

The cover of the journal 'PRIMEIROS estudos' is divided into three horizontal sections. The top and bottom sections show a close-up of cracked, dry earth. The middle section features a man wearing a wide-brimmed hat and a striped shirt, standing in a dry, open landscape under a blue sky with scattered clouds. In the background, there are mountains and a small cart or wheelbarrow. The title 'PRIMEIROS estudos' is printed in large, bold, white letters across the top section.

PRIMEIROS estudos

Revista de Graduação em Ciências Sociais
Edição n. 7 | ISSN 2237-2423 | Ano 5 | Novembro, 2015

PRIMEIROS estudos

REVISTA DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

EDIÇÃO N. 7 | ISSN 2237-2423

ANO 5 | NOVEMBRO, 2015

BRASIL - SÃO PAULO

A **Primeiros Estudos - Revista de Graduação em Ciências Sociais** é uma publicação eletrônica de caráter científico, com periodicidade semestral, organizada por estudantes de graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Seu objetivo é estimular e aproximar os graduandos de todo o país ao cotidiano da produção e publicação de artigos, resenhas e traduções científicas com temas vinculados às três grandes áreas que compõem o curso de Ciências Sociais, a saber: Antropologia, Ciência Política e Sociologia.

EQUIPE EDITORIAL

COMISSÃO EXECUTIVA:

Adriana Pereira Matos
Barbara Cristina Soares Santos
Carolina Verlengia
Diogo Barbosa Maciel
Felipe Eduardo Lázaro Braga
Felipe Nery Alves Pinto
Max Luiz Gimenes
Michael Anielewicz
Rafael Antunes Padilha
Samir Luna de Almeida

CONSELHO EDITORIAL:

Adrian Gurza Lavalle - Depto. de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Alexandre Braga Massella - Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Álvaro Comin - King's Brazil Institute - King's College London, Reino Unido

USP



PRIMEIROS ESTUDOS

CONSELHO EDITORIAL:

Álvaro de Vita - Depto de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Ana Claudia Duarte Rocha Marques - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz - Depto. Antropologia, Univ. Federal Fluminense (UFF), Brasil
Ana Lúcia Modesto - Depto. de Sociologia e Antropologia, Univ. Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil
Ana Paula Hey - Depto. de Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
André Vitor Singer - Depto. de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Antonio Mitre - Depto. de Ciência Política, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil
Bernardo Ricupero - Depto. de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Dominique Tilkin Gallois - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Eduardo Marques - Depto. Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Eduardo Viveiros de Castro - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil
Elizabeth Balbachevsky - Depto. Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Eunice Ostrensky - Depto. Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Fernanda Peixoto - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Fernando Limongi - Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Gabriel Cohn - Depto. de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Gabriel Feltran - Depto. Sociologia, Universidade Federal de São Carlos (UFScar), Brasil
Heitor Frúgoli Jr. - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Heloisa Buarque de Almeida - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Jean-Pierre Chaumeil - CNRS – Centre EREA de l’UMR7186/Institut Français d’Etudes Andines, França
João Paulo Candia Veiga - Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
José Guilherme Cantor Magnani - Depto. de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), Brasil
José Jeremias de Oliveira Filho - Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
José Maurício Arruti - Depto. de Antropologia, Universidade de Campinas (UNICAMP), Brasil
Leopoldo Waizbort - Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Mário Antônio Eufrázio - Depto. Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Mauricio Moya - Depto. Ciência Política - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil
Matthew McLeod Taylor - Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Marta Arretche - Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Maria Hermínia Tavares de Almeida - Depto. de Ciência Política, Univ. de São Paulo (USP), Brasil
Maria Fernanda Lombardi - Depto. de Ciências Sociais, Univ. Federal de São Paulo (UnifeSP), Brasil
Marcio Goldman - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil
Márcia Lima - Depto. Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Nadya Araújo Guimarães - Depto. Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Paolo Ricci - Depto. Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Patricio Tierno - Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Paula Montero - Depto. de Antropologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Renato Sérgio de Lima - Fundação SEADE, Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Brasil
Renato Sztutman - Depto. de Antropologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Ronaldo Almeida - Depto. de Antropologia da Universidade de Campinas (UNICAMP), Brasil
Rogério Arantes - Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Rolf Rauschenbach - Depto. de Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Rose Satiko Gitirana Hikiji - Depto. de Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Rossana Rocha Reis - Depto. Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Ruy Braga - Depto. Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Sandra Cristina Gomes - Depto. de Políticas Públicas, Univ. Fed. do Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil
Vagner Gonçalves da Silva - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Vera da Silva Telles - Depto. Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil



EXPEDIENTE:

Revisão: Adriana Pereira Matos, Barbara Cristina Soares Santos, Diogo Barbosa Maciel, Domitila Furtado, Felipe Eduardo Lázaro Braga, Felipe Nery Alves Pinto, Max Luiz Gimenes, Morgana Viana, Rafael Antunes Padilha, Ricardo de Almeida e Samir Luna de Almeida.

Diagramação: Pedro Furtado

Capa: Benoit Viana e Carolina Verlengia

Imagem da capa: Rafael Hupsel.

Ficha catalográfica elaborada pela Comissão Executiva da Primeiros Estudos – Revista de Graduação em Ciências Sociais com base nos parâmetros do Sistema Integrado de Bibliotecas da USP (SIBI-USP)

Primeiros Estudos – Revista de Graduação em Ciências Sociais.

– Edição n.7 (2º Semestre 2015); -- São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2015 -

Semestral.

ISSN 2237-2423

1. Ciências Sociais. 2. Antropologia. 3. Ciência Política. 4. Sociologia. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. II. Título: Primeiros Estudos

CDD 300

Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme Decreto Nº 10.944, de 14 de dezembro de 2004.

Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Marco Antonio Zago - Reitor; Prof. Dr. Hélio Nogueira da Cruz - Vice-Reitor

Pró- Reitoria de Graduação

Prof^a. Dr^a. Telma Maria Tenorio Zorn

Pró- Reitoria de Pesquisa

Prof. Dr. José Eduardo Krieger

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Prof^o. Dr^o. Sergio França Adorno de Abreu - Diretor; Prof. Dr. Modesto Florenzano - Vice-Reitor

Primeiros Estudos – Revista de Graduação em Ciências Sociais

www.fflch.usp.br/primeirosestudos

primeirosestudos@usp.br

www.facebook.com/primeirosestudos

Twitter - @prim_estudos



Editorial

- 05 Por Barbara Soares

Artigos

- 07 *Cemitérios verticais, espaço urbano e meio ambiente: O novo discurso científico universitário de incentivo à verticalização do cemitério e à cremação*
Barbara Thompsom
- 27 *Contextos globais, textos locais: a relevância de Hall para uma analítica da globalização*
Erik W. B. Borda
- 44 *Sentidos do lado de fora: hipóteses sobre o pensamento social e o sentimento de incompletude brasileiro*
Eduardo Brandão Pinto
- 62 *Transcendência e Mundanidade: o processo de construção da pessoa na Igreja Adventista do Sétimo Dia*
Allan Wine Santos Barbosa
- 80 *A vontade política e a razão pública como condições de legitimidade democrática*
Erlon Dias de Sales Santos

Resenha

- 91 *Charle, Christophe - A gênese da sociedade do espetáculo: Teatro em Paris, Berlim, Londres e Viena*
Lucas Pinheiro Gariani

Entrevista

- 99 *Entrevista com Heloísa Buarque de Almeida*
Por Barbara Soares, Felipe Eduardo Lázaro Braga e Felipe Nery Alves Pinto

Tradução

- 117 *Bronisław Malinowski - Parentesco*
Por Adriana Queiroz Testa

Editorial

Por Barbara Soares

A *Primeiros Estudos* – Revista de Graduação em Ciências Sociais da USP é fruto de uma produção coletiva discente em constante transformação, cujas conquistas foram tornando o periódico mais rico e consolidado no debate vigente entre as diversas perspectivas teóricas das ciências sociais. A revista, fundada no fim de 2010, próxima dos 5 anos de trabalho, coletivo e voluntário, tem a contribuição de muita gente a quem somos sempre gratos, em especial, aos vários membros discentes que já participaram ou participam ativamente da construção diária da revista, aos professores da FFLCH que sempre nos apoiam, aos autores, pareceristas e leitores que dinamizam e alimentam a revista, além dos departamentos das Ciências Sociais da USP, do Sistema de Biblioteca da USP (SiBi) e da Editora Humanitas da FFLCH, que ajudam a estruturar a publicação do periódico.

Neste número, como resultado de um longo ano de trabalho, temos cinco artigos, uma resenha, uma tradução e uma entrevista para compor a edição 7. O objetivo principal de construir um diálogo coletivo e diversificado entre os vários graduandos do país se manteve de forma que artigos de diversas áreas e de diferentes olhares, sempre convergindo para as ciências humanas, em especial as ciências sociais, se fazem presentes.

Já nossa entrevista conta com a participação da Profa. Dra. do Departamento de Antropologia da USP, Heloísa Buarque de Almeida, que traz uma análise fecunda e preciosa, enquanto mulher e antropóloga, do importante debate em vigor acerca das questões de raça e gênero na universidade e na cidade, explicando de forma crítica a relação entre família e sociedade, principalmente a respeito dos privilégios e das relações de poder estabelecidas num contexto masculino, heterossexual e branco. Além disso, também publicamos a tradução do texto *Parentesco/Kinship* (1930), de Malinowski, autor essencial para os estudos antropológicos que envolvem natureza e cultura, família e parentesco. Também temos a resenha sobre o livro *A gênese da sociedade do espetáculo: Teatro em Paris, Berlim, Londres e Viena* (2012), do historiador francês Christophe Charle, que parte de uma intensa pesquisa sociológica e histórica para entender a sociedade do espetáculo da Europa do século XIX.

