona outro olhar frente às intermitentes críticas desabonadoras, que nos períodos de institucionalização das ciências sociais e de radical polarização política, contribuíram para o ostracismo das obras de intelectuais como Oliveira Vianna e Gilberto Freyre, tendo como premissa os seus modos conservadores de pensar o nacional.

No caso de Gilberto Freyre e *CG&S*, resgatar os métodos e formas de sua reflexão conservadora, permite enxergar como foi possível a um conservador ser tão inovador. A narrativa de *CG&S* foi contra o expressivo pessimismo e paradigmas de “ausências” que imperaram no ensaísmo dos anos 1920 e, também, depois de sua publicação. 🌀

## NOTAS

\*O autor, à época da submissão, cursava o 8º período do Curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: [cleverson.pact@gmail.com](mailto:cleverson.pact@gmail.com).

[1]Aqui se faz referência aos trabalhos de Euclides da Cunha, em *Os Sertões* (1902), e de Oliveira Vianna, em *Evolução do povo brasileiro* (1923).

[2]Refiro-me aqui às críticas presentes nas obras: *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, e *Os donos do Poder* (1958), de Raymundo Faoro.

[3]Como exemplo de narrativas que enxergam na Independência um momento de descontinuidade histórica com o Brasil colônia, elenco as obras de Oliveira Vianna (1920), *Populações Meridionais do Brasil*, e Paulo Prado (1928), *Retrato do Brasil*.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. Guerra e paz: Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. 2. Ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

BASTOS, Elide Rugai. **As criaturas de prometeu**. São Paulo: Global, 2006.

BRANDÃO, Gildo Marçal. “O programa de pesquisa conservador”. In: **Linhagens do pensamento político brasileiro**. São Paulo: Hucitec, 2007.

BUARQUE DE HOLANDA, S. **Raízes do Brasil**. [1936]. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. [1902]. Ed: Leopoldo M. Bernucci. São Paulo: Ateliê Editorial y otros, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era** [1965]. V. 2. São Paulo: Ática, 1978.

\_\_\_\_\_. **A integração do negro na sociedade de classes:** o legado da raça branca. [1967]. V. 2 São Paulo: Ática, 1978.

FAORO, R. **Os donos do poder.** São Paulo: Globo, 2001.

FERREIRA, Gabriela Nunes & BOTELHO, A. (org.). **Revisão do pensamento conservador:** ideias e política no Brasil. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

FONSECA, Edson Nery da. (org.). **Casa Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944.** Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 1985.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. [1933]. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, G., & FONSECA, E. N. **Americanidade e latinidade da América Latina e outros textos afins.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

GAHYVA, Helga da Cunha. **Tempos da Casa Grande:** as primeiras críticas à obra inaugural de Gilberto Freyre. Viçosa: Revista de C. Humanas, v. 10, n. 2, p. 245-255, jul./dez. 2010.

GUIMARÃES, Alberto Passos. (1934). "Sentido poético de um livro bem documentado". In: FONSECA, Edson Nery da. (org.). (1985). **Casa Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944.** Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 1985.

HIRSCHMAN, A. **O pensamento conservador:** perversidade, futilidade e risco. Viseu: DIFEL, 1997.

IANNI, Octávio. (1988). **Escravidão e racismo.** [1977]. São Paulo, HUCITEC.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEITE, Armando Más. "Gilberto Freyre e a pedagogia dos jesuítas". In: FONSECA, Edson Nery da. (org.). (1985). **Casa Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944.** Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 1985.

LYNCH. Christian Edward Cyril. "Quando o regresso é progresso: formação do pensamento conservador saquarema e de seu modelo político (1834-1851)". In: FERREIRA, Gabriela Nunes & BOTELHO, A. (org.). **Revisão do pensamento conservador:** ideias e política no Brasil. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

LINS, Álvaro. [1943]. "Livro de ciência e de literatura". In: FONSECA, Edson Nery da. (org.). **Casa Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944.** Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 1985.

MANNHEIM, K. "O significado do conservantismo". In: FORACCHI, M. (org.). **Karl Mannheim:** Sociologia. São Paulo: Ática, 1982.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia.** V.2. São Paulo: EPU, 1974.

MELLO E SOUZA, Antônio Cândido. "O significado de 'Raízes do Brasil'" [1967]. In: BUARQUE DE HOLANDA, S. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

MOTA, Carlos Guilherme de. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1974).** São Paulo: Ática, 1977.

NICOLAZZI, F. **A viagem, a memória, o ensaio:** sobre Casa Grande & Senzala e a representação do passado. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

NISBET, R. **O Conservadorismo.** Lisboa: Estampa, 1987.

ORTEGA Y GASSET, J. **A rebelião das massas.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **História como Sistema / Mirabeau ou o político**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

PALLARES-BURKE, Maria Lucia. **Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos**. São Paulo, Ed. UNESP, 2005.

Prado, P., & Calil, C. A. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

REALE, Miguel. "Um sociólogo naturalista". *In*: FONSECA, Edson Nery da. (org.). **Casa Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944**. Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 1985.

RICUPERO, B. "O conservadorismo difícil". *In*: FERREIRA, Gabriela Nunes & BOTELHO, A. (org.). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

RODRIGUES, Francisco José. **Casa-grande & Senzala: ensaio e estilo**. Ciência & Trópico, p. 233-247.

VIANNA, O. **Populações Meridionais do Brasil**. [1920]. 5ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.

VIANNA, Francisco J. Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1923.

Recebido em 19/04/2015

Aprovado em 18/02/2016

## “QUANDO A IMAGEM DE QUEM SOU VAI SE REVELAR?”[1]: ESTRUTURA SOCIAL E INDIVIDUALIDADE NAS PRINCESAS DISNEY

“When will my reflection show who I am inside?”[2]: Social Structure and  
Individuality on Disney's Princesses

*Mariana Brasil de Mattos\**

**Cite este artigo:** MATTOS, Mariana Brasil de. “Quando a imagem de quem sou vai se revelar?”: Estrutura social e individualidade nas Princesas da Disney. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p.111-122, 27 de março. 2016. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 27 de março de 2016.

**Resumo:** O artigo analisa a posição do cinema, enquanto produção cultural, como mecanismo de reprodução da estrutura social, e, a partir do estudo de caso dos filmes animados de “princesas” do Walt Disney Studios, como a estrutura social se vê representada em produções cinematográficas e, assim, conhecida por aqueles que as assistem. A partir de uma análise textual dos filmes, percebe-se a idealização do conceito de individualidade, caracteristicamente moderno e ocidental, extremamente marcada nas produções analisadas.

**Palavras-chave:** Disney, Princesas, Estrutura Social, Individualidade.

**Abstract:** The article analyzes the position of the cinema, while a cultural production, as a mechanism of reproduction of the social structure, and, from the case study of animated “princess” movies by Walt Disney Animated Studios, how the social structure is represented in cinematographic productions and, that way, known by those who watch them. Through a textual analysis of the movies, one can notice the idealization of the concept of individuality, characteristically modern and ocidental, extremely present in the analyzed productions.

**Keywords:** Disney, Princesses, Social Structure, Individuality.

**A**o assistir qualquer filme, é possível não só perceber semelhanças específicas entre sua estrutura – em seu roteiro como um todo, seus personagens, suas falas – com outras produções, mas também associá-lo imediatamente à sociedade em que foi produzido. Segundo Howard Becker (1974), a arte é uma ação coletiva, ou seja, a produção artística requer a cooperação entre muitas pessoas – técnicos e artistas – que, para atuarem em sintonia, baseiam-se em acordos habituais, que se tornaram parte da maneira convencional de fazer as coisas na arte: as convenções artísticas, que influenciam todas as decisões tomadas

sobre a produção de qualquer obra de arte. Tais convenções consistem em costumes e, portanto, é possível produzir arte sem segui-las; no entanto, é praticamente impossível que tais produções alcancem grande circulação, não só porque não se adequam às capacidades e recursos das instituições existentes para sua produção e/ou exibição, mas também porque o público desacostumado com seus aspectos pouco convencionais na maioria das vezes não gosta do que vê.

Pierre Bourdieu entende as produções culturais – como o cinema – como sistemas de referências teóricas em relação às quais as ideias são definidas; a arte é um exemplo de “sistema simbólico” como estrutura estruturante, isto é, instrumento de conhecimento e de construção do mundo que só estrutura as ideias porque é estruturado. Para o autor, o poder simbólico, invisível, é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer formas sociais e, portanto, arbitrárias, de classificação do mundo; assim, aqueles que possuem maior acúmulo de poder simbólico – as classes dominantes – buscam sempre a manutenção do status quo, o monopólio da produção ideológica legítima de forma que reproduza sempre a hierarquia vigente, através da produção cultural (entre outros). Para Bourdieu, cada campo de produção é um microcosmo do campo social como um todo, com suas relações de força e monopólio, e cada classe é dividida em frações superiores e inferiores (dominantes e dominadas) através de princípios de hierarquização definidos pela subclasse dominante, que tem sempre em vista impor a legitimidade de sua dominação por meio da própria produção simbólica; assim, a produção tem sempre em vista a luta pelo monopólio da autoridade, nunca podendo ser neutra. (BOURDIEU, 1973; 1976)

Norbert Elias defende que todas as pessoas estão constantemente em um processo de socialização, e assim sempre mudam uma em relação às outras e através de sua relação; para o autor, cada pessoa passa por um processo social de moldagem de seus instintos, e somente através de sua inserção na sociedade pode tornar-se indivíduo, pois tem seu comportamento direcionado por um processo de civilização a longo prazo – o indivíduo cresce partindo de uma rede de pessoas que existiam antes dele e, a partir da interação com os outros, do que lhe é ensinado e do comportamento que observa nos outros, aprende como é esperado que se comporte. Assim, a formação do indivíduo depende da estrutura do grupo em que está inserido. Para o autor, somente na relação com outros seres humanos é que a criança pequena, impulsiva, se transforma em indivíduo. (ELIAS, 1939; 1997)

Uma vez que é do interesse das classes dominantes que a estrutura social vigente, que as têm no poder, seja perpetuada, as convenções artísticas têm que basear-se nela, para que as produções de grande circulação possam difundir-la ainda mais. Assim, estas atuam como mecanismos de reprodução da estrutura social e, ao mediar o acesso do indivíduo à estrutura da sociedade em que está inserido, instrumentos de socialização; a estrutura social funciona como base para o que é aceito como convenção artística, ao – como defendido por Bourdieu (1973) – mediar o acesso ao real e, assim, gerar um conformismo lógico entre seus membros. Como, segundo Elias (1939), cada um nasce e cresce inserido na rede de relações que forma uma

sociedade, sendo ensinado desde sempre a como se comportar, todos aprendem, ao se relacionarem uns com os outros, o que é socialmente aceito ou mal visto, desenvolvendo assim concepções parecidas acerca do mundo – um senso comum de cada sociedade.

Tendo isso em vista, esse trabalho se propõe a analisar a reprodução da estrutura social em filmes infantis, através da análise textual dos roteiros, músicas e dos filmes como um todo. O recorte escolhido diz respeito aos desenhos animados, especialmente os filmes de princesas, da Walt Disney Animated Studios, divisão do Walt Disney Studios dedicada somente à produção de filmes animados. O estúdio é responsável não só pelo primeiro longa-metragem de animação (“Branca de Neve e os Sete Anões” - 1937), mas também pelos maiores sucessos de bilheteria do estilo; seis entre os dez filmes animados de maior bilheteria são dos estúdios Disney[3]. Desta forma, o estúdio acumula não só capital econômico, mas também capital cultural, tendo seus produtos culturais publicados e consumidos em todo o mundo e, assim, exerce um papel de dominância no campo de produção de entretenimento, e integra a subclasse dominante deste campo – o que implica em uma produção interessada, isto é, direcionada aos interesses de classe.

Os doze filmes de princesas representam cerca de 22% do total de filmes animados lançados pelo estúdio; com estruturas de roteiro semelhantes – uma mesma temática, histórias românticas parecidas e mesmas “categorias” de personagens, isto é, príncipes, princesas, reis, rainhas –, os exemplares lançados em diferentes décadas, incluindo o primeiro e o penúltimo lançamento do estúdio, permitem que se observe mudanças na estrutura da sociedade que representam.

## 1. Ideal de individualidade

A revolução industrial estabeleceu profissões e dinheiro como principais fontes de prestígio, devido à crescente importância política e econômica da burguesia e do modo de produção burguês. As regras de conduta, antes criadas pela nobreza cortesã como forma de coisificação das diferenças entre o grupo estabelecido, dominante e o outsider, dominado – que representa uma ameaça ao poder social do primeiro graças à sua ambição por ascensão –, passam a focar não mais em um refinamento, mas nas necessidades do desempenho de funções produtoras de renda e execução de um trabalho precisamente regulado. (ELIAS; SCOTSON, 1965)

Para Elias (1939), com a crescente divisão social do trabalho, cada vez mais as pessoas precisam sintonizar sua conduta com a de outros; os indivíduos aprendem a controlar seus instintos de forma que ajam e se comportem de acordo com o que é esperado de sua função social. O controle durante o processo de individualização, especialmente na infância, é inicialmente externo e, com o tempo, passa a ser internalizado. No entanto, o que a criança faz não é cópia do que observa, mas sua resposta à maneira como seus instintos e afetos são correspondidos pelas outras pessoas ao se orientarem para elas; assim, os indivíduos se tornam cada vez mais diferenciados e individualizados: todos os membros de uma sociedade estão sujeitos às mesmas imposições sociais, mas cada um as internaliza de forma diferente. Desta forma, todos, forçados a adotar um alto grau de autocontrole dos instintos, passam a se

acreditar completamente alheios em relação aos demais; cada vez mais individualizados e conscientes de sua individualização, que torna-se um ideal social.

O Walt Disney Studios, nascido nos Estados Unidos da década de 1920, cresceu com o ideário capitalista em suas bases, tendo seu próprio lucro como objetivo maior; à época, com o *New Deal* estabelecido pelo presidente F. D. Roosevelt, o liberalismo econômico já consistia na base da economia capitalista: economia de obtenção de lucro e de livre iniciativa competitiva, e por isso vê importância na igualdade de oportunidades e liberdades; desta forma, o sucesso nesse sistema é derivado do mérito pessoal. (HOBSBAWN, 1977)

A empresa nasceu, com sede na Califórnia, como um pequeno empreendimento de dois irmãos, Walt e Roy Disney, que foi crescendo aos poucos com o sucesso de curtas-metragens até o lançamento e grande sucesso do primeiro longa-metragem, “Branca de Neve e os Sete Anões”, em 1937. Desde então, o Walt Disney Animated Studios (a divisão do estúdio dedicada à produção de filmes animados) produziu cinquenta e quatro filmes – sendo o primeiro “Branca de Neve” e o último “Operação Big Hero” –, em sua maioria baseados em histórias já existentes – entre contos de fadas dos irmãos Grimm e Hans Christian Andersen, livros como “O Livro da Selva” de R. Kipling e “Peter Pan” de J. M. Barrie, e histórias populares –, de forma que, como Shakespeare em Romeu e Julieta, “apoiou-se em material corrente na época (...); uniu os fios obscuros da tradição dando-lhes uma forma definitiva”, assim imprimindo às histórias, subjetivas, “formas socialmente definidas de experimentar o mundo” (VIVEIROS DE CASTRO e BENZAQUEM DE ARAUJO, 1977: p. 141). Dessa forma, é possível observar a individualidade, ideal de interesse social e econômico, como um ideal nas produções do estúdio, e um gradativo aumento em sua idealização ao longo dos anos.

Em “Branca de Neve e os Sete Anões” (1937), a primeira princesa não apresenta nenhuma forma de individualidade, representando o que se esperaria de uma “princesa genérica”: graciosidade, bondade, beleza, uma bela voz e – o motivo de os anões a deixarem ficar – o dom de cozinhar. Os demais personagens aparentam possuir apenas uma qualidade cada: cada um dos anões representa uma qualidade, expressa já em seus nomes (Mestre, Zangado, Atchim, Dengoso, Feliz, Soneca e Dunga) e, em conjunto, representam um personagem masculino não civilizado, com a casa e o corpo imundos, que é ensinado pela princesa a se lavar e se portar à mesa; a madrasta é simplesmente má e invejosa; e o príncipe nem sequer tem nome ou falas além da música que canta em dueto com Branca de Neve, apenas aparecendo como a salvação para a vida miserável da princesa ao início e ao final do filme.