Sobre a capa, obtivemos o auxílio de algumas pessoas que fizeram a revista ampliar esteticamente o seu convite à leitura. Contamos, assim, com a fotografia do mestrando em antropologia Rafael Hupsel e com a construção da capa pelo graduando em arquitetura e engenharia civil Benoit Viano. Entre as questões institucionais, conseguimos o importante apoio do *designer* Pedro Furtado na realização da diagra-

mação da revista, além de conseguirmos o e-mail institucional da universidade que, junto com a plataforma OJS de revistas estudantis da USP, obtida por meio do SiBi, tem nos permitido um trabalho acadêmico ainda mais eficiente. Sendo assim, nosso e-mail institucional já está funcionando com o seguinte endereço: primeirosestudios@usp.br. Outra novidade é que, no começo deste ano, demos início à primeira abertura de chamada de trabalhos para o primeiro dossiê da *Primeiros Estudos*, que com o tema Violência, Justiça e Direitos Humanos será publicado junto com o número 8 do periódico.

Por fim, este número sintetiza a despedida de membros antigos da revista junto à entrada de novos membros, que com os que ficam estão dispostos e interessados em dar continuidade ao trabalho acadêmico de qualidade que sempre objetivamos levar ao corpo discente de graduação em ciências sociais do Brasil. Assim, a *Primeiros Estudos*, para os que a deixam, foi um meio de vivência, aprendizado e troca coletiva, que fez todos crescerem academicamente de forma crítica e contribuírem na transmissão de conhecimento, além de ter sido o meio através do qual se formaram grandes vínculos afetivos e parcerias. Por isso, fica aqui o agradecimento por todos os anos de ensinamento, companheirismo e experiência, acadêmica e de vida, que esta revista nos proporcionou e nos irá proporcionar.

Vida longa à *Primeiros Estudos* e desfrutem a leitura!

Cemitérios verticais, espaço urbano e meio ambiente: O novo discurso científico universitário de incentivo à verticalização do cemitério e à cremação

Barbara Thompsom*

Resumo: Este estudo visa à análise do discurso científico que, nos últimos tempos, vem difundindo e incentivando a implantação de cemitérios verticais e de crematórios no Brasil. Entre 2000 e 2014, diversos artigos acadêmicos abordaram a contaminação das águas subterrâneas devido ao necrochorume produzido pela decomposição dos corpos. Assim, esta análise se apresenta como uma ponderação favorável à reestruturação dos cemitérios, enquanto parte da solução do problema de degradação ambiental. De antemão, faz-se necessário esclarecer a inviabilidade de conclusões categóricas, dada a atualidade do estudo – ainda em andamento. Visa-se, então, a fim de corroborar para a literatura específica de um estudo tão recente, a comparação entre o discurso higienista dos séculos XVIII e XIX, e o discurso científico hodierno da sustentabilidade ambiental. A relevância dessa comparação reside na configuração do espaço urbano, que leva em conta a forma como a sociedade concebe a morte. O discurso mais antigo, por exemplo, foi responsável pelo afastamento dos cemitérios da Igreja Católica em relação à cidade. No atual contexto, por outro lado, a verticalização dos cemitérios é cientificamente favorecida pelo fator meio ambiente. Tais investigações convergem para um desenredo que, embora aponte para valorização da sustentabilidade, apresenta-se ainda dicotômico: a defesa do meio ambiente é tão válida quanto necessária, todavia consiste num discurso científico que oculta a negação da morte, presente em nossa sociedade. O cemitério vertical extingue símbolos que promovem a memória dos mortos e dos grupos. Com a decadência do objeto material da memória, isto é, do túmulo monumental, os grupos que se relacionam com essa memória poderão ser enfraquecidos.

Palavras-chave: discurso científico, cemitérios verticais, espaço urbano, contaminação por necrochorume, impacto ambiental.

Este artigo tem como objeto de estudo a recente produção de um discurso científico, que, enquanto potencialidade, apresenta-se favorável à instauração de cemitérios verticais e crematórios em território nacional. Há indícios desse incentivo à construção de cemitérios verticais, porém tratam-se apenas de possíveis apontamentos. As universidades brasileiras, nos últimos quatorze anos (2000-2014), desenvolveram de forma crescente monografias, teses, dissertações e trabalhos que abordam os problemas ambientais ocasionados pela estrutura do cemitério tradicional. Ressalta-se que o termo “tradicional” refere-se aos cemitérios com túmulos e monumentos para um morto que tem seu corpo enterrado no subsolo.

As precárias instalações dos cemitérios tradicionais culminam na vasão do necrochorume ao solo, contaminando os lençóis freáticos. Por “necrochorume” entende-se os líquidos provenientes da decomposição de cadáveres que, inicialmente gasosos (também chamados de efluentes cadavéricos), tornam-se, por fim, líquidos: “líquido funerário de cor acinzentada e acastanhada, com cheiro acre e fétido, mais viscoso que a água.” (LEITE, 2009, p. 06). Uma vez descoberto o prejuízo ambiental causado pela configuração dos cemitérios tradicionais, instaurou-se um novo discurso acadêmico, voltado à necessidade de verticalização das necrópoles. Essa nova

*Graduada em Ciências Sociais – UFES

estruturação – em prédios – não apenas sanaria os impactos ambientais causados pelo necrochorume, como otimizaria os espaços urbanos. Soma-se a esses argumentos o fato comum a todos os treze trabalhos acadêmicos analisados que deram azo a este estudo: o de que o cemitério tradicional já não consegue dar conta das demandas por espaço, problema que só deverá se agravar com o crescimento populacional. Mais adiante, ainda neste estudo, analisar-se-ão tais argumentos de forma mais incisiva.

Segundo Ariès (1977), o espaço destinado aos mortos sofre constantes mudanças ao longo dos tempos. Na Idade Média, os cemitérios ficavam próximos às igrejas, de modo que não causavam estranhamento, mas, ao contrário, faziam parte da rotina das pessoas. Eram espaços de socialização. Posteriormente, já nos séculos XVIII e XIX, os cemitérios passaram a ser construídos longe das cidades e das habitações humanas. A partir desse ponto, instaura-se o cemitério do tipo monumental. Na contemporaneidade, os cemitérios-parques ganham destaque e apontam para a elaboração de cemitérios cada vez mais secularizados, onde não se encontram resquícios de símbolos religiosos.

Buscando compreender os fenômenos sociais da atualidade que modificam a estética e a organização do espaço destinado aos mortos, surgem algumas indagações. O questionamento inicial se refere aos seguintes pontos: os trabalhos acadêmicos de fato incentivam a construção de cemitérios verticais e a cremação? Se sim, é pertinente indagar por que ocorre esse processo? A universidade reflete um comportamento social já incipiente? Ou um outro caso se configura, e a universidade é autora inicial e primária de uma mudança? Partindo-se deste último pressuposto, os professores e alunos universitários utilizariam seus meios (no caso, estudos empíricos e cientificamente provados) para justificar e persuadir a população quanto à mudança na estruturação espacial e simbólica do cemitério. Assim, é relevante questionar se há e de que maneira se processa a relação entre produção acadêmica e mudanças sociais.

Outra problemática relevante trata de investigar se é válida a comparação entre o novo argumento do século XXI em prol da verticalização dos cemitérios – que apresenta uma nova, mais ampla e exigente noção higienista, sanitarista e ambiental – e o discurso higienista, difundido pelos médicos dos séculos XVIII e XIX em defesa da saúde, que exigia o afastamento dos cemitérios da cidade.

A escolha do objeto de estudo decorre da relevância de se averiguar o prestígio social e a influência econômica dos estudos produzidos cientificamente pelas universidades. A importância deste artigo revela-se na ponderação e na análise do poder de propagação e da (possível super) valorização do discurso científico, aptos

tanto a apontar mudanças nos espaços urbanos, quanto a gerar e operar tais mudanças. Ademais, o estudo desse discurso permite entender os processos sociais e a modificação na forma de conceber a morte e de lidar com o corpo morto. Novos valores sociais sobre a morte são solidificados e expressos no cemitério, logo um estudo desse espaço levanta dados relevantes para o conhecimento da configuração desse processo na sociedade, seja no que diz respeito à relação desta com o fato/figura da morte, seja no que concerne aos meios e instrumentos adotados para validar e justificar a modificação desses espaços. Por fim, soma-se ainda à relevância deste estudo a visualização da decadência dos símbolos e dos espaços que evocam a memória de um grupo. Neste caso, em particular, a memória é exercida por meio dos monumentos funerários. Se o objeto material da memória desaparece gradativamente, a lembrança aos mortos é também enfraquecida.

Num primeiro momento, investigar-se-á a elaboração das pesquisas acadêmicas sobre a verticalização de cemitérios e o ato da cremação. Pretende-se, com isso, entender como e por que tais pesquisas têm buscado a modificação da estrutura urbana vigente em diversos estados brasileiros, bem como ponderar a validade/legitimidade de seus argumentos – a exemplo do argumento da defesa do meio ambiente. Para tanto, serão analisados treze trabalhos acadêmicos produzidos a partir do ano 2000 em universidades e faculdades do território brasileiro. Os cursos que apresentam a verticalização dos cemitérios como temática de estudo estão presentes, em sua maioria, nas áreas de Arquitetura e Urbanismo, Biologia, Geografia, na Especialização em Gestão Ambiental, no Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente, e de Geofísica.