Já em produções da década de 1950, como “Cinderela” (1950) e “A Bela Adormecida” (1959), começa a se desenvolver a ideia de que o casal principal está relacionado fortemente a outros personagens; a figura dos pais começa a aparecer como importante para o desenvolvimento da história, como fonte de regras e ordens a serem seguidas – o que continua a acontecer em todos os filmes subsequentes. Apesar de as princesas continuarem como “genéricas”, estão mais desenvolvidas: enquanto Branca de Neve não demonstra nenhum tipo de sentimento em relação à sua madrasta ou ao fato de ser feita escrava, Cinderela chora decepcionada, e é revoltada com o fato de ser explorada – apesar de não fazer nada a respeito

além de reclamar, e Aurora, que cresceu como camponesa, desobedece às tias e chora quando descobre que é princesa e, portanto, não pode se casar com o homem por quem se apaixonou. Os personagens à sua volta também passam a ter maior profundidade: em “Cinderela”, o rei, o príncipe e a madrasta ainda não têm nome, mas as irmãs “más” de Cinderela têm (Drizela e Anastácia), assim como seus amigos ratinhos – estes, por exemplo, permitem uma leitura do processo civilizador de Elias: falam com Cinderela, que lhes dá um nome, veste e ensina como devem se comportar. Quando encontram um ratinho novo, preso na ratoeira, que anda pelado, não sabe falar e é agressivo, logo o ensinam a se portar como os demais, e só depois que aprende consegue enganar e fugir do gato malvado – sugestivamente chamado Lúcifer. O rei, pai do príncipe, é quem exige que seu filho se case porque quer ser avô (“é tempo de casar e ficar sossegado”), e por isso organiza um baile; o príncipe se apaixonou por Cinderela por uma feliz coincidência: a intenção do baile era arranjar um casamento independente de amor.

Nove anos depois, em “A Bela Adormecida”, são os reis, (agora com nomes: Humberto e Estevão, pais do príncipe e da princesa, respectivamente), que arranjam o casamento entre os dois quando ainda crianças; no entanto, este príncipe (que tem diálogos e também um nome: Filipe), e a princesa Aurora se apaixonam sem saber que é um ao outro que estão prometidos. Enquanto Aurora se curva à autoridade do pai, Filipe se impõe ao seu dizendo que está apaixonado por outra que não sua noiva – diz-lhe: “Ô, papai, pare de viver no passado. Este é o século XIV! Caso-me com quem amo!”.

Elementos como nome e diálogos são marcantes para estabelecer os personagens como indivíduos; enquanto os príncipes de “Cinderela” e “Branca de Neve” são reconhecidos pelo título de realeza que, genérico, permite facilmente que um seja tomado pelo outro, o príncipe Filipe é imediatamente diferenciado do príncipe Eric, de “A Pequena Sereia”, por exemplo. Além disso, os diálogos permitem a definição de uma personalidade distinta, individual, de cada personagem, ao exporem não só seus sentimentos, mas sua forma de pensar e entender o mundo.

A imposição da vontade particular do príncipe Filipe sobre os desejos do pai e, conseqüentemente, os interesses do reino, pode ser comparada à de Romeu e Julieta – como perda da identidade social através do amor, sentimento individualista que traz à tona o “eu psicológico”, instintivo, que “obedece a linhas de ação independentes das regras que organizam a via social em termos de papéis sociais socialmente prescritos”(VIVEIROS DE CASTRO e BENZAQUEM DE ARAUJO, 1977: p. 142). Elias (1997) aponta o avanço do processo civilizador como equivalente a um processo de individualização crescente, uma vez que força um controle geral dos afetos, a negação e transformação dos instintos e, quanto mais difundida e variadamente essas forças instintivas são contidas, desviadas e transformadas, mais numerosas e pronunciadas as diferenças entre os indivíduos. Desta forma, os indivíduos se sentem cada vez mais e mais obrigados a se comportar, em sociedade, segundo exigências que os forcem a privatizar certas esferas da vida e agir de maneira não autêntica – impedindo-os de desfrutar uma vida “natural” e violentando sua “verdade interior”, idealizada.

Essa separação entre “eu interior” e “eu exterior” está muito marcada nos filmes mais

recentes. “Frozen – Uma Aventura Congelante” (2013), o último filme de princesa lançado e um dos maiores sucessos do estúdio, tem como personagem central a rainha Elsa, que ao longo de sua vida aprendeu a temer seus poderes de gelo, instintivos, escondendo-os e sempre se esforçando para controlá-los, conforme lhe foi ensinado. A música “Let it Go”[4] (traduzida para o português como “Livre Estou”) é cantada por Elsa após acidentalmente perder o controle de seus poderes e fugir para longe de seu reino, onde está só; a letra da música exprime claramente um sentimento de libertação associado à distância de regras e do controle exercido pelos outros:

Não deixe que entrem/ não deixe que vejam/ Seja a boa menina que sempre deve ser/ Esconda,  
 não sinta, não deixe que saibam/ Mas agora sabem/ Deixe para lá/(...) Eu não ligo para o que vão  
 dizer/ (...) É engraçado como com a distância/ os medos que me controlavam/ não podem me  
 atingir/ (...) Sem certo, sem errado, sem regras para mim/ Estou livre/ (...) Deixe para lá./ A  
 menina perfeita se foi[4]

Quando sua irmã, Anna, pede que volte para casa, ela responde: “Meu lugar é aqui, onde posso ser eu mesma sem machucar ninguém”; em um trecho de outra música diz “Sim, estou só/ Mas estou só e livre” [5]. Ao final, Elsa só consegue controlar seus poderes quando percebe que não deve reprimir seus sentimentos, mas sim abraçá-los, isto é, aceitar que “o frio é parte de quem é” – assim como conseguiu no breve momento de felicidade em que cantou “Let it Go”.

Em “Valente” (2012), a princesa Merida é rebelde e não se comporta como é esperado de uma princesa: gosta de armas, de cavalgar, de comer muito; e o fato de sua mãe controlar tudo em sua vida deixa-a extremamente desapontada. Como é princesa e um dia será rainha, é forçada a viver uma vida muito regrada e só faz o que gosta uma vez ou outra, fugindo do castelo e cavalgando sozinha pela floresta – e só nesses momentos se sente feliz. Aqui também percebemos o aprofundamento dos personagens ao redor da protagonista, especialmente a família: seus pais, Fergus e Elinor, rei e rainha, têm personalidades bem definidas ao longo do filme, numerosos diálogos, e centralidade para a trama, expressa principalmente pelo constante controle que exercem sobre a filha.

Merida representa um exemplo de fuga do papel social; ela não quer seguir as tradições reais, mas viver a vida livre para “escrever sua própria história”, decidindo sobre seu próprio futuro. Desde “A Pequena Sereia”, o primeiro filme de princesas em trinta anos desde “A Bela Adormecida”, a ideia do conflito entre “eu exterior” e “eu interior” se dá principalmente na forma de insatisfação com o papel social vivido pelas personagens somando-se a um conflito com os pais, que querem que elas se adequem às tradições. A princesa sereia Ariel é rebelde e se impõe a seu pai, rei Tritão; admira o mundo dos humanos e, principalmente depois de observar o príncipe Eric, sonha em ter pernas e conhecer, fazer parte daquele mundo:

Eu quero estar onde as pessoas estão/ (...) Aposto que na terra/ (...) não repreendem suas filhas/  
 Mulheres jovens inteligentes/ cansadas de nadar/ prontas para ficar de pé [6]

Ela também deixa de lado os desejos da família em nome de seus desejos individuais, ao fazer um acordo com a bruxa do mar para tornar-se humana. Também em “Aladdin” (1992) e

“Pocahontas” (1995), as princesas são infelizes com as imposições da vida real e querem escolher o próprio caminho; Pocahontas se incomoda com um noivado arranjado e com a imposição de que seja estável, enquanto gosta de “ir onde o vento a levar”:

Todos devemos pagar o preço/ Para ficarmos a salvo, perdemos a chance de um dia saber/ O que está além da curva do rio/ (...) Por que todos os meus sonhos se estendem/ Para além da curva do rio?/ Devo escolher o caminho tranquilo/ Regular como a batida do tambor?[7]

A princesa Jasmin vai além: quando seu pai, o sultão, diz-lhe que tem que se casar porque é seu dever enquanto princesa, responde: “Não quero mais ser princesa” para depois fugir do palácio disfarçada de plebeia e sem intenção de voltar. Jasmin se sente presa com pessoas lhe dizendo como agir e o que fazer, e encontra com Aladdin compreensão mútua: ele também se sente preso pelo rótulo “ladroão”:

Se eles olhassem mais de perto/ (...) Descobririam que/ sou muito mais que isso.[8]

É só juntos e sozinhos, quando voando no tapete mágico longe de tudo e todos, que sentem-se de fato livres – assim como Elsa:

Quando foi a última vez que/ Deixou seu coração decidir?/(...) Ninguém para nos dizer “não”/ Ou aonde ir[9]

Também em “Mulan” (1998) a personagem principal se sente presa a seu papel social; tendo que representar o *ser mulher* na China imperial, é obrigada a impressionar a casamenteira para honrar sua família através de um bom casamento. No entanto – e exemplificando a apresentação crescentemente multilateral dos personagens –, Mulan não tem o que se espera de uma noiva – calma, obediência, refinamento; pelo contrário, é esperta, obstinada e a primeira princesa desastrada (à exceção de Ariel nos momentos iniciais em terra, em cenas de alívio cômico), sendo forçada a esconder seu “verdadeiro eu”: Nunca vou conseguir passar por uma noiva perfeita/ Ou uma filha perfeita/ Será que/ Não sou destinada a representar este papel?/ Se eu fosse realmente ser eu mesma/ Partiria o coração de minha família./ (...) Por que meu reflexo é alguém que não conheço?/ Por algum motivo não posso esconder quem sou, mesmo que tenha tentado/ Quando meu reflexo vai mostrar quem eu sou por dentro?[10]

A personagem consegue, ao fim, honrar sua família, após se fingir de homem e lutar na guerra, em um esforço para provar para todos e para si mesma que poderia fazer alguma coisa certa – para que, quando olhasse no espelho, visse alguém que valesse a pena.

Assim, percebe-se a valorização do mérito pessoal como mais um elemento individualizante idealizado cada vez mais ao longo do tempo. Segundo Bourdieu (1973), todo conhecimento, isto é, a forma como cada um vê o mundo, parte de uma estrutura anterior; assim, os esquemas classificatórios são construídos em uma história coletiva, e por isso variam de sociedade para sociedade, mas são adquiridos na história individual, isto é, são internalizados de maneiras distintas por cada indivíduo - apesar de a estrutura social ser forte e,

portanto, a maioria dos sistemas ser socialmente determinada. Assim, a estrutura social, apesar de muito forte, não é uma prisão – é possível sair dela: o agente tem a capacidade de combater a desigualdade, mas a estrutura, trabalhando sempre para manter o *status quo*, é muito forte e, portanto, é muito difícil que consiga obter sucesso. Como, segundo Elias (1997), com o avanço da civilização a individualidade se torna cada vez mais almejada e a sociedade cada vez mais vista como opressora, a capacidade de superá-la individualmente conseqüentemente é vista como um grande exemplo a ser seguido.

Desde “Branca de Neve e os Sete Anões” é possível perceber esse elemento exemplificado na relação com a magia, presente na maioria dos filmes do estúdio: a magia aparece sempre como uma alavanca para se atingir o objetivo final, mas nunca resolve o problema sozinha, tendo sempre que ser complementada pelo esforço pessoal do personagem. Em alguns dos casos, principalmente nos primeiros filmes, o objetivo não se dá propriamente em relação a um sentimento de libertação de regras, mas a valorização do mérito pessoal se dá também como um ideal burguês relacionado à livre concorrência e, portanto, à uma igualdade inicial que exige um desempenho diferenciado (HOBBSAWM, 1977). Em “Branca de Neve”, a rainha má envenena a maçã e se disfarça de velha vendedora através de feitiços, mas precisa ir pessoalmente ao encontro da princesa e fazê-la morder a maçã para que a maldição funcione; em “Cinderela”, “A Pequena Sereia” e “Aladdin”, os personagens principais têm a ajuda de personagens mágicos – a fada madrinha, a bruxa do mar Úrsula e o Gênio da Lâmpada, respectivamente –, que dão elementos que os ajudam a se aproximar de seus “finais felizes” que, por sua vez, só são conquistados através do esforço: Cinderela precisa dançar com o príncipe para conquistá-lo, Ariel precisa fazer com que o príncipe se apaixone por ela ao longo de três dias, e Aladdin precisa conquistar Jasmin, já que ela não se impressiona com as riquezas que o Gênio deu a ele.

Essa ideia é finalmente posta em palavras em “A Princesa e o Sapo” (2009), onde Tiana, a primeira (e, até agora, única) princesa negra, trabalha como garçomete em Nova Orleans, juntando dinheiro para abrir seu próprio restaurante. Quando criança, pedia para a estrela mais brilhante conceder seu desejo, ao que o pai lhe dizia “A estrela só faz metade do trabalho; o resto você tem que trabalhar muito para alcançar”. A personagem passa o filme inteiro reforçando a importância de se trabalhar para se conseguir qualquer coisa, Não tenho tempo para ficar de brincadeira/ (...) Lembro do meu pai me dizendo: 'Contos de fada podem se tornar realidade/ Mas você tem que fazer com que aconteçam, depende de você'/ Então trabalho muito todos os dias/ Agora as coisas com certeza estão indo como quero[11] Trabalhei muito por tudo o que tenho/ E é assim que deve ser/ Se você der seu melhor a cada dia/ Coisas boas vão acontecer para você/ (...) Farei o meu melhor/ Para conseguir meu lugar ao sol [12]

em oposição ao príncipe Naveen, que é preguiçoso e, por isso, é repreendido ao longo do filme por vários personagens diferentes até que, ao final, aprende o valor do trabalho observando e admirando a garçomete (em forma de sapo), com quem casa e ajuda a construir o restaurante.

É perceptível, desta forma, o constante aumento do aprofundamento dos personagens: os “príncipes” têm agora não só nome e falas, mas personalidades bem desenvolvidas, com qualidades e defeitos, o que é cada vez mais explorado ao longo dos anos: em “A Bela e a Fera” (1991), a Fera tem vergonha de seus modos, sente-se inseguro na presença de Bela, mas também mostra-se gentil e generoso, e em “Frozen”, o par romântico da princesa Anna é Kristoff, vendedor de gelo rude que tem todos os seus defeitos explicitados em uma música **[13]**: Ele sempre está fedido/ (...)Mas você nunca vai encontrar outro cara/ Tão sensível e gentil!/ (...)E daí, ele tem uns defeitos**[14]**

Assim também ocorre com as princesas; desde Mulan, em 1998, são personagens com seus defeitos tão desenvolvidos quanto suas qualidades, e a insegurança é uma característica muito presente em todas elas. Rapunzel (“Enrolados” - 2010), por exemplo, quando sai escondida da torre onde mora, sente-se ao mesmo tempo muito culpada por enganar a mãe e extremamente feliz por conhecer o mundo de fora. Em “Enrolados” também encontramos mais uma vez exemplos de centralidade dos coadjuvantes para a trama e um consequente aprofundamento de tais personagens: o par romântico de Rapunzel, Flynn Rider, é um ladrão, uma espécie de anti-herói, que dá à protagonista o impulso para que fugisse de casa – o que já era desejo da personagem há bastante tempo, mas não tinha a coragem; e sua mãe de criação, Gothel, é a vilã do filme, que a sequestrou quando bebê para se aproveitar dos poderes de seu cabelo mágico, e quem controla a vida de Rapunzel, proibindo-a de sair de sua torre, e, desta forma, gerando o conflito entre mãe/pai - filha que caracteriza, no gênero de filmes analisado, a revolta contra o papel social, exprimida principalmente na vontade de ter aventuras frustrada pela proibição materna ou paterna.

Em “A Bela e a Fera” (1991), Bela não tem uma relação conflituosa com seu pai, mas se sente presa na cidade pequena onde vivem principalmente porque é considerada “esquisita” pelos vizinhos uma vez que não se comporta como as outras moças – ou como é esperado que uma moça se comporte. É uma *outsider*, diferente porque gosta de ler, é sonhadora e, quando é pedida em casamento pelo “melhor partido” da pequena vila onde mora: Eu, esposa daquele grosseirão, burro.../ (...) Eu não!/ (...) Quero aventuras num mundo bem mais amplo/ (...)Quero muito mais do que [essa vila provinciana] pode oferecer.**[15]**

Assim, da mesma forma que Merida, Jasmin, Pocahontas e Mulan, não vê em um casamento por conveniência e sem amor um caminho para encontrar seu “final feliz”; ao contrário, essas personagens têm em comum a escolha por ficar solteira em vez de casar porque é o que se espera de uma moça em sua posição. Mesmo assim, à exceção de Merida, todas terminam seus respectivos filmes em companhia de um par romântico.

Ariel, Jasmin, Mulan, Rapunzel e Merida impõem suas opiniões e vontades particulares a seus pais e, quando estes as proíbem de agir conforme desejam, fogem de casa buscando realizar seus sonhos. São fortes e determinadas, não mais aceitam passivamente uma situação que não lhes agrada, mas lutam para mudá-la – chegando a situações inimagináveis à época das primeiras princesas, como Elsa, que não só não tem nenhum interesse romântico, mas também

não permite que sua irmã mais nova se case com um homem que conheceu no mesmo dia, e Merida, que não quer se casar – “A princesa não está pronta, e talvez nunca esteja. Quero minha liberdade”.

## Conclusão

Aqueles com maior poder simbólico determinam o que é ou não aceitável em seu campo de dominação e, portanto, são os seus ideais a serem reproduzidos em produções culturais, de forma que reproduzam sempre a estrutura social já existente, que o tem como dominante. Assim, aqueles que consomem produtos culturais legítimos têm acesso aos ideais dominantes objetificados – no caso analisado, na estrutura e nos personagens dos filmes – e tais produtos tornam-se uma espécie de mediador entre o indivíduo, em constante processo de formação, e a sociedade, constantemente formando (e sendo formada por) o indivíduo. Os filmes analisados são produtos culturais da subclasse superior do campo de produção de entretenimento e, portanto, reproduzem os interesses dessa subclasse; além disso, como destinados ao público infantil, possuem enorme influência sobre a categorização por parte dos indivíduos, e, conseqüentemente, sobre a manutenção da dominância de sua classe produtora, uma vez que podem, muitas vezes, representar o primeiro acesso da criança espectadora a determinados elementos da estrutura social.

A individualidade, ideal da sociedade ocidental moderna, é representada nos filmes analisados através de elementos que, ao longo dos anos, vão levando à constituição de personagens cada vez mais complexas, assim condizendo com a estrutura social específica de cada época – já que, segundo Elias (1939; 1997), apesar de um indivíduo não poder modificar a estrutura social sozinho, ela muda, uma vez que em seu interior se dão redes de ações (das quais cada indivíduo é um nó) capazes de modificá-la por dentro. Desta forma, a grande diferença entre os comportamentos de personagens do primeiro e do último filme analisado se dá porque estão representando comportamentos comuns a sociedades já muito distintas. 🌀

## NOTAS

\*Cursando o sexto período, agora vinculada ao projeto “Rose Marie Muraro e os Feminismos no Brasil”, coordenado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Anna Marina Madureira de Pinho Barbará Pinheiro, do Laboratório de Estudos de Gênero (LEG). Email: [brasil.mattos@gmail.com](mailto:brasil.mattos@gmail.com)

[1] WILDER, Matthew e ZIPPEL, David. “Reflection”; Tradução: COUTINHO, Marcelo. “Imagem”

[2] WILDER, Matthew e ZIPPEL, David. “Reflection”

[3] <http://www.boxofficemojo.com/genres/chart/?id=animation.htm>. Acesso em 02/02/2016 às 18:13

[4] LOPEZ, Robert e ANDERSON-LOPEZ, Kristen. “Let it Go”. Tradução livre.

[5] LOPEZ, Robert e ANDERSON-LOPEZ, Kristen. “For the First Time in Forever (Reprise). Tradução livre.

[6] ASHMAN, Howard. “Part of Your World”. Tradução livre.

[7] MENKEN, Alan e SCHWARTZ, Stephen. “Just Around the Riverbend”. Tradução livre.

[8] RICE, Tim. “One Jump Ahead”. Tradução livre.

[9] RICE, Tim. “A Whole New World”. Tradução livre.

[10] WILDER, Matthew e ZIPPEL, David. “Reflection”. Tradução livre.

[11] NEWMAN, Randy. “Almost There”. Tradução livre

[12] NEWMAN, Randy. “When we're humans”. Tradução livre

[13] É interessante notar que, em todos os filmes desde “Pocahontas” (1995) – à exceção de “A Princesa e o Sapo” (2009), e “Valente” (2013), em que a princesa não tem um par romântico –, os pares românticos não são da realeza: Kristoff (“Frozen” – 2013) é um vendedor de gelo, par romântico da princesa Anna; Flynn Rider (“Enrolados” – 2010), e Aladdin (“Aladdin – 1992) são ladrões, pares românticos respectivamente das princesas Rapunzel e Anna; John Smith (“Pocahontas” – 1995) é um capitão britânico em missão de exploração e colonização da América Inglesa, par romântico da princesa indígena Pocahontas (formando, assim, o até agora único casal inter-racial dentre as princesas); e Li Shang (“Mulan” – 1998), capitão do exército chinês, responsável pela divisão em que Mulan serve enquanto vestida de homem.

“Mulan” é um caso curioso, uma vez que a protagonista não é da realeza e nem se casa com um príncipe, mas é considerada pelos estúdios Disney como uma das “Princesas Disney”, sendo assim incluída no marketing da marca: <http://www.disneystore.com/disney-princess/mn/1000016/> Acesso em 02/02/2016 às 19:57

[14] LOPEZ, Robert e ANDERSON-LOPEZ, Kristen. “Fixer Upper”. Tradução livre.

[15] ASHMAN, Howard. “Belle (Reprise)”. Tradução livre.

## REFERÊNCIAS

BECKER, Howard. **Uma teoria da Ação Coletiva**. Zahar, 1997 (1974)

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Bertrand Brasil, 2012 (1973)

BOURDIEU, Pierre. O Campo Científico. **A Sociologia de Pierre Bourdieu**. (Org. Renato Ortiz) Olho D'água, 2012 [1976]

DORIGO, Gianpaolo e VICENTINO, Cláudio. **História Geral e do Brasil – Volume**. Editora Scipione, 2012

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador, volume 2: Formação do Estado e Civilização**. Parte II. Jorge Zahar, 1993 (1939)

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. “A Sociedade dos Indivíduos” e “A Individualização no Processo Social”. Jorge Zahar, 1994 (1997)

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Jorge Zahar, 2000 (1965)

HOBBSBAWN, Eric J. **A Era do Capital: 1848 – 1875**. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e BENZAQUEM DE ARAUJO, Ricardo. “Romeu e Julieta e origem do Estado”, In: VELHO, Gilberto. **Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977, p. 130-169

## FILMOGRAFIA

BRANCA de Neve e os Sete Anões. (*Snow White and the Seven Dwarves*). Direção: HAND,

David; COTTRELL, William; JACKSON, Wilfred; MOREY, Larry; PEARCE, Perce; SHARPSTEEN, Ben. Produção: Walt Disney. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2001 (1937). 2 DVDs (83 minutos), NTSC, Color.

CINDERELA (*Cinderella*). Direção: GERONIMI, Clyde; LUSKE, Hamilton; JACKSON, Wilfred. Produção: Walt Disney. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2008 (1950). 1 DVD (75 minutos), NTSC, Color.

A BELA Adormecida. (*Sleeping Beauty*). Direção: GERONIMI, Clyde; CLARK, Les; LARSON, Eric; REITHERMAN, Wolfgang. Produção: Walt Disney. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2008 (1950). 2 DVDs (75 minutos), NTSC, Color.

A PEQUENA Sereia. (*The Little Mermaid*). Direção: CLEMENTS, Ron; MUSKER, John. Produção: Ron Clements e John Musker. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2006 (1989). 1 DVD (82 minutos), NTSC, Color.

A BELA e a Fera (*Beauty and the Beast*). Direção: TROUSDALE, Gary; WISE, Kirk. Produção: Don Hahn. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2002 (1991). 2 DVDs (90 minutos), NTSC, Color.

ALADDIN (*Aladdin*). Direção: MUSKER, John; CLEMENTS, Ron. Produção: John Musker e Ron Clements. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2004 (1992). 1 DVD (90 minutos), NTSC, Color.

POCAHONTAS (*Pocahontas*). Direção: GABRIEL, Mike; GOLDBERG, Eric. Produção: PENTECOST, James. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2000 (1995). 1 DVD (81 minutos), NTSC, Color.

MULAN (*Mulan*). Direção: BANCROFT, Tony; COOK, Barry. Produção: Pam Coats. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2004 (1998). 2 DVDs (87 minutos), NTSC, Color.

A PRINCESA e o Sapo (*The Princess and the Frog*). Direção: MUSKER, John; CLEMENTS, Ron. Produção: Peter Del Vecho e John Lasseter. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2009. 1 DVD (97 minutos), NTSC, Color.

ENROLADOS (*Tangled*). Direção: GRENO, Nathan; BYRON, Howard. Produção: Roy Conli, John Lasseter e Glen Keane. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2010. 1 DVD (100 minutos), NTSC, Color.

VALENTE (*Brave*). Direção: ANDREWS, Mark; CHAPMAN, Brenda. Produção: Katherine Sarafian. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2012. 1 DVD (93 minutos), NTSC, Color.

FROZEN – Uma Aventura Congelante (*Frozen*). Direção: BUCK, Chris; LEE, Jennifer. Produção: Peter Del Vecho. Estados Unidos: Walt Disney Pictures, 2013. 1 DVD (102 minutos), NTSC, Color.

Recebido em 19/08/2014

Aprovado em 16/02/2016

# UM RITUAL EM PERSPECTIVA : OS USOS DO BATISMO NA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA BRASILEIRA (CURITIBA/PR)

A RITUAL IN PERSPECTIVE: THE USES OF THE BAPTISM IN THE BRAZILIAN CATHOLIC APOSTOLIC CHURCH

*Hyago Sarraff de Lion\**

**Cite este artigo:** LION, Hyago Sarraff de. Um ritual em perspectiva: os usos do batismo na Igreja Católica Apostólica Brasileira (Curitiba/PR). **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2 , p.123-137, 27 de março. 2016. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 27 de março de 2016.

**Resumo:** O batismo é o ritual de entrada para o catolicismo, sem o qual não se faz parte desta religião. Contudo, uma análise mais detida pode revelar que seu potencial simbólico se constitui com significados que vão além de estar em uma dada ordem institucional. Este artigo tem como objetivo investigar os diferentes sentidos do batismo na Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB), em Curitiba/PR, a partir de Certeau e da teoria bourdieusiana sobre o ritual, demonstrando as esferas de atuação e instauração do batismo neste contexto etnográfico.

**Palavras-chave:** catolicismo, batismo, ICAB.

**Abstract:** The baptism is the entrance ritual in the Catholicism, without are not part of this religion. However, a more detailed analysis may reveal that this potential symbolic is constituent with many meanings beyond an institutional order. This paper aims to investigate the differents meanings of the baptism in the Brazilian Apostolic Catholic Church (ICAB), in Curitiba/PR, from Certeau e ritual theory of Bourdieu, showing the spheres of activity and establishment of baptism in this ethnographic context.

**Keywords:** catholicism, baptism, ICAB.

**D**omingo[1], 2011. A missa dominical matutina estava cheia, como sempre. Olhei ao redor buscando rostos conhecidos e um casal especialmente me chamou atenção. Ainda estava no início da minha pesquisa de campo e intentava, na ansiedade de um iniciante, encontrar o que quer que fosse. Como estavam sentados próximo a mim, ficou prático para que pudéssemos conversar. Era Berta, e seu esposo, avós de uma criança. Primeira vez na Paróquia de Santo Expedito, foram batizar o seu neto. Notou especialmente a simplicidade da igreja em relação às “novas igrejas modernas”. Quem realmente conhecia a igreja era o genro. De origem luterana, Berta casou-se com seu marido nesta igreja protestante e criou seus filhos

lá. O genro, contudo, era católico romano, e os padrinhos evangélicos. Disse-me, nesta mesma conversa, o seguinte:

B.: “Como eu te disse, meus pais eram luteranos, eu fui criada como luterana, e criei meus filhos como luteranos. Meu genro é católico e o padrinho da criança é crente”.

H.: “E a senhora se incomoda por batizar na Igreja Católica Brasileira?”.

B.: “Não tem problema. É tudo a mesma coisa. [...] Sem o batismo, ela não tá em Deus. E daí ela não pode ser luterana, nem crente, nem nada. Ela não é nada, é uma atea”.

Foram falas como esta que me despertaram o interesse em entender melhor os sentidos do batismo na Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB). Comecei a fazer campo em junho de 2011 – campo este que durou até dezembro de 2013 -, e na época ia com maior frequência na missa dominical matutina, por ser a celebração semanal[2] que apresenta o maior número de pessoas, já que tem como sequência o batismo. Ainda não sabia exatamente, além da pouquíssima bibliografia que encontrei, o que era esta religião e me intrigava o número de crianças que estavam sempre presentes nos colos de adultos e a grande circulação de pessoas. Durante o primeiro mês, tinha dificuldade em encontrar rostos recorrentes entre um domingo e outro, foi apenas quando comecei a ser identificado nas outras celebrações semanais que pude perceber as dinâmicas constituintes da igreja. Os outros frequentadores[3] da paróquia não eram muito abertos a falar sobre estes que “vem e vão”, sem estar mais, com frequência, na igreja. A única coisa que eu sabia é que eles lá estavam em virtude do batismo. Outro fato que percebia é que havia na fala das pessoas uma certa “facilidade” em batizar na ICAB, algo que depois descobriria eu resulta da própria constituição institucional desta religião e de como ela se pensa.

Este artigo busca apresentar algumas reflexões sobre os significados que as pessoas atribuem ao batismo na diocese curitibana da ICAB, a Paróquia de Santo Expedito. Para isto, dividirei o texto em três grandes partes: uma histórica do catolicismo apostólico brasileiro enquanto religião; uma segunda parte destinada à descrição do batizado em si; e na terceira parte, a partir do conceito de uso em Certeau e de ritual em Bourdieu, entender os sentidos e significados dos diferentes agentes acerca do batizado, pensando-o como um ritual de instituição, ou seja, que institui simbolicamente papéis, marcas e lugares.

## **1. De 1940 à atualidade: a constituição histórica da Igreja Católica Apostólica Brasileira**

“Vinde a mim vocês cansados e oprimidos. Eu os aliviarei” (Mt: 11, 28). É com esta passagem bíblica que a Paróquia de Santo Expedito, no bairro Tingui, numa região quase totalmente residencial de classe média e média baixa da Região Norte de Curitiba, recebe os seus frequentadores. Pertencente à Igreja Católica Apostólica Brasileira, a paróquia passa despercebida acerca de suas especificidades institucionais para o visitante desavisado. Porém,

quem a conhece sabe que ela faz parte desta religião que possui quase setenta anos de história e relativa expressividade numérica no campo religioso brasileiro[4].

A fundação da ICAB data de 1945, em um momento sociopolítico conturbado para a Igreja Romana[5]. Seu fundador, Dom Carlos, ilustra um pouco sobre o que esta igreja tem como valores e ideais. Dom Carlos era bispo da Igreja Romana e apesar da sua carreira eclesiástica, não deixou de se posicionar politicamente, inclusive contra o papado. Suas ideias eram bastante enfáticas contra dogmas que a Igreja pressupunha(õe), como por exemplo a questão do celibato dos sacerdotes. “Dai a César o que é de César, e dai a Deus o que é de Deus”[6], acreditava em sua teologia que se a Bíblia defendia a tal ponto o casamento e que esta aparecia com um papel fundamental na constituição desta religião, não poderia ser delegada à igreja a função de cerceá-lo. Dom Carlos chegou a ser preso acusado de comunismo durante a era Vargas. Este período também foi marcado pela sua cisão oficial com a Igreja Romana. Denunciando a Operação Odessa – em que a Igreja Romana, por efeito da criação do Estado do Vaticano, auxilia na fuga de muitos oficiais nazifascistas para a América -, Dom Carlos se coloca abertamente contra a Igreja Romana e funda a Igreja Católica Apostólica Brasileira, no intento de uma interpretação do catolicismo para a lógica religiosa brasileira. Junto a isto, Dom Carlos é excomungado pelo papa Pio XII.