De modo mais específico, objetiva-se descrever os processos de desenvolvimento e as conclusões a que chegam cada um desses treze trabalhos acadêmicos. Posteriormente, realizar-se-á uma comparação das ideias defendidas pelos mesmos. Finalmente, serão analisados e ponderados os argumentos-base que justificariam a verticalização dos cemitérios proposta por quase todos os treze trabalhos.

A metodologia escolhida tem abordagem qualitativa. Por meio dessa metodologia, serão estudadas as ações sociais de grupos e os desdobramentos dessas ações que geram processos de mudança nos espaços em que se vive. O estudo será de cunho descritivo e interpretativo, de modo a relatar e analisar a construção do discurso científico nas universidades e os dados que suportam tal discurso. Para o procedimento de pesquisa, usar-se-á o levantamento bibliográfico.

Religiosidade, secularização e cemitério: a valorização do discurso técnico-científico

Os cemitérios inaugurados em meados do século XIX, repletos de monumentos funerários e túmulos suntuosos, representam o início de um longo processo de secularização. Na Europa, os cemitérios, a partir do século XVIII, sofreram um afastamento físico das igrejas e das cidades, devido a questões higienistas, uma vez que, sob o ponto de vista da saúde, não era aceitável viver próximo aos mortos. Além disso, as instituições religiosas perderam o controle sobre os túmulos. Mesmo nesse contexto, o espaço dos mortos permanecia como uma extensão simbólica da Igreja Católica, da religiosidade e dos valores transcendentais. Houve, ainda em meados do século XVIII, um discurso higienista que promovia a ideia de que os cemitérios eram disseminadores de graves epidemias. Mas a veracidade dessas ideias sanitaristas não foi suficiente para promover uma ruptura entre a morte e a religiosidade.

Ao final do século XX, os cemitérios de tipo parque ganharam espaço entre os vivos. Os símbolos religiosos são, então, retirados e os túmulos suntuosos também perdem lugar. O espaço destinado aos mortos torna-se secular à medida que a morte passa a caracterizar uma completa finitude, e desvincula-se das explicações de pós-vida e continuidade do homem. O cemitério torna-se, assim, um parque, um jardim, algo secularizado, lugar de neutralidade. Já no século XXI, os cemitérios verticais iniciam um tímido crescimento. Nesse ponto, a morte é mais intensamente laicizada, e sua relação com a religião sofre um enfraquecimento significativo. O esgarçamento dessa relação é apontado em recentes trabalhos e pesquisas antropológicas, a exemplo de Rodrigues (1983). Ao morto, agora, resta o esquecimento de sua alma. Esse processo de secularização mais intensa pode ser questionado e melhor analisado por meio de uma pesquisa de campo mais avançada. Autores como Rodrigues (1983) e Ariès (1977) abordam o tema de maneira mais aprofundada.

O primeiro trabalho analisado foi o *Relatório de Impacto Ambiental-RIMA*, produzido pela empresa “Engenharia Ambiental- ECOBR,” a pedido da Igreja Espiritualista Universal. O relatório tem por finalidade apresentar soluções e programas de redução de impacto ambiental, propondo a implantação de um crematório na Necrópole Ecumênica Vertical Universal. Aborda o tratamento que deve ser dispensado aos corpos, a fim de evitar que estes contaminem o solo e a água. O relatório expõe a relevância do respeito aos princípios éticos e culturais de cada grupo em relação ao preparo do corpo antes do sepultamento. Alguns grupos, por exemplo, desaprovam a cremação. Desse modo, o estudo defende uma elucubração ética quanto ao preparo e ao destino do corpo morto. Por se tratar de uma análise do grupo curitibano – que não apresenta maiores empecilhos, valoriza-se a cremação enquanto recurso

econômico e ambiental mais adequado. Tais argumentos servem, assim, como justificativa para a instauração de um crematório no interior do Cemitério Ecumênico Vertical de Curitiba. Vale ressaltar que a Igreja Espiritualista Universal é a proprietária da necrópole vertical da cidade. Em termos estratégicos, cabe a observação de que a expressão “ecumênico” instaura, de antemão, uma equidade religiosa favorável à criação de um espaço neutro, propício portanto ao abrigo de quaisquer religiões e, conseqüentemente distante de símbolos religiosos. O símbolo de Cristo crucificado, por exemplo, não abrange nem contempla a totalidade religiosa. Cria-se, dessa forma um distanciamento físico do símbolo, que lentamente converge para um distanciamento também espiritual, de modo a comprometer a memória de uma dada coletividade. Trata-se, logo, de um espaço não identitário.

Já os cemitérios tradicionais, em sua maioria, costumam carregar nomes de santos católicos, mas essa tradição tem cada vez menos caráter de realidade. Como mostra o caso esboçado acima, o cemitério vertical de Curitiba é designado de forma pragmática, sem referências a entidades sagradas. Em seu interior, o uso de monumentos é reduzido de forma radical. É válido lembrar que o sepultamento do corpo em terra remete às ideias de ressurreição e de descanso provisório para o cristianismo.

É sabido que, no interior do cemitério vertical de Curitiba, existem espaços destinados à oração. Um é o oratório, o outro a capela para meditação privativa. Esses espaços, apesar da aura religiosa, apresentam apenas resquícios longínquos da sacralização da morte.

O segundo trabalho analisado foi desenvolvido por Kátia Maria Santos de Andrade Pizzol (2010), para o Programa de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente. A temática da dissertação gira em torno da paisagem dos cemitérios urbanos, mais especificamente os cemitérios localizados em João Pessoa/PB. De acordo com o estudo, a representação arquitetônica dos túmulos reflete a sociedade, de modo que a arte funerária é concebida como forma de eternização da presença de um homem e/ou de grupos sociais que obtiveram destaque em determinado período histórico – ideia também defendida por Rodrigues (1983).

O trabalho de Pizzol é consonante com as ideias de Foucault (1988). Este explica que o espaço do cemitério assemelha-se ao espaço urbano: no final do século XIX, a morfologia urbana é refletida no cemitério, tornando-se nítida a construção de ruas, quadras e lotes formados por túmulos. Assemelham-se, desse modo, também (o cemitério e a cidade) por suas complicações e desenlaces. As metrópoles atuais vivenciam a problemática da falta de espaço físico, impasse solucionado com a verticalização de suas estruturas. A construção arquitetônica vertical – recurso de racionalização e otimização espacial – torna-se, assim, traço significativo da consti-

tuição urbana atual, o que abarca, inclusive, os cemitérios. Pode-se dizer, então, que, na contemporaneidade, os cemitérios verticais também apresentam em seu interior um reflexo da organização urbana: valoriza-se uma arquitetura geométrica, limpa, reta, sem o uso de adornos e traços curvilíneos. A tese vai ao encontro dos apontamentos de Elias (1982), que destaca os cemitérios atuais como espaços organizados e fundados exclusivamente na racionalização, ou seja, na eficiência quanto à forma de utilizar o espaço físico da cidade, de modo a atender a demanda populacional por mais lugar.

As covas perpétuas geram o problema da falta de espaço, uma vez que impedem a rotatividade do uso do solo, reduzindo a possibilidade de áreas destinadas a novos sepultamentos. Soma-se a isso o fato de que, para as famílias, a hipótese de sepultar vários corpos numa mesma cova soa desagradável e até desrespeitosa (outro traço longínquo da ideia de sacralização do corpo morto), dada a impossibilidade de identificação do corpo e, conseqüentemente, do reconhecimento da individualidade deste. Rodrigues (1983) destaca que esse caráter de perenidade da sepultura foi atribuído e assegurado, inicialmente, pela burguesia, e perpetuado até a contemporaneidade.

Em João Pessoa, os cemitérios do tipo parque ou jardim assumem um caráter de prestígio e exclusividade. Existem apenas dois e estes são privados, demandados majoritariamente pelas classes média e alta, em razão das elevadas taxas cobradas pela manutenção das sepulturas. São ecumênicos e tratam a morte de forma singular. Uma etnografia realizada ao longo do processo de confecção da tese aponta que se trata de espaços que adotam a simplicidade: os símbolos funerários são significativamente reduzidos, e a identificação dos corpos se dá por meio de lápides padronizadas, igualmente dispostas em cada sepulcro, de maneira a atenuar – ou até mesmo suprimir – diferenças individuais e sociais, como profissão, aspectos da personalidade, méritos e conquistas. “Os lugares reservados aos mortos em uma sociedade reproduzem o mundo dos vivos, estando ambos conduzidos pela mesma lógica de organização, os cemitérios foram estendidos como um lugar de repetição simbólica do universo real” (HÖFKE, 2008, p. 278).

Instaura-se, assim, um vínculo entre morte, secularização, discurso científico e racionalização do mundo. O “morrer” ocorre em hospitais, e não mais em casa. O mundo é permeado por valores racionais, pela valorização do tempo presente, pela aquisição de bens materiais. Nesse contexto, a morte desarticula os sentidos da vida moderna, esvazia os sentidos da acumulação de dinheiro, do culto ao corpo, à aparência.

O discurso científico a que concerne essa temática é abordado por Kuhn (1962), num estudo sobre o aspecto paradigmático da ciência e a constante movimentação desse elemento, no qual ocorre a substituição de um paradigma por outro,

verificando-se, então, as transformações do pensamento científico. Um paradigma consiste em um conjunto de valores, técnicas e crenças sustentados por uma comunidade, que tem por finalidade gerar soluções, modelos de respostas que atendam aos fatos vigentes. No momento em que fatos concretos não se enquadram nos paradigmas existentes, irrompe-se uma crise, uma anomalia, que demanda a construção de um novo paradigma.