À época de sua excomunhão, Dom Carlos publica uma carta aberta, ao povo brasileiro, intitulada *Manifesto À Nação* (1945), em que expõe as suas concepções sobre a religião no Brasil e traz o ato fundador do Catolicismo Apostólico Brasileiro. Nele, busca salientar a ICAB como uma religião que respeita[7]:

o princípio da mais ampla liberdade de pensamento, em matéria religiosa, civil, política, científica e filosófica, não podendo qualquer pessoa ser inquirida, sob nenhum pretexto, com relação as suas crenças, para que não fique condicionado ou limitado qualquer direito ou dever (Costa, 1945).

Com este perfil, a ICAB cria um herói mítico, que defende o “verdadeiro catolicismo”, em um campo em que é constantemente atacado por um “falso cristianismo”, o qual buscaria a manutenção de uma estrutura de poder contra a população em vez de, na leitura da teologia de Dom Carlos, dar uma igreja para as pessoas. O que essencialmente diferenciaria uma da outra seria a constituição: Dom Carlos defendia uma igreja que fosse feita a partir das necessidades das pessoas e não as regulasse, que pudesse ser acessada e constituída de diferentes maneiras, sem dogmatizá-las, embora possa oferecer instrumentos para quem o quiser.

Desta forma, a ICAB se torna atrativa em virtude dos seus serviços religiosos, já que estes não demandam uma necessidade prévia de aprovação institucional. Durante os anos 1970-80, a ICAB ficou largamente conhecida como a igreja que casa divorciados[8], já que não importa, aqui, se uma pessoa é divorciada, ela tem um lugar religioso neste contexto. O mesmo argumento serve na questão do batismo: enquanto, num plano institucional idealizado de como

o Catolicismo Apostólico Brasileiro vê o Romano, um filho de duas pessoas não casadas não poderia receber o primeiro e mais importante sacramento eclesial, na Brasileira isto não está em questão, pois qualquer pessoa que não passou por este ritual pode ser batizada.

Os frequentadores ávidos da ICAB curitibana sabem que esta é uma igreja diferencial em relação à Romana, frequentam-na por causa disto e fazem questão de enfatizar. Os sacramentos, desta maneira, tão importantes no catolicismo, são de acesso independente aos atos das pessoas – os católicos brasileiros advogam muito acerca do livre-arbítrio, pois Deus o dá e não pode tirá-lo. A importância e compreensão destes rituais aparecem também em sua constituição interna, artigo quarto, parágrafo terceiro, sob o qual a ICAB tem a seguinte finalidade: “ministrar os sacramentos, sinais da divina graça”. Vistos, assim, como momento de intervenção do sagrado na vida do frequentador, os sacramentos são tidos por eles como rituais diretos de acesso com o divino, ou melhor, são os *sinais da divina graça* na vida do fiel, e não cabe a ninguém cerceá-los.

## 2. Descrevendo o batizado

Nas minhas incursões a campo, estabeleci uma relação de bastante proximidade com os frequentadores mais assíduos da Paróquia de Santo Expedito, aqueles que se declaram católicos brasileiros e constituem um grupo político forte. Para eles, ter um pesquisador estudando a paróquia parecia como “um olhar da universidade para nós”, como me disse uma interlocutora certa vez. E foi a partir deles que tentei entender o que acontecia com o batismo nesta igreja. Recebia respostas evasivas do tipo “É, alguns não voltam”, mudavam rapidamente de assunto ou então sugeriam que eu fosse falar com Dom Áureo. O bispo da diocese de Curitiba funcionava como uma espécie de censor: quando não queriam falar sobre algum assunto, sugeriam que eu fosse falar com o clérigo, ele daria sempre a melhor resposta. Assim, numa de minhas entrevistas com o bispo, perguntei sobre essas pessoas que iam à igreja, batizavam e nunca mais voltavam, pessoas estas que genericamente eu comecei a nominar de “batizados”, categoria que fala de um uso próprio dos serviços e da igreja. Ele olhou para o lado, suspirou longamente e respondeu: “eles vêm, batizam e vão embora! Nós cumprimos nossa missão, se eles não, vão ter que se ver com Cristo”.

Este assunto, como fica claro, era tabu. O uso “descompromissado” deste ritual coloca em xeque a própria constituição política da ICAB: quebra com o catolicismo que pretendiam, ao pensar que o batismo é uma maneira de arregimentar frequentadores, e por outro lado não é possível que se cerceie o direito das pessoas de usar este ritual sem filiação com a Igreja Brasileira. Creio que vem disto o tabu em falar do batismo. Fato é que boa parte do sustento da paróquia advém dos batismos realizados: a cada domingo são cerca de 20 batismos, para os quais se cobra 50 reais. Não é permitido que se tire fotos durante o ritual, apenas o fotógrafo oficial da paróquia pode fazê-lo, e para obtê-las é necessário mais 50 reais. Ao contrário, porém, da Igreja Católica que exige que os padrinhos façam um cursinho de final de semana, a única

outra exigência para o batismo na ICAB é assistir à missa dominical que precede esse ritual. Durante o período em que estive em campo, houve apenas dois casamentos na paróquia – aos quais o sedento pesquisador não foi convidado – e nenhum outro serviço como crisma e primeira comunhão foi realizado[9].

As únicas exigências para a realização do batismo na ICAB é assistir à missa matutina que precede o seu batismo - não havendo necessidade de curso, pertencer à comunidade ou assistir a qualquer outra missa na paróquia -, e o pagamento de taxa de inscrição. Na época, isto poderia ser feito pouco antes do início da missa e era em virtude disso que se formava a imensa fila. Com o incômodo dos outros frequentadores, passou-se a fazer a inscrição somente durante a semana. Além das filas, que agora não fazem mais parte do cotidiano da paróquia, as missas dominicais são marcadas pelos longos choros de crianças de colo, que muitas vezes obscurecem a fala do próprio celebrante do dia.

Com o término da missa matutina, há cerca de vinte minutos de intervalo. O batismo ocorre com várias famílias ao mesmo tempo, a cerimônia não é individual. Passado o intervalo, a secretária da paróquia dirige-se para o púlpito e organiza as famílias nos bancos de acordo com a ordem alfabética, cada banco para uma família. No meio ficam os pais, e nas pontas os padrinhos, a madrinha com a criança no colo. O celebrante, sacerdote vinculado à paróquia e responsável pelo ritual no dia, não veste nenhuma batina especial.

O ritual do batismo, composto de vários ritos como os próprios párocos descrevem, tem início com a canção de entrada para o celebrante entrar no altar. O canto é o mesmo utilizado na entrada do celebrante nas outras missas. O pároco que batizará se curva diante do altar e volta-se para as famílias na igreja. Após o cântico, dirige um pequeno sermão sobre a importância do batismo e a função dos padrinhos, as falas costumam ser bem padronizadas. O batismo, nesta visão, versa sobre a entrada da criança no mundo religioso e seu reconhecimento para com Deus, estar sob “os auspícios da graça divina”. Os padrinhos têm a função, como adultos, de dar amparo e orientação à criança na caminhada pela vida espiritual. São os zeladores perante o sagrado.

O segundo momento, ou o rito das palavras, é a bênção das crianças, dos padrinhos e das famílias. O celebrante lê uma parte dos Salmos e do Evangelho, dependendo da situação durante o ano. Duas passagens foram bastante enfatizadas durante o período de análise: o Salmo Responsorial 22 – altamente famoso na liturgia católica -, e o Evangelho segundo João, capítulo 3, versículo de 1 a 6[10]. Aqui também o celebrante faz a bênção da água que será usada para banhar a cabeça do batizando. Esta água se transfigura, então, na água tocada pelo divino e por isto tem efetivos poderes para transformar o batizando em um cristão. No momento posterior, pede-se que a madrinha segure a criança enquanto o celebrante desce do altar e faz um sinal da cruz no peito do batizando, na unção pré-batismal. De acordo com a fala dos sacerdotes da ICAB, este momento de unção simboliza a força de Cristo entrando num primeiro

contato com a criança até então sem qualquer tipo de simbolização divina. É neste momento específico do ritual, também, que os padrinhos são inquiridos sobre estarem preparados para o papel perante o ministério eclesiástico. São questionados da seguinte forma: “Padrinho e madrinha, vocês estão preparados a colaborar com os pais na missão ajudar a criança a crescer na fé?”. Os padrinhos, por sua vez, respondem: “Sim, estamos”.

O terceiro e mais importante rito é o batismo propriamente dito. O pároco dirige-se para a pia batismal, localizada na entrada da paróquia, e a secretária encaminha as famílias de acordo com a ordem nas fileiras. As crianças e suas famílias são levadas para a pia, momento em que a madrinha segura a cabeça da criança e o pároco derruba a água de uma jarra em sua cabeça recitando: “Eu te batizo em nome de Pai, do Filho, e do Espírito Santo”. O sal é oferecido à criança, coloca-se na boca, e diz: “Vocês são o sal, a terra e a luz do mundo. Amém”. Em seguida, abençoa a criança com o sinal da cruz. Estrategicamente posicionado, o fotógrafo oficial da paróquia registra todos os instantes para vendê-los à família.

O rito batismal é sistematicamente reproduzido para todas as famílias ali presentes. Ao término do rito, o celebrante dirige-se novamente ao altar e de lá encerra o ritual orando o Credo em nome das crianças, pais, padrinhos e abençoando-os.

### 3. Um ritual em perspectiva

Mas, afinal de contas, por que aquelas pessoas, que não costumavam mais aparecer na paróquia, buscavam o batismo na ICAB sendo este um sacramento não reconhecido pela Romana e que a secretária da paróquia, Salete, dava bastante ênfase todas as vezes que alguém se inscrevia? Realmente, não fazia ideia de que caminho tomar, só mesmo conversando com as pessoas e observando muitos batismos. Ao longo do período já citado de campo, foram realizadas cerca de 70 entrevistas, entre conversas formais e informais. Agrupei as respostas em termos de recorrências e discontinuidades. Para entendê-las, contudo, é necessário que antes retomemos uma noção. Michel De Certeau (1994) desenvolve a noção de “uso” para dar conta do jogo inventivo que as pessoas fazem à revelia das formas cabais que as instituições lhes dão. Define da seguinte maneira:

Como na literatura se podem diferenciar “estilos” ou maneiras de escrever, também se podem distinguir “maneiras de fazer” - de caminhar, ler, produzir, falar, etc. Esses estilos de ação intervêm num campo que os regula num primeiro nível (por exemplo, o sistema da indústria), mas introduzem aí uma maneira de tirar partido dele, que obedece a outras regras e constitui como que um segundo nível imbricado no primeiro (é o que acontece com a “sucata”). Assimiláveis a modos de emprego, essas “maneiras de fazer” criam um jogo mediante a estratificação de funcionamentos diferentes e interferentes. Assim, as “maneiras” de habitar (uma casa ou uma língua) de sua Kabília natal, o magrebino que mora em Paris ou Roubaix as insinua no sistema que lhe é imposto na construção de um conjunto residencial popular ou no francês. Ele os superimpõe e, por essa combinação, cria para si um espaço de jogo para maneiras de utilizar a ordem imposta do lugar ou da língua. Sem sair do lugar onde tem que viver e que lhe

impõe uma lei, ele aí instaura pluralidade e criatividade. Por uma arte de intermediação ele tira daí efeitos imprevistos. Essas operações de emprego – ou melhor, de reemprego - [...] gosto de dar-lhes o nome de usos (De Certeau, 1994, p. 87).

Uso, então, refere-se às significações que as pessoas dão de diferentes formas. Sabemos muito bem que o batismo possui um sentido, por vezes fixo no catolicismo, e este não nos interessa neste momento, o objetivo é compreender quais são as significações que as pessoas estão dando ao batismo, ou seja, quais usos fazem deste ritual. É justamente neste jogo de usos que se acaba tendo diferentes perspectivas de um mesmo ritual, ou mesmo rituais diferentes. Os discursos estão reunidos, assim, de acordo com os diferentes usos que as pessoas do ritual fizeram.

O primeiro grande ponto que a maioria dos batizados referiam quando se pergunta “por que batizar na ICAB?” é a facilidade com que podem acessar este serviço no Catolicismo Apostólico Brasileiro. Num primeiro contato superficial, costuma ser esta sempre a resposta. Maria Eunice e Francisco, padrinhos de crianças diferentes a serem batizadas, da seguinte maneira:

M.: “Não tenho tempo pra ficar fazendo estes curso, que nem fazem nada, né? Porque se a madrinha for boa madrinha não vai ser por causa do curso. Daí a gente preferiu vir aqui”.

F.: “Agora cê imagina, eu trabalho. Tenho um bando de coisa pra fazer. No final do dia, o padre nem ia me aceitar pra ficar lá no curso, ia botar pra fora o endiabrado (risos)”.

Berta, a avó com quem abri este artigo, também falou algo parecido em nossa conversa:

B.: “O padrinho da criança é caminhoneiro. Não tem tempo pra estas coisas de curso, sabe? Daí ficou mais fácil batizar aqui”.

“Pais de primeira viagem”, como se denominaram Welligton e Giselle, motorista e do lar, também ressaltaram este ponto. Para eles, que batizaram acompanhados dos padrinhos – apressados, se recusaram a me dar entrevista e contentaram-se com as falas dos simpáticos pais da criança – e de dois filhos pré-adolescentes, o importante era o batismo, a facilidade era adicional.

W.: “O importante é a criança tá batizada, né, amor? O resto é o resto.”

G.: “Estes negócios de igreja não importa. A gente veio aqui porque era mais fácil, depois descobrimos que tem estes negócios que o padre não aceita. Não entendi direito, mas tá batizado.”

W.: “É, tá em Deus.”

Como fica evidente nestas três falas, é a praticidade do ritual que aparentemente mobiliza a vinda destas pessoas à ICAB. A não necessidade de um curso traz uma facilidade e também viabiliza outros tipos de interpretação que fogem de uma dogmatização deste ritual. Contudo, uma visão razão prática não seria o suficiente para explicar a adesão destas pessoas a este rito, e, como Sahlins bem nos traz, até mesmo a razão prática tem seu simbolismo. Se temos uma resposta primeva do por que se batizar na ICAB, ainda falta responder por que batizar, e o que significa batizar, ou qual a função e o simbolismo do batismo.

Henrique compareceu à ICAB para batizar seus dois filhos de uma vez só. Acompanhava-os dois casais de amigos da família, sua irmã mais velha, a mãe da criança e os avós. Para ele, o batismo reforça determinadas relações sociais:

H.: “Este aqui já é meu cumpadre desde criança. Crescemo junto. E eu sempre falava: ‘quando eu tiver um filho, cê vai ser o primeiro padrinho’. E agora tô aqui para cumprir isto”.

As madrinhas haviam sido escolhidas pela mãe e os padrinhos pelo pai. Em ambos os casos, ele me contou que já eram escolhidos previamente por serem muito amigos, com os quais “passaram grandes dificuldades”. Já haviam escolhido dois outros casais para os próximos filhos, que infelizmente eu não tive a oportunidade de acompanhar em campo, ou preferiram batizar em outra igreja.

José Antônio também levou seu filho para batizar na Paróquia de Santo Expedito. Toda a família escolheu quais seriam os padrinhos, e a escolha se deu por uma relação anterior e já consolidada e por entender que os padrinhos são importantes na formação da criança. Além da amizade, foram decisivos a vida regrada do casal de padrinhos, modelo que seria benéfico para a criança seguir:

J.: “Com meus outros filhos foi tudo assim. Padrinho e madrinha é importante porque se falta o pai e a mãe tem eles pra cuidá também, né? Eles são da família, são gente de casa. Escolhi o Cleiton e a Neusa porque eles criam os filhos deles como eu crio os meus, com educação, gente séria, que sabe ensinar. Bem forte, sabe? Eu crio os meus assim, e quero que sejam criados.”

Lúcio me disse que tinha grande dívida com seu amigo. Este havia tido filho primeiro e convidado Lúcio para ser o padrinho de seu filho. Considerava-se em dívida. Naquele domingo, então, a dádiva foi retribuída, assim como a criança foi batizada pelo seu melhor amigo, desde a infância:

L.: “Tem que ser o padrinho, né? Porque se não fosse, ia tá feio o negócio. A gente é muito amigo, muito mesmo. Amigo do peito. Vai pra praia junto, vai pra farra junto, divide casa. Não tinha outro padrinho pra botá.”

Algumas vezes, o casal que apadrinha a criança já faz parte da família. Tem-se a compreensão de que pela função do padrinho ser muito importante é necessário colocar alguém da família. Isto aparece de forma exemplar nas falas de uma madrinha e uma mãe, Elenice e Cleusa, que foram batizar diferentes crianças em diferentes datas:

E.: “Eu queria que a minha irmã fosse a madrinha da criança porque ela já é tia, né? Ser madrinha é importante, daí não pode ser qualquer um. Se já é tia, já ajuda”.

C.: “Eu sou madrinha da minha neta. Já sou avó e madrinha tem que ser gente importante, porque tem que ajudar a criar. Mas aqui eu tô pra batizar a filha de uma conhecida que é minha vizinha. Sempre estamos ajudando uma à outra, e ela quis me agradecer dando a filha pra eu apadrinhar”.

Este uso exemplifica o batismo enquanto criador ou ratificador de laços sociais[11]. Uma parte das falas, também, nos lançam o olhar para um sobrelaço: Elenice é tia da criança e por isto se tornará madrinha, por sua vez Cleusa é madrinha da própria neta. As duas falas enfatizam a importância de uma pessoa que já tenha confiança para dar o batismo. A outra parte das falas nos chama atenção para o reconhecimento de um laço que anteriormente não existia institucionalizado, diferente do laço biológico. O apadrinhamento é aqui um reconhecimento institucional de um laço social tanto entre os pais com os padrinhos, quanto deles para com a criança, este que passa a ter um peso muito semelhante – senão, em muitos casos, igual – ao laço biológico. Ao batizar-se alguém, entra-se numa trama de parentesco simbólico, que pode sobrepor-se ao relacionamento consanguíneo ou reforçá-lo ao criar um sobrelaço. O batismo, nestes casos, remonta a noção de família ao inserir alguém que já partilha de laços ou alguém

que passa a ser institucionalizadamente da família. Estas pessoas usam a ICAB assim como construtora de laços que acabam carregando marcas da igreja em seus cotidianos ao reconhecer nela legitimidade para criar laços ou sobrelaços.

Como Arantes (1975; 1982) ressalta, o compadrio pode ser visto como uma reatualização da noção religiosa de família. O batismo seria, assim, um paralelo com a concepção de Jesus: *pater* e *genitor* estão separados, no qual este assumiria funções sociais e aquele espirituais. Para os padrinhos que já são parentes, ocorre uma união entre estas duas figuras:

No plano das representações religiosas, ao se superpor a relação de “geração espiritual” do filho de ego à sua própria filiação sociológica, através do convite a um dos avós para se tornar padrinho de um neto, trazem-se os vínculos de transmissão de essência mística para dentro da família, produzindo-se uma síntese entre *pater* e *genitor* (espiritual) em que se integram incorporação social e transmissão de essência mística, como constitutivos do princípio mais geral da descendência (Arantes, 1982: 203).

Quando se coloca o compadrio nestes termos, fica claro a importância da escolha dos padrinhos. Não apenas não é qualquer pessoa que deve ser colocada dentro da família, como não é qualquer pessoa que pode assumir tais funções espirituais para com seu filho. Esta lógica também revela também a legitimidade deste ritual para trazer a essência do religioso para a criança e demarcar isto simbolicamente, ou seja, o ritual institui papéis, confere funções, e marca o religioso ou espiritual. Outro grupo de respostas demarca bem isto.

Aparecida, 28 anos, madrinha, me revelou que todos na família eram católicos, dos pais aos avós que haviam comparecido para assistir ao ritual celebrado na ICAB. Permitindo que eu gravasse uma conversa que tivemos, disse-me como interpreta sua experiência religiosa, e como, a partir dela, entende o batismo:

A.: “É porque assim: eu sou de família católica, devota de Nossa Senhora Aparecida. Se eu não fosse batizada, não ia ter Deus, nem Buda, nem santo algum que pudesse me ajudar, entende? Sem ser batizado você não pode procurar os santos porque você não é católico, não tem Deus. Os santos só vão te ouvir depois de você ser batizado. Por isto que é importante batizar a criança”.

H.: “E os padrinhos? O que eles são?”

A.: “Os padrinhos são os pais na graça, entende? Os pais pais mesmo eles ficam cuidando da criança, dão alimento, roupa, estas coisas, não?”

H.: “Sim”.

A.: “O padrinho é a mesma coisa, só que com Deus. A gente tem que formar a criança pra Deus, tem que conduzi-la. Por isto que é importante que os padrinhos não sejam qualquer um”.

H.: “E por que o batismo tem que ser feito na Igreja?”

A.: “Porque só é válido quando é feito por padre. Ele que tem a bênção de Deus pra passar pra gente. Você pode fazer todos os batismos, mas tem que ter o da Igreja, porque se não tiver o da Igreja, você não tem nada, não pode nem fazer os outros batismos”.

Weligton foi na semana seguinte a Aparecida batizar seu filho, Gerson. Aqui ressaltar este trecho da nossa conversa:

W.: “Eu vim batizar minha criança hoje porque já passou da hora. Já tava até preocupado. A gente num tem tempo mesmo, daí nós reúne um pessoal e traz. É importante batizar, né?”

H.: “Por que?”

W.: “Pra ela tá com Deus. Se ela não tiver com Deus, qualquer coisa pode acontecer, daí fica pronto pra qualquer desgraça. Estar com Deus é poder rezar, e daí a gente fica mais seguro”.

“Estar com Deus” é expressão recorrente em outros diálogos com meus interlocutores batizando em campo. O catolicismo é entendido aqui como a possibilidade de entrada na esfera do mundo sagrado, o apriorismo essencial para construir as trajetórias no mundo religioso. Sem ser batizado, ou seja, oficialmente católico, não há Buda, nem Deus, nem santo nenhum vai te ouvir, se é uma pessoa atea. Estas falas e experiências revelam que para eles ser católico é ter a possibilidade de ingresso em um sagrado a partir do qual se torna possível experienciar as religiosidades. Não se trata também de qualquer tipo de religiosidade, ser católico é firmar um pacto de experiência do mundo a partir de uma matriz moral de pensamento, em um mundo que já existe antes do batismo da criança e os pais ou padrinhos o conhecem. O batismo é o que traz a possibilidade de exercer a fé em forma de religiosidade, ou aqui catolicidade (Sanchis, 2001). É possível que a criança neta de Berta venha a se tornar luterana como a avó, contudo sendo antes católica, pode se apropriar e criar usos do espaço e das religiões a partir de uma matriz de pensamento. Para Aparecida, os padrinhos têm um papel cabal na condução desta doutrinação moral do afilhado. O que quero ressaltar é que o batismo traz a possibilidade de entrar nos catolicismos, e assim construir trajetórias e opções religiosas. É uma ideia de ser católico muito interligada ao catolicismo poroso, e por sua vez, ao sincretismo, entendido aqui como estas interpretações específicas que acabam criando formas específicas, por vezes individuais de se lidar com o sagrado que se perfazem fora da instituição, ao mesmo tempo em que a fazem (Sanchis, 2009, 187). Esta maneira de pensar, “à católica”, fica mais clara em duas experiências que encontrei enquanto fazia campo.

Pedro e Letícia se declaram umbandistas, frequentam ativamente terreiros, e contaram-me que não haviam batizado até então seu filho em uma igreja católica porque acreditavam ser pouco importante, até terem sua atenção retomada:

P.: “Foi quando nosso pai-de-santo lá do terreiro disse que tínhamos que batizar a criança. [...] somos todos católicos. Ser católico é amar ao próximo, é ter Deus no coração. Sem isto temos estas coisas que acontecem no mundo”.

L.: “Vê estas coisas que acontecem no mundo? Estas coisas ruins? É tudo gente que não tem Deus no coração”.

H.: “Então, isto é o batismo?”.

L.: “Não, o batismo te torna católico, ser católico é que faz com que você tenha Deus no coração. Não adianta também batizar e não ter moral nenhuma, né? Não saber o que é o bem e o que é o mal”.

A ênfase que este casal dá no uso do batismo fala sobre um doutrinamento moral, um tipo de pessoa que, com a visão informada por esta matriz de pensamento, poderia usar diferentes espaços sagrados, tal qual a Berta me disse. É a dimensão ética do ser cristão, uma moralidade que permite diferenciar estes espaços e fazer uso deles. Rogério e Flávia são evangélicos, e disseram-me que serem batizados no catolicismo permitiu que tivessem maior discernimento em relação a outros evangélicos:

R.: “Quero que nosso filho saiba bem o que é o bem e o que é o mal e tenha Deus no coração. Deus está onde o bem está, aqui é a casa dele”.

F.: “Tudo que é pro bem é válido. Já batizamos ele na nossa própria igreja, agora viemos batizar no catolicismo para que ele também seja católico”

O que vemos aqui é uma noção do batismo como porta de entrada no mundo religioso. Usa-se não apenas como um ritual de iniciação ao catolicismo, mas à catolicidade, e a partir desta matriz de pensamento, à religiosidade. Para que se componha esta religiosidade, seja ela qual for, é necessário primeiro ter passado por este ritual de iniciação e também reafirma, na noção já retratada, a importância dos padrinhos serem pessoas que passam a ter uma relação diferenciada na família, uma vez que são eles que conduzem a criança na esfera sagrada. O batismo torna-se o legítimo instaurador quando passa a representar o sagrado:

O simbolismo ritual age por si só, mas apenas na medida em que representa – no sentido teatral do termo – a delegação: o cumprimento rigoroso do código da liturgia uniforme que rege os gestos e as palavras sacramentais constitui ao mesmo tempo a manifestação e a contrapartida do contrato de delegação que torna o padre detentor do “monopólio da manipulação dos bens de salvação”; ao contrário, a abdicação de quaisquer atributos simbólicos do magistério, a batina, o latim, os lugares e os objetos consagrados, manifesta a quebra do antigo contrato de delegação

que unia o padre aos fiéis por meio da Igreja. A indignação dos fiéis serve para lembrar que as condições capazes de conferir ao ritual sua eficácia somente podem ser logradas por uma instituição investida de poder de controlar a manipulação destas mesmas condições [grifo do autor] (Bourdieu, 2008, p.93).

O ritual instaura a ordem, consagra lugares e papéis. As instituições só existem por que são aceitas e possuem legitimidade e reconhecimento social, e os rituais são consagrados pelo seu prestígio institucional. A eficácia do batismo na Paróquia de Santo Expedito, visto sob a ótica da teoria bourdiesiana, só ocorre por estar em uma instituição que tem o poder para conferir aos batizados a porta de entrada na dicotomia moral bem e mal e assim de acesso ao sagrado. Apesar disto, ao contrário do que a teoria bourdiesiana propõe, o conteúdo da eficácia deste ritual reside no momento em que ser católico adquire outra concepção, como possibilidade de constituição de religiosidades, e não necessariamente como aderência a uma dada ordem institucional. Ser católico torna-se, neste contexto, praticar a catolicidade antes de se regular a partir de determinados dogmas e filiações institucionais, ser católico é diferenciar o bem do mal e acessar o sagrado com esta dicotomia moral, é experienciar a religião sob esta ótica de visão de mundo.

### Considerações finais

Os usos do batismo na ICAB demonstram que este ritual é polissêmico, aberto à significações. São de diferentes formas, diferentes usos. Contudo, convergem em um ponto: este ritual está instaurando, seja relações sociais, revestidas de caráter cosmológico e familiar, como no caso das pessoas que buscam a ICAB para criar relações; seja como porta de entrada para o mundo religioso, neste caso, instaurando o ser católico que demonstra ser igualmente diverso em seus sentidos, quando, na verdade, recria o próprio catolicismo na noção de catolicidade. 🌐

### NOTAS

\*O autor é formado na Universidade Federal do Paraná em Ciências Sociais. E-mail: [hyagosdelion@gmail.com](mailto:hyagosdelion@gmail.com)

[1] Este artigo é parte do capítulo 2 da minha monografia, intitulada *Santo Expedito entre a fé e o afeto: dinâmicas religiosas na Igreja Católica Apostólica Brasileira (Curitiba/PR)*, defendida em 2014 no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná.

[2] A Paróquia de Santo Expedito caracteriza-se por ofertar quatro celebrações semanais comuns: às quintas no período da noite, é ofertada a Novena de Santo Expedito. Na sexta, a Novena de São Carlos do Brasil – fundador da ICAB, canonizado pela Igreja Brasileira. Aos domingos, duas celebrações: a missa ordinária matutina, seguida do batismo, e a missa ordinária noturna.

[3] As pessoas que frequentam a paróquia podem ser, basicamente, agrupadas em três categorias pela sua forma de participação: os que se definem como católicos brasileiros, os que a procuram exclusivamente pela devoção a Santo Expedito, e os que a acessam por um rito

específico. Os dois primeiros grupos não são tão homogeneamente separados, muitas vezes confundindo-se, questão que não aprofundarei neste artigo.

[4] De acordo com dados do Censo do IBGE de 2010, os declarantes Católicos Apostólicos Brasileiros somavam 560.781 fiéis, o que representa 0,29% da população nacional. Estes fiéis são distribuídos, ainda de acordo com este Censo, da seguinte maneira : 49% são pardos, 39% brancos ; igualmente divididos em gênero ; 43,5% tem entre 14 e 39 anos ; e são majoritariamente, 79%, urbanos. No Paraná somam 17.161 seguidores. Comparativamente a outros *declarantes*, a ICAB figura a frente de religiões como Candomblé (0,08%) e Umbanda (0,21%). Vale ressaltar também que em comparação aos dados do Censo de 2000, a ICAB obteve o mesmo crescimento que a população nacional, com manutenção de 0,29% nos últimos dez anos, inverso ao caso do Catolicismo Romano que passou de 73% para 64%.

[5] As fontes da história da ICAB são poucas e distribuídas em arquivos que foram de difícil acesso para mim durante a pesquisa. Assim, para esta seção, baseio-me na visão institucional da própria religião acerca da sua história, utilizando o acervo da igreja, juntamente a cartilhas, sites e manifestos que ela mantém.

[6] Lema da ICAB, dado por Dom Carlos.

[7] Isto é fundamental para entendermos a relação que a ICAB estabelece com os seus fiéis: ela surge em um meio político conturbado, como uma igreja que se posiciona contra uma série de dogmas da Igreja Romana, e é fundada por um sacerdote excomungado da Romana.

[8] Algumas paróquias da ICAB usam isto como fator de atração de fiéis e pessoas que procuram estes serviços religiosos. É o caso da paróquia de São Jorge, em Maricá – RJ, em cuja descrição do blog consta a seguinte frase em destaque: “um blog sobre Igreja Católica no Rio de Janeiro onde se realizam casamento de separados e batizados”. Acessado em <http://paroquiasaojorgeicab.blogspot.com.br/>.

[9] Dos batismos que assisti durante o período de campo, apenas dois eram com adultos. Sendo assim, assumo “criança” como sinônimo de quem é batizado, apenas por uma questão linguística.

[10] Os trechos citados são os seguintes : “O Senhor é o pastor que me conduz / Nada me pode faltar / 1. O Senhor é o pastor que me conduz / Não me falta coisa alguma / Para as águas repousantes me encaminha / E restaura as minhas forças. / 2. Ele me guia no caminho mais seguro, / Pela honra de seu nome. / Mesmo que eu passe pelo vale tenebroso, / Nenhum mal eu temerei. / 3. Preparais à minha frente uma mesa, / Bem à vista do inimigo, / E com óleo vós ungis minha cabeça; / O meu cálice transborda. / 4. Felicidade e todo bem hão de seguir-me / Por toda a minha vida; / E, na casa do Senhor, habitarei / Pelos tempos infinitos.” , Salmo Responsorial, 22.

“1. Ora, havia entre os fariseus um homem chamado Nicodemos, um dos principais dos judeus / 2. Este foi ter com Jesus, de noite, e disse-lhe: Rabi, sabemos que és Mestre, vindo de Deus; pois ninguém pode fazer estes sinais que tu fazes, se Deus não estiver com ele. / 3. Respondeu-lhe Jesus: Em verdade, em verdade te digo que se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus. / 4. Perguntou-lhe Nicodemos: Como pode um homem nascer, sendo velho? porventura pode tornar a entrar no ventre de sua mãe, e nascer? / 5. Jesus respondeu: Em verdade, em verdade te digo que se alguém não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus. / 6. O que é nascido da carne é carne, e o que é nascido do Espírito é espírito.” Jo, 3 :1-6.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P.. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: EdUSP, 2008.