Para Kunh, “paradigmas são as realizações científicas universalmente conhecidas, que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade praticante de uma ciência” (KUNH, 1962, p. 16). Assim, a ciência, via de regra, é composta por uma determinação dos fatos significativos, pela harmonização dos fatos com a teoria e, por fim, pela articulação da teoria.

A crise paradigmática instala-se a partir da existência de anomalias, que são fatos não enquadrados nos modelos e valores já existentes. Logo, a instauração de um novo paradigma implica a substituição total ou parcial do modelo anteriormente consolidado, gerando significativas alterações nas concepções de mundo.

Aplicadas as observações de Kunh ao contexto deste estudo, pode-se inferir que a predominância de um novo paradigma que valoriza o meio ambiente culmina numa ressignificação da morte, que, não apenas a destitui em grande medida de seu caráter sagrado, como também a coloca na condição de questão-problema no mundo contemporâneo: é um potencial agente contaminador de águas subterrâneas.

Deve-se considerar, contudo, o caráter dinâmico das mudanças paradigmáticas e de suas implicações, em constantes processo e movimento. Assim, embora o recente paradigma da sustentabilidade do meio ambiente confira um novo valor à morte, ainda vigora a possibilidade de que esse novo paradigma não condicione a morte a um processo de secularização e racionalismo exacerbado, em prejuízo dos valores religiosos.

De um ponto de vista mais pragmático, Rodrigues (1983) concebe a morte como um incômodo que deve ser, tanto quanto possível, minimizado. Partindo-se desse pressuposto, adequado seria que se cultivassem métodos mais eficazes de dissipação do corpo, métodos esses limpos, isentos do processo de decomposição, e sem quaisquer prejuízos ao meio ambiente. Os corpos não cremados deveriam, assim, ser guardados em ambientes com arquiteturas mais funcionais e menos referenciais em relação às identidades. Dessa forma, incorpora-se a este artigo o desenvolvimento teórico de autores que abordam a morte em nossa sociedade em sua condição de interdito, de tabu. Sob essa óptica, a secularização funciona como artifício de distanciamento da morte e de seus ritos religiosos.

Morte ecologicamente correta: descrição e análise de treze trabalhos acadêmicos

Destacar-se-ão aqui os pontos de cada um dos 13 trabalhos analisados, que tratam da necessidade de dar ao morto um destino adequado no sentido de não causar prejuízos ao meio ambiente (é preciso morrer de forma ecologicamente correta). Todavia, há divergências argumentativas e controvérsias quanto à defesa do cemitério vertical apresentada em cada trabalho, o que torna a análise mais complexa. O termo “ecologicamente correto” tem, frequentemente, seu sentido ampliado ao ponto da generalização, visto que não há uma unidade de pensamento que o defina. O modo como esse discurso vem sendo construído será também descrito e, posteriormente, analisado, bem como o impacto dos argumentos da poluição do solo e da falta de espaço sobre a opção pela verticalização do espaço funerário e pela cremação.

O terceiro estudo foi um trabalho final apresentado ao curso de Especialização em Gestão Ambiental da Universidade Franciscana – UNIFRA (ALCÂNTARA *et al.*, 2010), que aborda os recursos naturais contaminados por necrópoles. O solo e os mananciais hídricos são afetados por micro-organismos que surgem da decomposição dos corpos. No início do trabalho, o cemitério é conceitualizado como um lugar para “depositar corpos”, um espaço para enterramento. Essa concepção vai de encontro ao conceito de *cemitério*, do grego *Koimetérion*, que caracteriza um lugar para que os mortos possam dormir. Dessa forma, os cristãos subentendem que aqueles que dormem poderão acordar, sair do estado de letargia gerado pelo sono. No texto acadêmico em questão, não se estabelecem relações entre o cemitério e conceitos religiosos que tratam a morte como algo provisório, como um estado de torpor. Isso parece ser uma constante nos 13 textos analisados, e apresenta-se o cemitério enquanto lugar de neutralidade, sem influências de uma “vida do além mundo”.

A necrópole gera gás metano, necrochorume e agentes patogênicos. Devido a isso, cemitérios públicos e privados são fiscalizados e, frequentemente, multados pelos órgãos responsáveis pela proteção do meio ambiente. No Brasil, as principais doenças de transmissão hídrica são a hepatite, a leptospirose, a febre tifoide, a cólera e a poliomielite. Assim, a água da chuva que entra em contato com o corpo decomposto pode ser uma das fontes de proliferação das doenças supracitadas. Nesse trabalho, o “ecologicamente correto” trata do controle de todos os cemitérios. Não aponta a verticalização como resposta aos problemas ambientais e não condena a estruturação dos cemitérios tradicionais.

De volta ao caso anterior, o *Relatório de Impacto Ambiental-RIMA* aborda o cemitério tradicional e suas desvantagens devido à contaminação dos lençóis freáticos pelo necrochorume. Sob a ótica desse discurso, percebe-se que a necrópole

tradicional sofre uma espécie de depreciação por constituir vetor de agentes poluentes. Assim, é preciso construir um espaço fúnebre que não cause impactos ambientais negativos. Junta-se a isso outro dado: em Curitiba (de acordo com o mesmo relatório) a falta de espaço nos cemitérios públicos chega ao ponto da necessidade de fila de espera para a compra de terrenos. Nesse contexto, o Relatório incentiva a construção e o uso de crematórios, a fim de garantir segurança, conforto e proteção ao meio ambiente.

Nesse ponto, o termo “ecologicamente correto” ganha outra acepção – quando comparado à proposta de controle e fiscalização dos cemitérios tradicionais – e relaciona-se mais especificamente à cremação (apontada pelo RIMA como melhor medida de proteção ao meio ambiente). Além do já proposto cemitério vertical, a cremação apresenta-se agora enquanto destino alternativo para os mortos.

De acordo com o relatório, a incineração evita a contaminação do solo e de águas subterrâneas. Segundo os próprios relatores, tal medida gera outro tipo de contaminação, a poluição por gases emitidos durante o processo crematório, mas estes são regulados por meio de um sistema de controle de poluição. Assim, o RIMA enfatiza as vantagens desse sistema, a exemplo da ausência de ruídos para trabalhadores e para a população que reside nas proximidades. O preço também é acessível às camadas populares. O relatório prossegue com a ideia de que a propagação de CO² é irrisória. A emissão de gases deverá ser fiscalizada, e relatórios, constantemente apresentados ao órgão de proteção ambiental. Essa é a argumentação encontrada no RIMA.

Em suma, a instalação do crematório não deverá alterar a rotina dos moradores da região. A construção não ocasionará impactos visuais, já que será anexada ao cemitério vertical já existente. Verifica-se, assim, a busca por uma paisagem agradável aos moradores, o que inclui a criação de um crematório que não evidencie sua função mortuária, de modo a evitar também a desvalorização imobiliária (que costuma acontecer devido ao receio dos moradores de que o crematório possa dissipar restos mortais na atmosfera). O relatório enfatiza que isso se trata de uma crença; que o crematório e o cemitério vertical são favoráveis ao desenvolvimento de uma urbanização planejada. Observa-se que esse discurso científico desconsidera e desqualifica o discurso popular, enquadrando-o como uma espécie de devaneio, e inferiorizando o entendimento dos moradores da região em que o crematório deverá ser instalado.

O quarto estudo consiste no artigo do geólogo Walter Malaguti Filho (2008). Esse trabalho apresenta uma considerável diferença em relação aos anteriores, pois trata da recuperação de áreas de cemitérios que não foram planejados e que causaram – e ainda causam – danos ambientais, a exemplo do escoamento de necrochoru-

me, que coloca em risco a saúde dos trabalhadores do cemitério e das pessoas que moram nas proximidades. Aborda, desse modo, a recuperação das necrópoles tradicionais, em vez da extinção desse espaço, propondo a estas um prazo de dois anos para que se adequem às regras do CONAMA, recuperem as áreas contaminadas, e indenizem as vítimas. As resoluções CONAMA n.º 335 e n.º 368 visam a garantir uma decomposição normal do cadáver, sem afetar de forma nociva as águas subterrâneas.

O quinto texto analisado discorre sobre a ausência de legislação para a construção de cemitérios em Sergipe, e foi elaborado por Ramos (2011). De acordo com o presidente da Administração Estadual do Meio Ambiente, existe somente um cemitério em Sergipe que atende aos parâmetros legais e segue sem danificar o meio ambiente. É um cemitério do tipo parque, e se localiza em Aracaju. A imprensa constantemente expõe a precária situação dos cemitérios: casos de superlotação que geram a construção de cemitérios clandestinos, prejudicando o meio ambiente, a saúde pública e a integridade física e moral das pessoas. Mais uma vez, verifica-se o argumento da falta de espaço a serviço da ideia de inadequação ambiental e civil dos cemitérios tradicionais.

Como os cemitérios desta região são antigos, torna-se difícil realizar as modificações necessárias para que a poluição do meio ambiente cesse, como propõe o estudo de Ramos. As famílias detentoras de mausoléus e túmulos recusam a destruição e posterior reconstrução das necrópoles em outro território que esteja de acordo com o processo de licenciamento ambiental. As famílias asseguram a manutenção de sua memória por meio dos monumentos funerários. Assim, Ramos destaca a quase inexistente prática da cremação em Sergipe, e os possíveis prejuízos decorrentes dessa medida, a exemplo da liberação de gases poluentes.