CAMPOS, R. C. B.. “Interpretações do catolicismo: do sincretismo e do antissincretismo na/da cultura brasileira”. In TEIXEIRA, F.; MENEZES, R.(Org.). **Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 135-150.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano. As artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

COSTA, C. D. “Manifesto à nação: Igreja Livre no Estado”. **Mensageiros de Nossa Senhora Menina**. São Paulo: 18 de agosto de 1945, pp. 56-60.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HÉRVIEU-LEGER, D. **O peregrino e o convertido: religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOORNAET, E. **Formação do catolicismo no Brasil: 1550 – 1800**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **História do catolicismo na América Latina e no Caribe**. Curitiba: Paulus, 1994.

IGREJA Católica Apostólica Brasileira. **História** Disponível em: <http://www.igrejabrasileira.com.br/Historia.html>. Acesso em 2 de março de 2013.

\_\_\_\_\_. **Manifesto à Nação II**. [s.l./s.n.], 2013.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia Estatística. Banco de dados agregados. **Banco de dados agregados**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 10 de agosto de 2012.

LION, H. S. **Santo Expedito entre a fé e o afeto: dinâmicas religiosas na Igreja Católica Apostólica Brasileira (Curitiba/PR)**. 2014. 153f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

MENEZES, R. **A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

\_\_\_\_\_. “Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção”. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R.(Org.). **Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 109-134.

\_\_\_\_\_. “Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo: a bênção de Santo Antônio num convento carioca”. In PEREIRA, J. B. B. (org.). **Religiosidade no Brasil**. São Paulo: EdUSP, 2012, pp. 37-54.

NETO, A. A. A. “Pais, padrinhos e o Espírito Santo: um reestudo do compadrio”. In **Colcha de retalhos**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 193-204.

\_\_\_\_\_. “A sagrada família: uma análise estrutura do compadrio”. **Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, nº5. Campinas: Unicamp, 1975.

RUMSTAIN, A.; ALMEIDA, R. de. “Os católicos no trânsito religioso”. In: **Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009, 31-56.

SANCHIS, P. “Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo”. In: **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 181-206.

\_\_\_\_\_. “A religião dos brasileiros’: passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira”. **Teoria & Sociedade**. Belo Horizonte: UFMG, 2003, 16-51.

\_\_\_\_\_. “Religiões, religião: alguns problemas de sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, pp. 9-57.

\_\_\_\_\_. “Uma ‘identidade católica?’”. **Comunicação Iser**, 5 (22). Rio de Janeiro: 1986, pp. 5-16.

Recebido em 30/03/2014

Aprovado em 12/03/2016

## RESENHA DO LIVRO INQUIETAS COMPANHIAS: SOBRE OS ANIMAIS DE CRIAÇÃO ENTRE OS KARITIANA

BOOK REVIEW INQUIETAS COMPANHIAS: SOBRE OS ANIMAIS DE CRIAÇÃO ENTRE OS KARITIANA

Paulo Bull\*

**Referência da obra completa da obra resenhada:** Vander Velden, Felipe Ferreira; *Inquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Editora Alameda, 2012.

**I**nquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana, de Felipe Ferreira Vander Velden, é um livro que explora questões cruciais da etnologia brasileira à luz da relação entre humanos e animais de criação. Gênero, caça, parentesco, entre outros, são alguns dos temas que, no livro, estão direta ou indiretamente envolvidos com a associação doméstica entre humanos e não humanos, cuja complexidade social e simbólica foi, para o autor, quase completamente ignorada nas etnografias sobre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul. O etnólogo e professor da Universidade Federal de São Carlos (UFScar) trata em seu livro do povo Karitiana, cuja língua (Karitiana) é classificada como pertencendo ao tronco Tupi. As investigações de Vander Velden são frutos de uma pesquisa de campo realizada nas aldeias da Terra Indígena Karitiana, situada no estado de Rondônia, e também de diálogos pertinentes com autores que, mesmo brevemente, fizeram menções aos vínculos simbólicos entre "criação de animais" e práticas tais como relações de afinidade, rapto de crianças e tomada de cativos e troféus de guerra.

Relatados desde a chegada dos colonizadores como presenças constantes em toda a América, os animais atualmente partilham do cotidiano das aldeias indígenas e exercem um papel efetivamente social em sua relação com os índios. Nesse sentido, o livro pretende discutir a posição dos animais domesticados nos universos social e cosmológico Karitiana, e através dessa discussão compreender como os indígenas concebem formas práticas e simbólicas para acomodar estes seres exóticos. Vander Velden conduz suas análises lançando olhares para o interior das aldeias e dos grupos familiares, abordando os animais de criação como circunscritos ao interior desses espaços domésticos e, por conseguinte, como parte dos incessantes esforços comunitários destinados a produzir a boa vida cotidiana (cf. Overing 1991). O autor aposta que o estudo das modalidades de relação entre animais e humanos pode ter rendimento substancial para compreender a forma como os Karitiana concebem e atualizam seu estar no mundo.

Baseando-se tanto nas fontes bibliográficas disponíveis quanto na memória dos povos Karitiana, Vander Velden reconstrói a trajetória do contato desse grupo indígena e postula que o surgimento dos animais em seu universo social e simbólico esteve intimamente ligado à penetração dos brancos no território de suas aldeias. O fato de que os animais de criação surgiram com frequência na memória narrativa do contato, leva o autor a argumentar que no sistema Karitiana de classificação dos seres tais animais são caracterizados sob o signo da *exterioridade*.

Os Karitiana narram sua história de dois modos diferentes. O primeiro modo utiliza a expressão "tempo antigamente", cujo sentido remonta a um passado remoto e distante; o segundo modo, expressado como "era tempo" (ou simplesmente "tempo") demarca eventos dos quais os Karitiana vivos estiveram próximos - ou que aprenderam diretamente com aqueles que os viveram. Somente eventos do "tempo antigamente" são considerados pelos Karitiana como histórias. Dizem os nativos, portanto, que "cachorro não tem história", já que o aparecimento de animais introduzidos entre eles se deu na "era tempo" - especificamente a partir do século XIX e do início do século XX. Ao longo de seu livro, Vander Velden apresenta o envolvimento contínuo dos brancos no processo de introdução dos animais: seja diretamente, trazendo o animal para a aldeia; seja indiretamente, ao domesticar um animal em sua propriedade e proporcionar o encontro dos indígenas com esses seres animados.

Vander Velden não se detém somente na relação entre humanos e animais introduzidos na época colonial. O autor também se debruça sobre a relação entre os indígenas e os animais nativos capturados e socializados pelos Karitiana. Mesmo trabalhando com a distinção entre dois tipos de animais de criação: *pets*, animais introduzidos domesticados; e *wild-pets*, animais nativos familiarizados (ou, especificamente, xerimbabos), Vander Velden busca demonstrar como a origem dos animais frente a esses povos indígenas pouco importa frente ao histórico de relações com eles estabelecidas.

Os Karitiana tratam os animais capturados na mata de dois modos diferentes - de acordo com o grau de sociabilidade alcançado: *bravo* (do mato, que acaba de ser tirado de lá) e *manso* (de casa). Enquanto os animais de criação, de casa ou da aldeia são o modelo de mansidão, os animais *bravos* são os *animais de caça*, já que, para os nativos, a perfeita comestibilidade está no mato. Enquanto estes últimos são classificados pelos Karitiana como *himo*, categoria supra-genérica cujo termo significa *carne*, animais (*bichos*) cujo consumo é estritamente proibido são classificados como *kida*. Dois seres emblemáticos, a onça e o gavião-real, são *donos das caças* - aqueles que efetuam a devoração de seus "subordinados" e a quem são dirigidas as orações ou rezas.

Animais familiares nativos recebem tratamento diferente daquele recebido pelos animais introduzidos: os primeiros sempre são objeto de maior atenção, gozam de maior afeição,

*não se reproduzem* na aldeia, são alimentados na mão e são considerados permanentemente infantes; já os *pets* são agredidos sem motivo, recebem tratamento condizente com sua *maturidade* (o que inclui *autonomia e responsabilidade*), devem se alimentar por conta própria e têm *ciclos de vida*. Não obstante, entre os Karitiana, a distinção entre *pets* e *wild pets* pode ser circunscrita pelo termo *animais de criação*. Segundo Vander Velden, A cisão entre filhotes e animais adultos - e não entre *pets* e *wild pets* - é o fator que define o modo do tratamento. Nesse sentido, por meio de uma rediscussão do termo doméstico *stricto sensu*, Vander Velden problematiza o comum argumento de que não há relação de domesticação de animais na Amazônia indígena. Baseando-se na formulação de Tim Ingold (2000: 77-88), o autor postula que a oposição entre caça, animal domesticado (*pet*) e animal familiarizado (*wild pet*) precisa ser reconsiderada, isto é, elaborada mediante o grau - e não a natureza - da forma de engajamento entre humanos e animais.

A prática da criação de animais entre os Karitiana está associada ao conjunto das relações familiares. Uma das razões que motivam a criação de animais é propriamente estética: "*dá prazer*", já que os animais "*enfeitam a aldeia*". Tal prazer estético instaura a origem da diversidade entre os nativos e é índice de capacidades agentivas e produtivas das pessoas: é, portanto, signo da produção contínua da própria socialidade. Mesmo apresentando outras razões em jogo, como a filiação, o companheirismo (no caso específico dos cães) e até mesmo a riqueza (no caso do gado), diz o autor que todas elas estão conectadas ao tema do *enfeite e produção da beleza*. Embora seja atendido pelos homens, o desejo de recolher animais na floresta surge das mulheres. Estas, para se referirem aos animais, sempre usam uma conotação de cuidado, zelo e controle: *Ym'et*, "*minha criação*", termo que também pode ser traduzido como "*meu filho*". Vander Velden sugere, portanto, que o vínculo entre humanos e animais domésticos é um vínculo de *parentesco* - expresso unicamente em termos de relação filial - associado ao universo feminino, já que cabe às mulheres os cuidados diários com as crianças e, logo, com os filhotes de animais tanto nativos quanto introduzidos.

Por meio da convivialidade, os animais se tornam parte integral do cotidiano social e cosmológico dos Karitiana independente de seu status de origem (*pet* ou *wild pet*). Segundo Vander Velden, a *familiaridade* implica que os animais deixem de ser exóticos e se tornem *filhos*, membros plenos das famílias e das comunidades. Mediante uma análise etnográfica repleta de dados, argumentos e problematizações, o autor aborda a relação entre humanos e animais no contexto amazônico em interação implícita e explícita com o debate mais amplo sobre natureza e cultura. 🌀

\*Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## REFERÊNCIAS

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling, and skill.** New York: Routledge, 2000.

OVERING, Joana. **A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa.** Revista de Antropologia, n. 34: 7-33, 1991.

## O SABER LOCAL: ENTREVISTA COM OSMAR YE'KUANA E NELLY

MARUBO

LOCAL KNOWLEDGE: AN INTERVIEW WITH OSMAR YE'KUANA AND NELLY

MARUBO

*Entrevista realizada por Paulo Bull e Rodolfo Teixeira\**

Os índios hoje ocupam grande parte das universidades brasileiras. De acordo com o Ministério da Educação (MEC), no ano de 2011 estimou-se que mais de 3500 índios estiveram presentes no ensino superior público como estudantes de graduação. Contudo, embora a inserção nas universidades seja beneficiada por ações afirmativas, a permanência dos índios nas mesmas mostra-se como um desafio, tanto para as instituições quanto para os próprios alunos. Segundo um infógrafo do canal Terra, em alguns cursos superiores a taxa de evasão de alunos indígenas chega a 90%**[1]**. Se a inserção e permanência de índios na graduação tem sido um desafio, a situação na pós-graduação é ainda mais delicada. Dentre as universidades públicas com programas de pós graduação no Brasil, são poucas aquelas que oferecem ações afirmativas para os índios. No caso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), desde 2014 são oferecidas vagas especiais a índios que tenham concluído a graduação. Osmar Ye'kuana e Nelly Marubo, dois dos primeiros alunos indígenas beneficiados pelas ações afirmativas do PPGAS, têm hoje a oportunidade de obterem o título de Mestre em Antropologia Social.

Numa manhã nublada de Dezembro, nas dependências do PPGAS do Museu Nacional, tivemos a oportunidade de entrevistar a mestrandia Nelly Duarte, do grupo indígena Marubo - o qual está localizado no Vale do Javari, região da Amazônia ocidental; e Osmar Ye'kuana, professor indígena que veio de sua aldeia, localizada entre o Brasil e a Venezuela, para também cursar o mestrado em Antropologia Social. Guiada pelas experiências destes dois alunos, a entrevista aqui introduzida apresenta as trajetórias que levaram Nelly e Osmar a chegarem ao Rio de Janeiro, e expõe as dificuldades que estes dois alunos enfrentaram e enfrentam para alcançarem o título almejado.

Osmar Ye'kuana e Nelly Marubo, como se verá no decorrer da entrevista, apontam para os seus objetos de pesquisa como uma maneira possível de defender seus povos e suas identidades. A possibilidade de se inserirem na universidade, mesmo que em um grande centro urbano e em contato com não índios, levará Osmar, por exemplo, a aprender mais sobre os cantos Ye'kuana: “queria aprender cantos de verdade. Às vezes eu ajudo o pessoal a cantar, mas quero aprender mais para ajudar mais”. Em meio à necessidade de uma pluralização do pensamento científico, e em face de antropologias simétricas ou reversas, ações que afirmem a presença indígena na

universidade e na academia parecem ser um passo imprescindível para que, parafraseando Eduardo Viveiros de Castro, a tradição cultural europeia deixe de deter, de fato e de direito, o monopólio do pensamento[2].

\* \* \*

**Revista Habitus:** *Osmar Ye'kuana e Nelly Marubo, agradecemos por terem aceitado o convite para participar desta entrevista. De início, começamos perguntando sobre vocês. Contem-nos um pouco sobre suas trajetórias. De que aldeia, grupo indígena e região do Brasil vocês vêm?*

**Nelly:** Eu me chamo Varin Mesma[3], sou indígena da etnia Marubo, da Terra Indígena do Vale do Javari-AM. Tenho 34 anos e saí da minha aldeia ainda muito pequena para estudar na cidade. Nos meus primeiros anos na cidade de Benjamin Constant-AM, morei na casa do Bispo Dom Alcimar Caldas Magalhães, Bispo da igreja católica. Na época, a igreja trabalhava com um programa chamado Pastoral Indigenista - acho que por isso me aceitaram a morar com eles. Mas não pude permanecer muito tempo ali, pois como era a casa de trânsito dos funcionários do Pastoral Indigenista, o bispo achou melhor que eu fosse morar com as freiras. E lá com as freiras eu vivi um bom tempo - da infância até adolescência, e depois saí. Não terminei meus estudos no convento. No ano de 2005 resolvi morar em Atalaia do Norte-AM porque meus pais perderam meus dois irmãos com hepatite Delta. Por imitar a língua dos brancos, carrego grande responsabilidade com minha família, por exemplo, e agora com a morte da minha mãe tenho que cuidar de meus sobrinhos que minha mãe criou.

**Revista Habitus:** *Osmar, você poderia nos contar um pouco sobre você e sua trajetória até chegar no Museu Nacional?*

**Osmar:** Sou Osmar, do povo Ye'kuana. Moro na comunidade Iaikwais, no estado de Roraima. Tenho 40 anos e atuo na comunidade indígena como professor há 18 anos. Trabalho na aldeia indígena dando aulas de língua nativa e língua portuguesa. Eu sou concursado do Estado. Na universidade, fiz o curso de Pedagogia e depois passei um bom tempo dando aula. Pude vir ao Rio para estudar no Museu Nacional depois que um pesquisador entrou na aldeia. Como eu era tuxaua, líder da comunidade, esse pesquisador me procurou para entrar lá e fazer sua pesquisa. Ele conversou comigo e falei que não podia entrar só com a minha autorização. Ele tinha que ir na comunidade porque a comunidade também decide. Não sou só eu. Sem consultar a comunidade ficaria difícil. Decidimos, depois de muita conversa, que ele poderia fazer o projeto dele. Só que o pessoal da comunidade pediu muita coisa. O povo pensa que o antropólogo é rico, que tem muito dinheiro e que pode comprar as coisas. Como estou aqui agora, to vendo, né... Nem fiquei rico ainda! Acho que o pessoal tá pensando agora que eu sou rico. Vão me cobrar muita coisa. Enfim, foi assim que outra pessoa começou a trabalhar a fazer pesquisa, e foi assim

que tive a oportunidade de vir para cá. Na época, em 2013, a gente leu junto o edital para que eu pudesse fazer a seleção.

**Revista Habitus:** *Vocês já tinham algum conhecimento pelas Ciências Sociais, especialmente Antropologia, quando chegaram no Museu? Quando surgiu o interesse, ainda lá na comunidade, de sair da sua aldeia e vir para o Rio de Janeiro estudar Antropologia?*

**Osmar:** O povo Ye'kuana fala que seus filhos devem querer estudar e adquirir um conhecimento maior. Comecei a pensar que eu mesmo gostaria de ter mais informações e mais conhecimento da realidade não-indígena. A gente não tem muito contato com não-indígena, então fica difícil conversar com um não-indígena, e isso é importante nos dias de hoje. Então a gente tem que escolher um curso para aprender mais, aprender a falar e a conhecer as coisas. Hoje, é muito complicado pra gente ficar na comunidade. A gente está ali na escola, na sala de aula, e você fica sempre ocupado, no trabalho. Tem que fazer o plano de aula, escolher que aula você vai dar. Nesse caso, não há como ler um livro, estudar e conhecer mais. A gente fica mais focado no material didático e não adquirimos conhecimentos de fora, por assim dizer.

**Revista Habitus:** *Como que se deu o interesse em fazer o mestrado em Antropologia, Nelly? O que estava acontecendo na aldeia? Por que surgiu esse interesse?*

**Nelly:** Meu interesse em estudar antropologia não veio exatamente por querer ser antropóloga. Eu nasci antropóloga (risos) porque quando cheguei ao mundo fui recebida nas mãos de uma antropóloga, chamada Delvai Montagner. Eu também sempre tive contato com antropólogos. Mas, para falar a verdade, minha vontade mesmo era de realizar o desejo do meu pai: de viver neste mundo dos brancos. Meu pai sempre conviveu com os brancos, na sua juventude trabalhou para os caucheiros, seringueiros, madeireiros e pescadores. Ele tinha o sonho de querer que as filhas estudassem. A escolhida pelo meu pai para estudar, na verdade, era a minha irmã mais velha. Mas ela nunca quis, por estar namorando. Meu pai nunca se conformou por não ter filho, minha mãe e ele só tiveram meninas. Eu ouvia meu pai falar que não ele poderia contar com suas filhas no futuro porque éramos meninas. Isso me fazia sofrer, e eu sempre desejei ser o filho que meu pai queria, mesmo sendo menina. Tudo que faço até hoje para mostrar que as mesmas capacidades que os homens têm, as mulheres também têm.

**Revista Habitus:** *Como você enxerga essa postura do seu pai, hoje?*

**Nelly:** Acho que esse machismo faz parte da natureza indígena, se é que podemos falar nisso. Meu pai, no fundo, queria quebrar esse machismo que ele também possui. Quando eu vim para cidade, na época como não tínhamos acesso à cidade como hoje, para mim tudo foi estranho. Nesse mundo dos brancos, tudo me causou um impacto, e em algum momento da minha vida cheguei a achar que meus pais não gostavam de mim. Então, quando meu pai me deixou na casa do bispo, a minha vontade era sair correndo para voltar atrás. Mas não fiz isso e resolvi viver com os padres e com as freiras, justamente para não decepcionar meu pai. Nessa minha convivência com os brancos religiosos e indigenistas, tive curiosidade de querer saber o que leva

essas pessoas a terem interesse de trabalhar com os índios. Entre meu povo, meu avô foi uma pessoa que fazia questão de ver a família unida e a cultura fortalecida. Minha afinidade com ele era muito forte, e indiretamente ele foi uma das pessoas que também me motivou a ajudar meu povo através do conhecimento adquirido dos brancos. Para meu pai, estudar era só aprender a falar a língua portuguesa e aprender a ler, já que para ele se pode exercer todas as funções profissionais do branco só falando a língua. Assim como para meus parentes, para meu pai a continuação dos estudos no ensino fundamental, ensino médio e ensino superior não é interessante. Mesmo nos dias atuais, na maioria das vezes, eles acham exagerado fazer tudo que faço. Ao invés de me motivar, sinto que misturam inveja com machismo. Por isso, me desmotivam através do meu pai sempre. Não foi fácil tudo que vivi e vivo. Cheguei a fazer curso de enfermagem para agradar meu pai, mas vi que não era pra mim pois não suporto ver sangue e não sei lidar com os doentes.

**Revista Habitus:** *Mas quando houve a decisão de estudar Antropologia, e por quê?*

**Nelly:** Antes de fazer o curso Bacharelado em Antropologia, tive acesso ao curso de antropologia aplicado oferecido pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI na cidade Manaus-AM, mas não pude prosseguir pela falta de condições financeira. Eu tive acesso a esse curso do CIMI através do meu e-mail, e a divulgação chegou também à Administração Regional da FUNAI de Atalaia do Norte-AM, a cidade onde eu moro. Na época, eu trabalhava com apoio administrativo em contrato terceirizado. No edital dizia que este curso tinha que ter total apoio da Organização de Indígena, e por isso resolvi fazer. Mas não deu certo. Eu cursei só os dois primeiros períodos, como não tinha dinheiro para pagar acabei vendendo meus colares para pagar os períodos que havia cursado. Quando pensei em retornar para Atalaia do Norte adoeci, e só retornei depois que realizei o tratamento. A única antropologia que eu conhecia era essa antropologia aplicada, e o encontro era por período. Nessas alturas da minha vida, ainda na cidade de Manaus – AM, descobri que estava com tuberculose. Eu já vinha presenciando algo estranho. Estava escarrando sangue, mas não fazia ideia do que estava acontecendo comigo. Só fui perceber depois que já tinha mais condições de reagir. Fiquei internada por três meses, sem a ciência da minha família. Quando passou a fase contagiosa da doença, voltei para meu emprego na Panasonic, em Manaus. Mas tive que sair para dar apoio aos meus pais, pois dois dos meus parentes faleceram de hepatite delta. Quando eu estava na aldeia, soube de uma seleção para um curso de gestão ambiental, e isso me ajudou para saber sobre o que era a antropologia. Comecei, nesse trabalho, a ver como se fazia mapeamento, como trabalhar com projeto, etc. A gente viajou para Equador, para Roraima, pelo rio Negro, e esses trabalhos me trouxeram realmente que meu desejo era de estudar antropologia. Me falaram que existia uma graduação em Antropologia, e assim que eu terminei o trabalho soube do processo para o curso.

**Revista Habitus:** *Nelly, você disse que seus pais queriam que você retornasse à aldeia. Até que ponto o fato de você ser mulher influenciou nesse desejo?*

**Nelly:** Para meus pais, a mulher não faz retorno daquilo que aprende fora da aldeia. No processo de aprendizagem ela vai conhecer alguém e então formar uma família com o branco, pondo fim à carreira de estudante. Essa é a parte que eles chamam de fase que a “mulher fica estragada”. A frase que eles usam muito quando a menina quer estudar na cidade. Pensamos assim pela influência do modo de casamento tradicional (uxorilocal), segundo o qual a mulher, quando casada, vai morar na casa da família do marido até o fim da sua vida. Mas eles esquecem que quem multiplica a família é a mulher, já que o povo marubo é matrilinear. Eles falam dessa forma para desvalorizar ou impedir a capacidade das mulheres de aprenderem o conhecimento dos dois mundos. Por concordarem com esse tipo de pensamento, meus pais sempre ficavam receosos com a minha dedicação nos estudos. Essas minhas idas e vindas eram desmotivadas por esses falatórios. Falavam para meus pais que eu estava enrolando nos estudos. Sempre ouvi falar isso desde que comecei a estudar. Agora, depois que eu comecei fazer faculdade, lembro que minha mãe me disse para eu nunca esquecer minha origem: “o seu avô foi o grande chefe do povo Marubo, você não tem sangue qualquer”, assim ela dizia; e as mulheres dizem: “sua mãe morreu, mas você continua com a gente”. Vejo isso como o incentivo para não me esquecer do meu povo.

**Revista Habitus:** *Nelly, você nos disse que teve contato com os antropólogos, e que depois chegou à antropologia aplicada, trabalhando com mapeamento. Qual era sua visão sobre os antropólogos, e como essa visão se modificou agora enquanto aluna de Antropologia?*

**Nelly:** Para o meu povo, antropólogo é aquele que oferece presente em troca de informação, alguém que finge ser amigo para depois desaparecer. Nós acreditamos que, quando a criança nasce, deve-se escolher uma pessoa certa que acolha essa criança. A pessoa escolhida terá a responsabilidade na qualidade de comportamento e personalidade futura da criança. Pelo fato de eu ter nascido nas mãos de uma antropóloga, tudo que eu fazia de bom ou mal meus pais faziam julgamento sempre lembrando esse detalhe. Quando eu via os antropólogos chegando à aldeia, ficava imaginando o que faziam aquelas pessoas. Até porque elas eram acostumadas a viver na cidade grande. Uma antropóloga chamada Natalia Caudeta, branquinha, por exemplo, vinha me pedir informações e se entrosava no meio das mulheres, levando ferroadas de piuns. Ela ficava toda vermelha, parecendo pimenta. Eu ficava me perguntando: por que ela se sujeitava a isso? Por que ela tem que vir de tão longe para estar ali, por que ela não permanece lá com a família dela? Eu me fazia várias perguntas para poder entender. No fundo, eu ficava pensando esse tipo de trabalho dos brancos funcionava como um jogo para testar a capacidade de resistência física da pessoa. Ou simplesmente achava que a pessoa estava pagando alguma promessa. O que será que eles contam quando voltam para sua casa? E o que faziam com as informações adquiridas com tantas dificuldades? Eu não tinha noção de que eles faziam parte de uma instituição.

**Revista Habitus:** *Mas agora, estudando antropologia, você já chegou a uma resposta para esses por quês?*

**Nelly:** Quando entrei na graduação, pensei comigo: eu vou pesquisar os antropólogos para mostrar para o meu povo quem são os antropólogos. Assim, iria tirar minha dúvida em relação aos antropólogos para esclarecer todas aquelas perguntas que me surgiam quando eu era criança. Mas não deu certo. A proposta das mulheres foi mais forte. A vontade de querer contar a cultura material e imaterial nos seus pontos de vista prevaleceu. Com a ideia de que os antropólogos contam errado por não ter ali a sua história, para elas seria mais fácil que a cultura Marubo fosse contada através de mim. Para elas, não há como falar em educação, saúde, dos costumes e da cultura em geral sem entrar em detalhes sobre o que é fazer o artesanato. Para a sociedade não indígena, entender o mundo do povo Marubo é só entrar nessa complexidade de histórias. Confesso que tentei resistir o pedido das mulheres. Cada artesanato tem uma ampla e complexa história, e eu não conseguia ver por onde começar. Por exemplo, só para falar do *aruá* (caramujo) já é uma tese. Na graduação eu não consegui descrever muita coisa, mas agora no mestrado estou tentando falar sobre cada um dos artesanatos, mesmo que resumidamente.

**Revista Habitus:** *Osmar, queria que você falasse como é ensinar as crianças da sua aldeia e quais materiais você utiliza para isso. Você falou que há o livro didático. Há também algum livro produzido pelos próprios Ye'kuana?*

**Osmar:** Como nós somos 100% falantes, a primeira coisa que a gente ensina na sala de aula é a língua. A partir do terceiro ano é que se estuda a língua portuguesa. Isso, infelizmente, pelo fato da gente não ter material didático produzido por professores nossos. Mas a gente aplica o livro didático pensando na nossa cultura, fazendo o trabalho. Não é aquele livro publicado. Até hoje, não há nenhum material didático que trate da nossa realidade. A gente está fazendo isso agora, porque o pessoal de linguística conseguiu estabelecer um programa de saberes indígenas que irá resultar na publicação de um livro didático próprio. Temos algum recurso para fazer uma oficina, e enfim produzir de início um material didático, tipo cartilha dos Ye'kuana. Acho que já estão na fase final. Vão terminar agora, em janeiro de 2016. Isso na minha comunidade. Lá tem um grande gerador para que possamos ligar o computador, temos também um datashow, enfim, aquilo de mais necessário para dar aula. Na outra comunidade infelizmente não tem.

Essa vai ser a última oficina. A gente não ensina na escola a trabalhar com artesanato, ou a tecer uma rede. Isso a gente aprende vendo, assistindo, e não na sala de aula. A gente aprende vendo porque o pai está fazendo. Atualmente, estamos pensando também em aplicar na escola. Nós, professores Ye'kuana, sabemos que a maioria não sabe tecer ou fazer artesanato, então fica difícil encontrar alguém para ensinar em sala de aula. É preciso aprender primeiro com os mais velhos para depois poder ensinar. Eu mesmo cresci assim, mas não pude permanecer na comunidade para ensinar o artesanato. Eu concluí a quarta série e depois fui pra cidade. Fiquei quatro anos na cidade, concluí o ensino fundamental e voltei, já como professor contratado. Quando eu estudava na cidade eu trabalhei em lojas, e vi como era difícil viver sem salário. A gente tem que buscar alguma solução pra viver. Eu trabalhava na loja, alguns dias fazia faxina numa casa para ter um dinheirinho no final do mês, ou senão ia fazer faxina todo dia à tarde, já

que de manhã eu estudava. Era meio salário que me pagavam. Fiquei na loja dois anos. Ali que eu procurei falar português, e é assim que a gente ensina em nossas escolas.

Quando eu voltei para a aldeia dar aula, já havia um professor na comunidade. Ele não estava dando conta de todas as aulas, então pediram para a gente fazer um documento e assim dividir as séries. Para não ficar muito pesado para mim, também. Mas agora a gente recebe a crítica da secretaria. Quando a gente se formou apareceu mais problema, pois não podia, segundo a secretaria, haver no mesmo local dois professores com nível superior. A comunidade não aceitava tirar professor para mandar para outra região, pois não queríamos deixar nossa família ali para ir trabalhar em outro lugar. A família ia ficar sem pai. Mesmo assim a secretaria queria tirar nós. Tentei conversar com a secretaria e negociar que trabalhássemos em revezamento, mas o Estado não dava apoio. A gente tentou conversar com o pessoal da saúde (já que são eles trabalham assim, de quinze em quinze dias). Mas não deu certo. Então pensei em vir estudar, sair para o menino conseguir trabalhar. O pessoal da secretaria estava criticando muito, querendo tirar um. Então, no dia da reunião, eu falei para todo mundo: estou querendo estudar.

Então o pesquisador me falou do edital e propus à comunidade que eu saísse para estudar. Os Ye'kuana não vão mandar: "você vai ser o professor", "você vai ser o enfermeiro". Você tem que pensar, refletir e ir atrás do seu trabalho. Quando você quer estudar de verdade, tem que partir do seu pensamento. A aldeia não vai chegar pedir: "você vai estudar na cidade agora". Você tem que se interessar em continuar o estudo. E não é fácil. Não têm condições para nós, indígenas, sairmos da comunidade e vir estudar. Eu queria vir, mas não tinha como fazer um e-mail, não tinha acesso à internet, etc. A passagem aérea é muito cara também. Mas eu queria conhecer mesmo o Museu. Queria vir pessoalmente fazer matrícula. Felizmente, o César (pesquisador) me ajudou muito, me recebeu em sua cidade e me acompanhou até o Rio, de ônibus, para que pudéssemos fazer a inscrição.