O sexto trabalho, da autoria de Rodrigues (2002), consiste numa monografia para o curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), e consta de um anteprojeto de construção de um cemitério vertical e de um crematório, que visam atender a diferentes religiões, a partir de um espaço universalizado e múltiplo. O nome proposto para a obra no projeto é “In Memoriam”, e dá ênfase à continuação dos ritos de lembrança aos mortos. Observa-se, nesse ponto, uma incongruência: o nome “In Memoriam” vai de encontro ao caráter ecumênico proposto, uma vez que a preservação da memória está diretamente vinculada aos símbolos, nesse caso, ícones indicadores das dessemelhanças de cada crença/religião. Entende-se, então, que a questão deve ser melhor avaliada e problematizada.

Quanto à cremação, nota-se que (a)tende aos ritos da Igreja Católica, atualmente favorável ao ato, desde que ocorra uma cerimônia de acordo com as orientações religiosas. Ao final da cremação, as cinzas são guardadas em urnas cinerárias

que apresentam ornamentos diversos que remetem à sacralização da morte e possibilitam a homenagem póstuma, embora não tão complexa quanto a que se verifica nos ritos dos demais monumentos funerários. Esse processo de desritualização da morte pode ser compreendido como secularização, em que símbolos religiosos presentes no ritual são progressivamente suprimidos e afastados.

O sétimo estudo, de Silva (2013), consiste num trabalho apresentado ao curso de Arquitetura e Urbanismo, do Centro Universitário do Leste de Minas Gerais – Unileste-MG, em Ipatinga/MG. Aborda a sustentabilidade alcançada por meio da implantação dos cemitérios verticais. Associa a sustentabilidade ao estilo arquitetônico de tais construções, semelhantes a prédios, sem drásticas discrepâncias das moradias comuns.

A oitava análise da pesquisa bibliográfica volta-se aos estudos de Pacheco (1986). Este evoca as problemáticas psicológicas e físicas que incidem sobre os entornos dos cemitérios. Situações como medo da morte e superstições criam um desejo de afastamento do espaço destinado aos mortos, o que impele as pessoas buscarem estabelecer suas moradias longe dos túmulos. Entretanto, o estudo destaca que os mais significativos impactos são os de ordem física. Entede-se, neste ponto, a necessidade de questionar: um impacto é, de fato, mais significativo que outro? Ambos merecem ser analisados de forma dialógica.

Pacheco (1986) expõe que, acerca dos métodos de prevenção da contaminação, destacam-se a profundidade do nível da água, a capacidade de retenção do solo e a topografia, ou seja, a baixa declividade é recomendada. Em outras palavras, o estudo mostra que é possível manter o cemitério do tipo tradicional sem afetar o meio ambiente. Dessa forma, o cemitério vertical se configura como *uma das* alternativas arquitetônicas que pode evitar a contaminação do solo e da água, excluindo-se a ideia de que consiste na única solução viável e adequada.

A nona análise ocupa-se do trabalho da geógrafa Bacigalupo, que versa sobre o cemitério Nossa Senhora de Fátima, localizado em Duque de Caxias/RJ. A investigação ocorreu no interior da necrópole e na comunidade próxima ao cemitério. Nessa pesquisa, realizou-se um trabalho de campo, com entrevistas aos moradores – primeiro trabalho analisado com caráter de valorização das pessoas e de seus discursos. O estudo revelou que, devido ao solo argiloso e ao alto índice pluviométrico da região, o processo de decomposição é prolongado, o que dificulta a reutilização dos espaços de sepultura.

O décimo texto é um artigo elaborado por um grupo de graduandas em Ciências Biológicas de São Paulo, da Universidade Nove de Julho/Departamento da Saúde. As autoras abordam a questão dos resíduos de cemitério – a crescente relevância

dessa problemática e as possíveis ações para solucionar tal quadro. O necrochorume ganha destaque e é classificado como o principal resíduo poluente originado pelo cemitério. A fim de solucionar os transtornos à saúde pública causados pelo efluente, incentiva-se a construção de necrópoles verticais e de crematórios. A resolução CONAMA n.º 335, de 28 de maio de 2003, atua de forma precária, uma vez que faz-se necessária uma fiscalização adequada dos cemitérios para que a lei vigore também na prática (GAGLIANO *et al.*, 2011).

Uma breve análise do processo de transformação da arquitetura dos cemitérios ao longo dos anos mostra que, quando entrou em voga a ideia de construir os cemitérios longe das cidades, ainda não haviam sido dimensionados os riscos e danos que o sepultamento realizado diretamente no solo poderiam causar à saúde e ao meio ambiente. Assim, usavam-se terrenos de menor valor financeiro para a construção dos cemitérios, desprezando-se quaisquer estudos geológicos ou hídricos. Já no século XX, o estudo desses espaços ganhou também dimensão ambiental, não apenas em área específica mas em diversos nichos científicos. No Brasil, destaca-se o trabalho desenvolvido por Alberto Pacheco em 1986, que elabora de forma pioneira uma investigação sobre os riscos ambientais derivados da falta de planejamento no processo de instalação das necrópoles.

O geólogo Leziro Marques (2010) pesquisou 600 cemitérios brasileiros e, como resultado, concluiu que 75% desses espaços poluem o meio ambiente, principalmente como necrochorume. Ademais, os vasos dos túmulos acumulam água parada, potencializando a proliferação do *Aedes Aegypti* e, conseqüentemente, aumentando os casos de dengue e de febre amarela.

O décimo texto analisado trata das vantagens e desvantagens da cremação. Um dos benefícios dessa medida consiste na destruição dos organismos patogênicos no processo de incineração do corpo. A cremação, por outro lado, evoca polêmica quanto a determinadas crenças e valores religiosos e culturais que devem ser considerados ao se proceder com os sepultamentos.

No que tange o cemitério vertical, é evidente que sua arquitetura *sui generis* apresenta uma solução favorável ao crescimento populacional e à demanda por espaço. Além disso, é ecologicamente correto. Todavia, esse tipo de cemitério exige demasiado planejamento no que diz respeito ao destino dos efluentes gasosos, de modo a garantir o caráter higiênico da área de sepultamentos. De outro modo, o mau cheiro tornaria inviável a livre circulação de pessoas no local de engavetamento dos corpos.

Em outros termos, a proposta do cemitério vertical sana os problemas ambientais que concernem aos danos causados pelo necrochorume, mas ignora a pro-

blemática da poluição atmosférica causada pela cremação e pela emissão de gases oriunda de outros processos. O que pouco se destaca, entretanto, é a solução encontrada numa reelaboração dos cemitérios tradicionais (onde o corpo é sepultado diretamente no solo) com base em estudos ambientais consistentes e fiscalizações efetivas e adequadas. Mesmo a questão da falta de espaço pode ser amenizada com sepulturas rotativas. Portanto, percebe-se que a preocupação do discurso técnico-científico não se volta à melhoria dos cemitérios tradicionais, mas à construção de novos cemitérios que apresentem duas características relevantes: a conservação do meio ambiente, e a criação de espaços em que a morte seja concebida de forma laica. Essa pretendida neutralidade, todavia, não existe, já que todo espaço comunica uma ideia. Assim, mesmo através do não dito, os símbolos – e toda a complexa gama de significados, contextos e pensamentos a que eles remetem – permeiam o conceito de espaço fúnebre, de modo que a busca pela construção de cemitérios que tentem calar essa tradição implica um desejo de afastamento da própria ideia da morte enquanto fato.

O décimo primeiro texto acadêmico usado como referência bibliográfica é uma Tese de Doutorado, de natureza majoritariamente técnica, da área de Recursos Minerais e Hidrogeologia. Foi elaborada em 2001 por Bolivar Antunes Matos. A tese avalia a incidência e o transporte de microorganismos no aquífero freático localizado no cemitério de Vila Nova Cachoeirinha - SP. O autor conclui que a contaminação das águas subterrâneas ocorre principalmente devido às sepulturas mais recentes, com menos de um ano de existência, e com profundidades que se aproximam dos lençóis freáticos. As possíveis soluções para reverter esse quadro são a elaboração de projetos para a implantação de cemitérios que cumpram as exigências das prefeituras e órgãos ambientais; a elaboração de uma legislação nacional que regule a instalação dos cemitérios de acordo com os efetivos impactos ambientais e salutarres causados por esses espaços; e o enquadramento dos cemitérios na categoria de potencial fonte de contaminação das águas subterrâneas.

O trabalho analisado em seguida expõe de que forma o planejamento da capacidade do cemitério pode ser aplicado à gestão de cemitérios municipais. O autor, Luciano Sacramento de Paula, realizou um estudo de caso do Cemitério Municipal de Resende, apresentando um conceito de Desenvolvimento Sustentável, que atende as demandas do presente sem prejudicar as gerações futuras.

Por fim, o décimo terceiro estudo foi desenvolvido por uma bióloga. Leite (2009) é especialista em Ecologia e Intervenções pelo Centro Universitário Jorge Amado (UNIJORGE). A temática aborda os agentes patogênicos contaminadores de três poços que se localizam nas proximidades do cemitério da comunidade de San-

tana, em Ilha da Maré, Salvador/BA. Rumores de que o cemitério contaminava as águas marinhas alarmaram os moradores da região, que têm a pesca como principal atividade econômica. Os receios da comunidade cresceram, e cogita-se, inclusive, a interdição do espaço.

Não há espaço para morrer nesta cidade?