**Revista Habitus:** *Osmar, tendo em vista essa sua breve experiência como aluno no Museu Nacional, ou seja, tendo em vista esse seu contato com os professores, com as aulas daqui, o que você aprendeu e vai levar para a comunidade como professor? Há algo que vem te chamando atenção e que queira mudar como professor?*

**Osmar:** Estou fazendo diversos cursos. Com o professor Carlos Fausto, com a professora Bruna Franchetto e com o professor Viveiros de Castro. Este último está dando um curso sobre as *Mitológicas*, do Lévi-Strauss, e estou pensando muito sobre esse curso agora, para fazer o trabalho final. Entre os Ye'kuana há muito relato de mito e muita história. Estou aprendendo que esses relatos podem render um registro, para que a gente possa trabalhar em sala de aula. Quando a gente está atuando como professor, não há tempo de se dedicar a outras coisas (como fazer esses registros, por exemplo). Não dá pra fazer pesquisa ou pra escrever história. Você está concentrado na preparação das aulas, e a noite você tem que ir caçar, já que lá não é igual aqui. Não é comprado. "Hoje vou trabalhar aqui, sair em torno das 17h, e então passarei no mercado

para comprar o jantar". Não é assim. Então você tem que passar umas horas lá, caçando, atrás de caça pra comer. Quem tem trabalho, quem é funcionário, vai caçar à noite para pegar umas pacas, veados, queixadas, peixes. A nossa floresta é o nosso supermercado.

**Revista Habitus:** *Então, depois de ter vindo pra cá, você pretende iniciar e dar continuidade a esse trabalho de registro?*

**Osmar:** Eu queria continuar no registro, mas infelizmente não vai dar pra fazer isso só com dois anos. Eu pensava que o mestrado era cinco anos. O pessoal comentava comigo: "o mestrado é cinco anos, o doutorado é cinco anos". Pensando nisso, eu queria registrar essas histórias, queria ir fotografar os lugares onde aconteceu alguma coisa. Os monumentos, digo. Queria fotografar e escrever para contar para os meus parentes. Eu pensava em registrar, fotografar e filmar alguém contando uma história. Mas quando eu soube que o mestrado seria dois anos, e não cinco, pensei que o registro dos cantos seria mais viável. Esse era também um interesse meu. Queria aprender cantos de verdade. Às vezes eu ajudo o pessoal a cantar, mas quero aprender mais.

São três, cinco horas de canto sem parar quando o pessoal está fazendo festa. Cansa muito. Ninguém aguenta passar uma semana de olho aberto cantando ali. Então você tem que descansar, pelo menos um dia. É necessário ter uma pessoa para te substituir enquanto você está descansando. Por isso eu fico preocupado. Devemos aprender a cantar. Na minha pesquisa, optei pelo canto do nascimento da criança. Há vários cantos só no nascimento da criança, até chegar no resguardo da primeira menstruação. Se não fizer esses cantos, a pessoa não fica protegida pelo resto da vida. Esse canto, essa reza, seria um tipo de proteção de uma pessoa. Ou seja, para que um espírito mal, para que um dono da terra, um dono do mato, um dono do rio, para que todos esses não peguem o espírito da criança. Então há esse tipo de proteção. Devido a isso, eu quero aprender também a escrever esses cantos e, quem sabe, fazer um livro. Eu acho que esse livro facilitaria a aprendizagem dos jovens pra aprender o canto.

**Revista Habitus:** *Quem são os responsáveis pelos cantos?*

**Osmar:** São os mais velhos. Ali na comunidade são só cinco pessoas. Daí a importância de fazer o registro dessas pessoas e de valorizar a narração da história. É importante sabermos e registrarmos quem foi que cantou, quem era o cantor. Infelizmente, o maior conhecedor entre os Ye'kuana daqui a uns dias já está indo pro céu, e a gente está preocupado porque não há outra pessoa para cantar como ele. Então, eu acho que logo, logo a gente tem que registrar tudo o que ele tem em mente, tudo que ele tem no conhecimento.

**Revista Habitus:** *Você já começou?*

**Osmar:** A gente tem começado, mas como eu disse, precisaria de mais tempo. Vamos ver agora, no segundo ano do mestrado.

**Revista Habitus:** Osmar, você está ressaltando a importância dos cantos, da narração das histórias. Conhecendo esses cantos, conhecendo as histórias, como é para você ler um texto de antropologia que relata e interpreta cantos ou mitos de outros grupos indígenas? Você está fazendo o curso sobre as Mitológicas, de Lévi-Strauss, com o Eduardo Viveiros de Castro, como está sendo para você a leitura e o conhecimento desses mitos provenientes de grupos indígenas de toda a América?

**Osmar:** A gente nunca teve muito contato com essa bibliografia, por isso tenho dificuldade pra falar. A gente é tímido. Fico com vergonha de falar alguma palavra errada. Não quero que o pessoal chegue e fale um dia: “o índio está falando errado”. Quando leio os mitos de outros grupos, fico pensando no mito dos Ye’kuana, e me parece que em todo o Brasil os povos indígenas têm mitos quase iguais. Às vezes eu fico querendo comparar, ir lá, só no pensamento mesmo, e conversar com outro índio sobre os nossos mitos. Quero conhecer mais porque tem um ou outro mito parecido com o nosso. Quero investigar, fico curioso. Fico querendo, também, ter o conhecimento desses mitos dos outros povos, já que são parecidos.

**Revista Habitus:** Para você, Nelly, como é voltar à aldeia e precisar contar aos moradores sobre sua pesquisa?

**Nelly:** Através do meu estudo, eu tento transmitir para as mulheres a forma como eu entendo o que os pesquisadores descrevem depois de suas pesquisas de campo. Eu vejo que elas ficam mais motivadas para me contar histórias, dando várias explicações. Elas ficam com mais vontade de me contar e de se proteger. Uma vez as mulheres Marubo me disseram: “quando a gente for para a cidade fazer algum tratamento na CASAI (Casa de Saúde Indígena), não temos que admitir comer tudo que o branco nos oferece. Se os brancos trabalham para nós, sabendo que somos da aldeia, eles precisam nos respeitar”. Diante dos argumentos dessas mulheres Marubo, eu como estudante de antropologia me sinto na necessidade de falar do desejo do meu povo, de como queremos manter nossos costumes. Procuro dizer para os antropólogos que pesquisam os Marubo que tenham a sensibilidade de entender que, para o meu povo, expor a riqueza da cultura para um desconhecido é fazer dele um importante aliado.

Os Marubo contam suas histórias com emoção, pelo menos os mais velhos. Portanto, para eles, ao contar uma história para os brancos, eles entendem que não tem o mesmo sentido que contar para um deles. Os pesquisadores não têm a mesma lógica de entendimento que eles têm, é um estranho que não faz parte da cultura, que não tem o mesmo entendimento que eles. Eles contam, então, de qualquer jeito. Por exemplo: contar uma história para o Paulo, eu sei que ele não terá a mesma sensibilidade que tenho com a história. Portanto, contar histórias para uma pessoa que nunca *herdará* minha história é como que um empobrecendo do meu conhecimento.

Eu, conhecendo minha realidade, sabendo de que clã pertencço, consigo entender que as histórias herdadas e contadas pelo meu avô vieram do meu bisavô e da minha bisavó. Daí compreendo a importância do conhecimento que eu carrego. As histórias não funcionam apenas

por eu ser Marubo. Tudo tem a ver com meus antecedentes, clãs e a minha família. Para eu aprender história enquanto Nelly, primeiro eu tenho que entender as raízes que Nelly pertence. Para nós Marubo, é importante entender o que eu estou aprendendo através da Nelly; o que está por trás dela, a história que envolve toda sua origem. Nós Marubo entendemos que a pessoa – o que ela é no mundo – vem da personalidade dos pais e da personalidade das pessoas que a recebeu quando nasceu. Assim, quando me viam ter um comportamento estranho, meus pais sempre lembravam dos motivos: “ela é assim porque, quando nasceu, a antropóloga Delvair a recebeu”. Sempre escuto isso. E outras pessoas lembram do comportamento da juventude dos meus pais. Nesse caso, para nosso conhecimento, entendemos que depende da pessoa querer preservar os responsáveis pela sua personalidade.

As mulheres informantes da minha pesquisa me pedem muitas informações e têm curiosidade. Muitas vezes eu me via explicando como funcionam os órgãos públicos: apresentar como funciona a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), e também as ONGs. Quando elas querem saber dos antropólogos e eu não sei explicar, faço pesquisa na internet para poder explicar melhor. Por exemplo, se elas quiserem saber sobre o Paulo, digamos: “Ah! o Paulo mora em São Paulo, escolheu pesquisar o povo Marubo porque estuda isso, o assunto que ele pesquisou foi esse...”. Essa é uma forma de elas ficarem por dentro do assunto, para não ficarem imaginando mil coisas sobre os pesquisadores. Tem vários boatos referentes aos antropólogos – que são apropriadores da história alheia, ficam ricos com isso, etc.

Meu interesse é quebrar esse tipo de pensamento dos pesquisados, e pedir para que os pesquisadores sejam mais transparentes com seus trabalhos. Ou seja, que digam de onde vieram, onde estudam, o que querem fazer, que falem da pesquisa. É uma forma de fazer parcerias agradáveis. Os Marubo querem saber o que os pesquisadores fazem com as pesquisas realizadas entre eles, porque essas histórias dizem respeito ao conhecimento de diversas famílias, ou seja, têm a ver com subgrupos, clãs, etc.

**Revista Habitus:** *Quando você vem para a cidade estudar, participa de seminários ou eventos que discutem as políticas em torno dos direitos indígenas, tendo o conhecimento dessas questões políticas, você transmite isso quando volta para a aldeia? E como as pessoas reagem?*

**Nelly:** De modo como estou acompanhando o PEC 215, por exemplo, o que preocupa é que esse projeto foi feito com interesse de mexer com as terras indígenas demarcadas, homologadas. Tudo em busca de simplesmente tirar o direito dos povos indígenas à terra, com base na ideia de que há muita terra para poucos índios. Especificamente falando da Terra Indígena do Vale do Javari, há ali a maior densidade de índios isolados. Então, o que me preocupa é que esses índios isolados não têm noção de como estão vivendo dentro do seu território, porque os Marubo antigos iam para o Acre a pé, voltavam, faziam canoa e desciam para Atalaia do Norte-AM. Eles

iam a pé para o cruzeiro do sul; eles tinham acesso ao Peru. Os mais velhos contam essa história: de como que eles andavam por toda essa região. Imagina esses índios isolados que estão crescendo dentro da Terra Indígena do Vale do Javari. Nós não gostamos de ficar morando só num canto, porque, para nós, as doenças - os vírus, as epidemias, hepatite, malária e tudo de ruim que a gente teve e está tendo – vêm dessa questão de ter uma aldeia fixa. Então, para nós, a aldeia não pode receber quentura: quando você mora numa aldeia há muito tempo, a aldeia vai envelhecendo, cria uma situação negativa, energias negativas aumentam. A terra quer descansar. Por isso deve haver mudança.

Pretendo trabalhar nas aldeias fazendo conscientização, falando dos perigos que enfrentamos na cidade, e pretendo também levar as notícias de outros parentes (outras etnias). Seja através de vídeos, de apresentações de slides. Na minha terra as aldeias são todas distantes. Para entrar na terra indígena tem que ter recurso, é muito caro. Espero que algum momento eu receba apoio dos colegas, dos professores, que me ajudem a fazer palestras. Preciso ter isso como prioridade. Isso para mim é importante, e para as mulheres com as quais eu trabalho também.

Contam os mais velhos que antigamente a terra falava, as árvores falavam, quando sentava muito ela (a terra) pedia para mudar de posição por não aguentar o peso do ser humano. Temos histórias que contam a origem de como a terra falava. Para calar a terra queimaram a casca de jabuti e deram para ela; aa gente não podia ficar muito tempo sentado porque ela reclamava. Então as mulheres pegaram casca de jabuti, queimaram e deram, desde então ela parou de falar.

**Revista Habitus:** *Mas a terra continua sentindo, certo?*

**Nelly:** Sim. só que agora ela não fala! A natureza tem dono, ela precisa descansar. A pessoa quando é enterrada, ela não é enterrada em qualquer canto: os adultos são enterrados ao nascer do sol; no caso da morte de uma menina, ela é enterrada ao pé de uma Samaumeira, para que na próxima gravidez sua mãe tenha outra menina; se o caso for a morte de um menino, tem que ser enterrado no pé de uma árvore chamada na nossa língua de *komã* (uma árvore de madeira dura), que tem a mesma intenção. A matéria do meu corpo vai ser estragada, minha alma vai embora, enquanto aquela terra estará se preparando para se fertilizar, para receber a minha família em outros tempos, em outras épocas. Essa questão de rodear a terra ou fazer mudanças de aldeias, para o branco não tem importância, mas para nós é sagrado.

**Revista Habitus:** *Quais são as dificuldade que vocês enfrentam, tanto aqui no Museu, nas disciplinas, quanto na cidade do Rio de Janeiro?*

**Osmar:** Aqui no Museu, a dificuldade é a de entender os textos, já que eu não tenho muita compreensão de língua portuguesa. Eu enfrento essa dificuldade de entender os textos e talvez de entender a explicação do professor, que explica muito rápido. No Rio de Janeiro, a vida é muito complicada, pois quem vive no mato não é dependente do dinheiro, ou seja, não precisa de dinheiro para comprar algo e sobreviver; no mercado do mato a gente não compra com

dinheiro, a gente tem que ter a arma e coragem para conseguir alguma coisa para sustentar a família. Mas aqui na cidade é muito complicado, você tem que ter o dinheiro para se manter. Se você não tiver dinheiro não consegue viver bem, porque você tem que comprar comida, pagar aluguel, tirar xerox, essas coisas. Isso dificulta para nós indígenas. Mesmo assim, a gente vai levando, pois é nosso interesse de estudar. A gente vai levando mesmo assim, e vamos conseguir.

Tenho certo medo do Rio de Janeiro, também. Eu quase não saio de casa. Parece que a gente está isolado. E eu fico com medo de sair. No apartamento eu me sinto isolado; estou preso ali. Por conta da violência eu também não saio muito. E já roubaram meu apartamento; levaram tudo, todos os meus trabalhos, meu computador. E eu tenho medo disso, de sair e acontecer alguma coisa na rua.

**Revista Habitus:** *E para você, Nelly? Como é a cidade para você?*

**Nelly:** A cidade grande, como o Rio de Janeiro, eu tenho como referência só para estudar. Para morar e viver não me sinto bem, minhas energias ficam desgastadas. Me sinto cansada, mesmo não fazendo nada. Só essa rotina de sair daqui do Museu Nacional e ir para Niterói eu me sinto envelhecida, com a idade de 70 anos. Não sei se sinto isso por ter me acostumado a morar na cidade pequena ou se é por que sou indígena. Eu ainda não me acostumei a morar em apartamento, de onde não vejo nada, onde me sinto sufocada. Quando eu saio do apartamento e vejo as árvores me dá uma sensação de alegria. Não me acostumei a sair na rua e ver mendigos – é tanta miséria que não me faz bem. Por sorte eu vivo em um lugar que ainda não presenciei assaltos e nem violência, até agora só ouço falar. Tem muita coisa que me faz falta da minha origem: acordar e ver o mato, comer peixe assado, tomar açaí fresquinho. Não consigo viver muito tempo longe da minha terra, pois preciso da energia da natureza.

Sou grata por ter conhecido muitas pessoas maravilhosas, tanto colegas como professores; mas sou estranha em muitas coisas por ter sido criada no convento. Por isso, me sinto tímida na hora de querer sair com os colegas para tomar cerveja e me enturmar com as pessoas. É como se ainda continuasse no convento, uma sensação de impedimento todo tempo, que não consigo me libertar disso. Quando meus colegas me chamam para sair fico inventando mil desculpas para não sair com eles. Complementando o que o Osmar falou, a cidade grande nos faz sentir que devemos viver dentro de casa, pois todo canto que você vai te botam para gastar dinheiro. Fora isso, estou muito feliz por estar vivendo muitas novidades boas dentro da universidade, tendo acesso àquilo que os professores trazem de informações no curso. Tanto eles quando meus colegas me ensinam muito. É assim que eu me sinto na cidade grande. 🌍

## NOTAS

\*Paulo Bull e Rodolfo Teixeira são graduandos em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membros do Comitê Editorial da Revista Habitus.

- [1] Ver: <http://noticias.terra.com.br/educacao/infograficos/indigenas-ensino-superior/>
- [2] "O recado da mata", por Eduardo Viveiros de Castro. Prefácio a D. Kopenawa & B. Albert, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* - Cia. das Letras, 2015.
- [3] Mema é o nome de criança, e Varin são as iniciais do meu clã (como um sobrenome).