O costume de sepultamento em túmulos se configura como prática tradicional da sociedade, e relaciona-se a aspectos religiosos e culturais. A modificação do cemitério implica a modificação de ritos de uma coletividade. O túmulo é um lugar ritualístico, especialmente no Dia de Finados. Na realidade, não há espaço para que se mencione a morte e os mortos. Os finados perdem seu lugar na cidade e na memória dos vivos, assim, são compulsoriamente olvidados e apagados. Autores da Sociologia, da História e de outras áreas do conhecimento, como José Carlos Rodrigues (1983), Mauro Koury (2001), Ariès (1977), Le Goff (1990) e Antônio Motta (2010), debruçados sobre o espaço reservado à morte na sociedade, convergem harmonicamente para essa ideia. Todos defendem que o processo de apagamento da memória dos mortos envolve diversas questões de nossa sociedade, uma das quais é elencada neste artigo, uma vez que atua de forma intensa e contundente sobre esse processo de afastamento e esquecimento verificado ao longo da história: o enfraquecimento de símbolos mortuários que sustentam as memórias dos grupos.

O problema da falta de espaço nos cemitérios apresentou-se como um dos principais incentivadores à proposta de modificação drástica da necrópole e da relação com os mortos, baseada em duas medidas: a cremação dos corpos e a verticalização dos cemitérios. Mas sabe-se que uma terceira proposta – a da rotatividade das sepulturas – pode resolver parcialmente essa problemática, visto que se manteriam enterrados apenas os corpos em estágio de decomposição. Após essa fase, os ossos seriam retirados e encaminhados ao ossuário (estrutura verticalizada que se encontra no interior do cemitério), fazendo cessar, assim, a construção de novas sepulturas perpétuas na necrópole tradicional.

A ideia do crescimento populacional que, teoricamente, leva à falta de espaço nos cemitérios tradicionais também merece ser problematizada e melhor avaliada. Essa tese ganha contraposição em estudos que indicam que a população brasileira apresenta reduzido índice de crescimento.

A pirâmide etária brasileira se configura de forma em que os números de idosos seja crescente e o número de nascimentos se mostre reduzido. Os avanços da medicina também contribuem para a longevidade: o aumento da expectativa de vida é significativo. O pesquisador Gabriel Borges, do IBGE, defende que, até 2042, esse

crescimento será reduzido, e que, a partir dessa data o índice populacional não deverá sofrer aumentos. Deve-se, claro, considerar que o crescimento populacional incide de forma mais contundente no espaço urbano, mas, mesmo nas grandes cidades, as taxas de fecundidade e de óbito têm se reduzido. Ainda segundo o IBGE, em 2013, a taxa de fecundidade estava abaixo de 1,8, enquanto a taxa bruta de mortalidade, de 2000 a 2013, manteve-se constante em 6.

São inúmeras e evidentes as incongruências observadas entre os dados apontados nos 13 trabalhos analisados e as informações disponibilizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Enquanto os estudos examinados na revisão bibliográfica baseiam-se na ideia de que o número de mortos cresce e o número enquanto descrece o movimento populacional, o IBGE aponta para uma estabilidade populacional em termos de natalidade, longevidade e, conseqüentemente, de mortalidade. Não há um diálogo coerente entre as fontes. Cabe ressaltar, ainda, que o instituto não é citado em nenhum dos 13 estudos acadêmicos analisados.

Portanto, a problemática da falta de espaço nos cemitérios, atrelada a uma crescente demanda pelo mesmo não cabe enquanto justificativa para a criação de necrópoles verticais e de crematórios, quando confrontada com os dados apresentados pelo IBGE. Se levada em consideração a legitimidade das informações disponibilizadas pelo órgão, o crescimento populacional e a alta ocupação dos espaços dos cemitérios não podem servir de argumento-base para a proposta de extinção das necrópoles tradicionais. Por outro lado, o destaque dado a essa problemática por parte da maioria dos trabalhos acadêmicos científicos verificados pode indicar uma necessidade de se confrontarem mais diretamente as informações fornecidas pelo IBGE, de modo a rever determinadas demandas populacionais no processo de coleta dos dados. De qualquer modo, essa disparidade de informações permite inferir que outras variáveis atuam no incentivo ou não à proposta de verticalização dos cemitérios e que estas excedem o concernente a este estudo.

Considerações Finais

Os estudos analisados fundamentam-se em aspectos biológicos, químicos e físicos. A cremação do corpo e seus impactos psicológicos aos familiares e entes próximos, a ausência de símbolos religiosos, a nova construção da memória ou o aniquilamento dos ritos em memoração aos mortos não são questões exploradas nesses trabalhos. O foco recai quase que exclusivamente sobre os impactos ambientais e as soluções oferecidas pela proposta de verticalização dos cemitérios, a fim de manter a saúde dos vivos, os solos e águas subterrâneas a salvo, e os espaços aos futuros mortos garantidos.

Tal solução surgere uma nova reestruturação espacial, estética e simbólica do espaço do cemitério e, para que isso se concretize, os discursos das Ciências Exatas e Naturais são tomados como base argumentativa e convenientemente postos em primeiro plano. O outro sentido da mudança – a necessidade de elaborar novos símbolos e ritos que contemplem a morte e os mortos – é relegado ao “segundo plano”, o plano oculto do insulamento e do esquecimento. Essa nova reelaboração simbólica aparece apenas para fazer as vezes de uma consequência de banal da preservação do meio ambiente, como efeito colateral do alcance de um maior conhecimento científico sobre as formas de proliferação das doenças e dos microorganismos. Os discursos foram deliberadamente sobrepostos.

Se o meio ambiente fosse motivo exclusivo – ou, ao menos, central – que determinasse a necessidade de modificação estrutural do cemitério, o contexto atual teria como espelho o século XIX, quando os cemitérios saíram dos entornos das igrejas e foram afastados das cidades. No contexto, a questão sanitária configurava o real motivo das medidas de modificação, que incidiram basicamente sobre a localização das necrópoles, sem maiores prejuízos aos monumentos e símbolos religiosos. Dessa forma, a estética, o espaço e os símbolos do cemitério não apenas se mativeram, como ganharam significados mais ricos e complexos. Isso demonstra que a mudança de local do cemitério foi justificada por uma questão efetiva de saúde pública.

Já na contemporaneidade, os discursos ambiental e sanitário, embora válidos, escondem o principal fator de alteração do espaço funerário. Se o meio ambiente fosse de fato o ponto primário e principal da mudança, a proposta de novo cemitério atenderia à manutenção dos símbolos e túmulos que evocam a memória aos mortos e os ritos dos vivos, manteria uma configuração semelhante à anterior. Entretanto propõe-se um novo cemitério secularizado, que sequer remete à morte. Ao contrário, o cemitério se descaracteriza, adota feições laicas e pragmáticas, torna-se lugar de neutralidade e de mera funcionalidade. Poder-se-ia questionar que a defesa do meio ambiente e a mudança estética ocorrem simultaneamente, numa relação de causa e consequência, porém o caminho traçado evidencia que a preservação ambiental, além de necessária, serve de justificativa primordial para tornar plausível a construção de espaços para a morte, onde a própria morte não é, sequer, reconhecida.

Os trabalhos universitários analisados utilizam-se de um discurso impessoal, racional e pragmático, que privilegia a eficiência da arquitetura atual. O tema-base relaciona-se diretamente a pessoas, tanto vivas como mortas, mas a forma como os textos procedem não contempla, em definitivo, essa proposta. Isto é, o tema necessita ser abordado com a riqueza interdisciplinar que demanda. É necessário que outras áreas do conhecimento estudem a proposta dos cemitérios verticais e, mais

do que isso, faz-se urgente uma pertinente investigação dessas justificativas. A problemática central não consiste na mudança, mas na forma como esta é justificada pelos meios científicos atuais.

Afinal, como o meio ambiente não configura de fato o motivador central da mudança, é possível que, dentro em breve, novos estudos relatem a contaminação proveniente dos cemitérios verticais e do processo de cremação. Ressalta-se aqui que os estudos ambientais são de suma importância para manter a saúde pública e a preservação do meio ambiente. Todavia, esses estudos devem se conectar a outras áreas das Ciências Humanas, e isentar-se da qualidade de causa exclusiva para a promoção de uma solução arbitrária e definitiva, estabelecida previamente ao próprio problema/causa.

A relação entre as universidades e a sociedade brasileira é dialógica e recíproca: ao mesmo tempo em que o discurso científico é um reflexo das mudanças sociais, por outro lado, é o próprio gerador e incentivador dessas mesmas mudanças. Há um comportamento social de repulsa à morte que se intensifica gradativamente. Os moradores do entorno do cemitério passaram a não olhar com agrado a paisagem de túmulos amontoados. Dessa forma, os grupos evidenciam de maneira incipiente uma mudança de atitude e uma necessidade de modificar suas representações da morte. O cemitério monumental não é visitado com tanta frequência, nem mesmo no Dia de Finados, e o sentido anteriormente atribuído à morte por diversos grupos e comunidades é paulatinamente esvaziado (a exemplo do comércio, que, hoje, abre regularmente num dia dedicado à memória aos mortos, dia que, outrora, era considerado sagrado).

O discurso científico expressa também uma espécie de recusa à morte. Isso se torna evidente pela ausência de estudos que citem, ou ao menos aludem, à questão da memória, intrínseca à temática da morte. Os trabalhos aqui analisados apresentam um reflexo do social, visto que promovem a ocultação da morte por meio do cemitério vertical e da cremação. Esse mascaramento é tão radical que não se pode sequer mencionar que a mudança estética do cemitério tenciona tornar a morte algo distante e inexistente. O tabu da morte é intensificado sobremaneira que não é permitido falar que tentamos ocultar a morte e os mortos.

Pode-se dizer que esse mascaramento é fruto de uma permissividade moral por parte dos grupos sociais, de forma que o meio ambiente fique em primeiro plano e a memória aos mortos seja anulada, valorizando a extinção do corpo, do túmulo e seus monumentos. Ocorre que essa condescendência ainda é pouco estudada, visto que os trabalhos da área de Ciências Sociais sobre a morte são relativamente recentes, ou seja, apresentam-se com maior evidência a partir do final do século XX e

início do século XXI, sendo tratada também por autores como Nobert Elias (1982). A bibliografia consultada para a elaboração deste artigo e que trata da morte não antecede os últimos 30 anos do século XX. Antigamente, nos séculos XIX e XX, havia uma inviolabilidade do espaço do cemitério, revestido de caráter sagrado. Este lugar não poderia ser alvo de um estudo técnico da área científica. As novas configurações sociais, no entanto, permitem o desenvolvimento desses estudos. Esse fato, por si, demonstra a progressiva dessacralização do espaço reservado aos mortos, que, cada vez mais, ganha acepções pragmáticas e funcionais, tornando-o acessível e suscetível ao discurso acadêmico-científico.

Por outro lado, esse mesmo discurso produzido na universidade é a mola propulsora das mudanças. Os relatórios técnicos são apresentados por algumas empresas que, por sua vez, serão responsáveis pela construção do novo cemitério – este classificado agora como empreendimento. Essas empresas não visam a melhorias estruturais do cemitério tradicional, com o sepultamento no solo. Tampouco têm por objetivo recuperar as áreas de águas subterrâneas contaminadas pelo necrochorume. Ademais, nos trabalhos acadêmicos, não há referências sobre o destino adequado aos corpos já sepultados em terra, que continuam a causar danos ao meio ambiente. Percebe-se que o discurso ambientalista é contraditório na medida em que não soluciona amplamente o problema. E, quando “soluciona”, apresenta a necessidade de construção de novos empreendimentos, colocando em destaque o espaço mercadológico e a comercialização de bens que tornam a morte distante.

Referências Bibliográficas

ALCÂNTARA, L. A. (et al). (2010). “Contaminação de Recursos Naturais por Necrópoles”. *Revista Disc Scientia. Série: Ciências Naturais e Tecnológicas*, S. Maria, v. 11, n. 1, p. 17-28.

ARIÈS, P. (1977). *História da morte no Ocidente: Da Idade Média aos nossos dias*. Trad. Priscila Vianna de Siqueira. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

BACIGALUPO, R. S. *Impacto do Necrochorume nas águas subterrâneas do cemitério Nossa Senhora de Fátima, Duque de Caxias- RJ*. In: Congresso de Geografia- UERJ. Disponível em: <http://www.eng2012.org.br/trabalhos-completos?download=1304:-congresso-de-geografia&start=2260>. Acesso em: 02 de julho de 2014.

ENGENHARIA AMBIENTAL- ECOBR (2009). *Relatório do Impacto Ambiental- RIMA. Igreja Espiritualista Universal. Crematório- Necrópole Ecumênica Vertical Universal*. Curitiba, PR. Disponível em: http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/EIA_RIMA/CREMATORIO/RIMA_Crematorio_Cemiterio_Vertical.pdf. Acesso em: 04 de julho de 2014.

ELIAS, N. (1982). *A solidão dos moribundos seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar, 2001.

ESPINDULA, J. C. (2004). *Caracterização bacteriológica e físico-química das águas do aquífero freático do cemitério da várzea- Recife*. Dissertação de mestrado em Geociências. Recife, Universidade Federal de Pernambuco.

FOUCAULT, M. (1988). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal Edições.

GAGLIANO, J. (et al). (2011). *Resíduos de Cemitérios: Um problema emergente*. In: XV Encontro Latino Americano de Iniciação Científica e XI Encontro Latino Americano de Pós- Graduação- Universidade do Vale do Paraíba.

HÖFKE, T. F. (2008). *Paisagem do Silêncio: Reflexões sobre o simbolismo na arte funerária*. In: TERRA C. G.; ANDRADE, R.O. (Org.). *Coleção Paisagens Culturais*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes, 2008. p. 276-288.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA- IBGE. (2013). Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, *Projeção da População do Brasil por Sexo e Idade para o Período 1980-2050 - Revisão 2008. Taxa de Fecundidade Total – Brasil – 2000 a 2013*. Disponível em: <http://brasilemsintese.ibge.gov.br/populacao/taxas-de-fecundidade-total>. Acesso em: julho de 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA- IBGE. (2013). Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, *Projeção da População do Brasil por Sexo e Idade para o Período 1980-2050 - Revisão 2008. Taxa Bruta de Mortalidade por mil habitantes – Brasil – 2000 a 2013*. Disponível em: <http://brasilemsintese.ibge.gov.br/populacao/taxas-brutas-de-mortalidade> Acesso em: julho de 2014.

KOURY, M. G. P. (2001). “Você fotografa os seus mortos?” In.: KOURY, Mauro (org.) *Imagem e Memória: ensaios em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 51-94.

LE GOFF, J. (1990). *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. 353p. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, (Coleção Repertórios).

LEITE, E. B. (2009). “Análise físico-química e bacteriológica da água de poços localizados próximo ao cemitério da comunidade Santana, Ilha de Maré, Salvador-BA”. *Candombá- Revista Virtual*, v.5, n.2, p. 132-148.

MALAGUTTI FILHO, W. (2008). “Cemitérios como áreas potencialmente contaminadas”. *Revista Brasileira de Ciências Ambientais*, n.9, UNESP, p. 26-36.

MATOS, B.A. (2001). *Avaliação da Ocorrência e do Transporte de Microrganismos no Aquífero Freático do Cemitério de Vila Nova Cachoeirinha, Município de São Paulo*. São

Paulo, 172 p. Tese (Doutorado). Instituto de Geociências, Universidade de São Paulo. Pós-graduação.

MOTTA, A. (2010). “Estilos mortuários e modos de sociabilidade em cemitérios Brasileiros oitocentistas”. Universidade Federal de Pernambuco-Brasil. *Horizontes. Antropológicos*, vol. 16 n.33, Porto Alegre 2010.

PACHECO, A. (1986) “Os cemitérios como risco potencial para as águas de abastecimento”. *Revista Sistema de Planejamento para a Administração Metropolitana*. Ano 4, n. 17, 1986.

PAULA, L. S. Gestão do Planejamento da Capacidade em Cemitérios Municipais. Disponível em: http://www.aedb.br/seget/artigos05/332_Planecapacidade.pdf. Acesso em: 28 de julho de 2014.

PIZZOL, K. M. S. A. (2010). “Reflexões e descobertas na paisagem de cemitérios urbanos: Um olhar entre muros em cemitérios de João Pessoa-PB”. *Revista online- Caminhos da Geografia*, v.12, n.37, p.185-200. Uberlândia.

RAMOS, L. G. O. (2011). “A questão no necrochorume em Sergipe”. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/20617/a-questao-do-necrochorume-em-sergipe> Acesso em: junho de 2014.

REIS SOBRINHO, B. M. (2002). *Cemitério e Meio Ambiente*. Monografia, Universidade Católica do Salvador. Disponível em: <http://www.revistaea.org/artigo.php?idartigo=107&class=21> Acesso em: junho 2014.

RODRIGUES, A. (2002). *In Memoriam: Cemitério Vertical e crematório*. Monografia, Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RODRIGUES, J. C. (1983). *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 296 p.

SILVA, N. S. (2013). *Cemitério Vertical Sustentável*. Monografia, Centro Universitário do Leste de Minas Gerais-UnilesteMG. Disponível em: http://issuu.com/nolianasousa/docs/para_postar_no_blog Acesso em: junho de 2014.

Recebido em Agosto/ 2014

Aprovado em Abril/ 2015

Contextos globais, textos locais: a relevância de Hall para uma analítica da globalização¹

Erik W. B. Borda*

Resumo: Neste trabalho propomos, através de um deslocamento nas discussões comuns sobre global/local, discutir e defender a não incompatibilidade entre textos produzidos localmente, referentes a situações empíricas limitadas, e seus contextos globais mais amplos. Para isso fizemos um balanço de parte da bibliografia que trata de discutir a “temática da globalização”, identificando tendências e avaliando algumas de suas implicações e pressupostos para se teorizar o global de maneira crítica. Encontramos no tipo de trabalho produzido por Stuart Hall contribuições para o tema, as quais tentamos explicitar e trazer à tona. Ao final, propomos algumas saídas para as questões levantadas com base em articulações teóricas encontradas em diferentes campos do saber, seja na Sociologia, na Antropologia, nos Estudos Culturais, na Crítica Pós-colonial, e na mais recente perspectiva Decolonial.

Palavras-chave: Globalização, Stuart Hall, Sociologia, Decolonial, Antropologia.

1. Entrada

Quando estudamos determinados conjuntos de relações que comumente denominamos globalização, imediatamente uma ampla gama de problemas nos parecem interpelar. Em primeiro lugar, qual a natureza dos fenômenos que nos propomos a estudar? E, uma vez conscientes da natureza dos processos ou do tipo de relações por ele engendrados, como os interpretamos analiticamente? Com que metodologias? E *‘last but no least’*, quais as possibilidades de uma prática política sob essas condições? Aihwa Ong e Stephen Collier (2005) apontam para três tendências no estudo do fenômeno. Primeiramente, abordagens que se voltam a grandes tratados sobre a nova ordem das coisas ou macroprocessos. O segundo tipo tenta examinar as articulações e resistências entre dinâmicas locais e contextos globais mais amplos. O último tipo, por sua vez, foca-se na reconstituição de categorias das Ciências Sociais de novas maneiras. É claro que, por fim, os autores propõem uma saída aos paradigmas apresentados, ao abordar a problemática de como arranjos distintivamente globais articulam as “grandes mudanças estruturais” como a “*tecnociência, circuitos de trocas lícitas e ilícitas, sistemas de administração ou governo, regimes de ética ou valores*”¹(idem, p. 4). De qualquer maneira, em todos os casos há o consenso de que se lidam com um novo padrão de relações que são, evidentemente, globais.

Para fins analíticos, operaremos neste texto a partir de uma distinção que, se por um lado não totalmente se afasta da oferecida por Ong e Collier, por outro pode proporcionar um tipo de *prática* que nos permite uma saída diferente da oferecida

* Graduando em Ciências Sociais - UFSCar

¹ Agradeço às contribuições da professora Catarina Morawska Vianna sobre a versão inicial do manuscrito, sem as quais este trabalho poderia muito bem ter descarrilhado em direção a debates infrutíferos. Evidentemente, os pontos fracos devem ser apenas creditados ao autor deste texto.

¹ Tradução livre.

pelos autores. Diferente pois parte de uma concepção de teoria que é em si substancialmente deslocada, que visa menos dar inteligibilidade a fenômenos do que a transformação de uma dada realidade. Assim, longe de nos preocuparmos com os “*problemas antropológicos*” que emergem das formas globais articuladas em situações localmente específicas, voltar-nos-emos aos problemas éticos e políticos subjacentes. Nossa tarefa aqui é nada mais nada menos que tentar dar uma resposta “localizada” a uma questão: há uma incompatibilidade entre Teorias produzida conjuntamente e cenários globais? No percurso de resposta à pergunta nos distanciamos de duas formas de pensar global/local que, em nossa leitura, são insuficientes, e com isso nos colocaremos mais próximos de uma terceira opção. A primeira abordagem se refere àquelas que veem o global como um contexto. A segunda lida com o global como algo que está em todos os lugares. A última, por sua vez, foca-se em fluxos translocais a partir de um modelo explicativo específico, e é a saída que melhor nos serve neste trabalho. Essas tendências devem ser entendidas aqui como simplificações com fins puramente analíticos, como polarizações de um debate que é sempre necessariamente mais complexo. Isso porque cada um dos paradigmas se escreve em estreita relação com seus concorrentes, sempre apontando para o “elemento negligenciado” da abordagem oposta, o que faz com que as diferentes teorias oscilem entre tais tendências, aproximando-se em maior ou menor medida de cada um dos polos da tríade, mas sem necessariamente se enquadrar de maneira restrita a uma só macrotendência.

O global como contexto é talvez a tendência mais comum nos estudos da globalização, e, grosso modo, diz respeito principalmente às abordagens encontradas em autores marxistas ou simpáticos a esse escopo teórico. Esta abordagem se destaca por ter como garantida a existência de forças globais, que são por sua vez autônomas e que podem/devem ser analisadas dessa forma. Os estudos, por exemplo, não raras vezes assumem o retrato do choque entre um capitalismo mundial e suas perversas lógicas expropriatórias com os interesses de grupos locais em alguma região do sudeste asiático ou no coração da floresta amazônica. Dentro desse paradigma, é facilmente discernível o que se entende como global – os interesses de grandes empresas e da burguesia internacional – e local – as práticas e dinâmicas culturais de populações nativas sujeitas a esse poder “que vem de cima”. Tamanha é a cisão entre global e local dentro dessa tendência que a própria possibilidade de se fazer uma etnografia ou antropologia sob essas condições “*pode não passar de um oximoro*”². (BURAWOY, 2000. p. 1). Para os fins deste ensaio, a abordagem apresentada tem a grande vantagem de ancorar sua interpretação na materialidade do sistema-mun-

² Tradução livre.

do, o que significa facilitar o caminho de construção de uma prática política global. Embora não possamos negar que haja, de fato, um poder relativamente concentrado que subjuga determinados grupos a sua lógica, a visão bipartida e assimétrica entre local e global encontrada em tal abordagem muitas vezes não consegue dar conta da capilaridade dos laços que vinculam essas duas instâncias, e principalmente o porquê da aparente contraditoriedade das relações entre elas, que são muito mais ambivalentes e articuladas do que tais teorias querem nos fazer pensar.

Uma outra saída para dar conta dessa questão foi mais bem desenvolvida em parte da Antropologia que se voltou ao estudo da globalização. Diferentemente da abordagem anterior, esta foca-se em como formas globais interagem com outros elementos, engendrando um campo comum de inter-relações *instáveis* (ONG et COLLIER, op. cit.). De fato, uma forma acabada do paradigma é apreciada justamente na obra de Ong e Collier que mencionamos acima que, ao focar-se nessas interações entre diferentes elementos, chama a atenção para a emergência de articulações temporárias, um *arranjo* (assemblage). “*Em relação ao ‘global’, o arranjo não é uma ‘localidade’ a qual forças globais estão contrapostas. Nem é o efeito estrutural de tais forças. Um arranjo é o produto de múltiplas determinações que **não são redutíveis a uma única lógica.*** (grifo meu)”³ (idem, p. 12) Na visão dos autores, esses arranjos se configuram em problemas antropológicos que devem ser etnografados. Talvez o mérito principal de tal abordagem se assente na visão multifacetada e estruturada das relações entre global e local, em que nenhum elemento tem primazia sobre o outro. Isso permite que se explicitem as contradições entre local e global, relativamente ausentes no primeiro paradigma. Não obstante, a autonomização de todas variáveis que formam um “*assemblage*” corre em grande medida o risco de não permitir a identificação de pontos eficientes ou “seguros” de adesão à luta política, que na primeira das tendências se assentaria muito provavelmente em seu materialismo. Qual a possibilidade de crítica aqui? Esse é um problema que os próprios autores enxergam, embora digam que sua abordagem “*não sugere a ausência de uma instância crítica*”, apenas que as “*avenidas de resposta não são sempre imediatamente óbvias.*” (id. ibid. p. 17). A combinação de tal paradigma com o anterior, ao invés de um mero contraste improdutivo, é uma das metas deste ensaio. Como pensamos de maneira problemática as relações entre cultura, poder, economia e sociedade sem nos deixarmos com isso cair em alguma espécie de impetuoso ceticismo pós-moderno?

Por fim, a última tendência, que se apresenta de maneira original no debate na medida em que vê a imprescindibilidade de conexões globais para o funcionamento do capitalismo, da ciência e da política (universais) e, ao mesmo tempo, veri-

³ Tradução livre.

fica que estes apenas podem ser decretados na materialidade de encontros práticos (TSING, 2005). Ao invés de se pensar o global como diferente do local, e por conseguinte, as relações manifestas daquele neste, ou os dois como interpenetrados, de fronteiras borradas, o paradigma aqui em questão vai muito mais na direção de pensar o problema local/global como uma unidade diferenciada – no sentido marxista. Queremos dizer que nesta vertente global e local são dois lados da mesma moeda, sem que qualquer um tenha primazia sobre o outro e sem que haja uma confusão entre as duas instâncias. Anna Tsing em seu livro *Friction: an ethnography of global connection* tem uma das mais provocativas propostas no que concerne à Antropologia dentro desse paradigma, ao ter como escopo de sua análise as fricções entre diferentes dinâmicas. O central aqui é que a “fricção é requerida para manter o poder global em movimento”, ao mesmo tempo em que ela não mero sinônimo de resistência, uma vez que a “hegemonia é feita assim como desfeita com a fricção.”⁴ (Idem, p. 6). Em relação ao resto das Ciências Sociais, são os autores decoloniais que têm produzido perspectivas igualmente instigantes dentro dessa abordagem, como Mignolo, Coronil, Lander e outros. É digna de consideração a centralidade da agenda política para os diferentes autores que se enquadram nesta ampla tendência, como a própria Tsing, que tenta em seu texto responder a uma pergunta não tão distante da desenvolvida neste ensaio: “Por que o capitalismo global é tão bagunçado? Quem fala pela natureza? Que tipos de justiça social fazem sentido no século XXI?” (id. ibid. p. 11). Igualmente interessante também é notar que as saídas ou respostas para essas questões são muito similares entre os diferentes autores, e se assentam especialmente no papel dos “universais” para o movimento do “global”. Voltaremos a esse tema na terceira parte. O que interessa reter aqui é que o horizonte analítico ou a escala – em termos de magnitude e domínio⁵ – desses autores funciona no “in-between” das abordagens anteriores⁶. Em suma, enquanto o primeiro paradigma peca ao negligenciar as complexas contradições ou complexidades contraditórias inerentes às relações global/local e tende a ser monocausal em forma, e o segundo, por outro lado, ainda que tenda a ser mais pluralista em sua ênfase, peque em não explicitar os vínculos entre os casos pesquisados e a materialidade das relações de poder globais que sustentam as possibilidades das conexões translocais, a última tendência opera a partir das lacunas das anteriores, configurando-se assim como o substrato de nossas análises no restante deste ensaio.

⁴ Tradução Livre.

⁵ Ver Strathern (2004).

⁶ Isso não significa que essa tendência se apresente da mesma maneira na Antropologia, Tsing, e na perspectiva Decolonial, Mignolo. A primeira está muito mais interessada nas formas de se etnografar os universais, e a segunda, nas formas políticas de se operacionalizar a construção de uma hegemonia a nível global.

1.1 Abstrações

Gostaríamos de voltar rapidamente para a dimensão conceitual do problema colocado pela globalização. Há uma antinomia hoje muito similar à destacada por Marx na introdução de 1857⁷, a saber, que certos conceitos tidos como pontos de partida são, na verdade, pontos de chegada. O mesmo acontece quando falamos em global e globalização para dar conta de uma gama de processos muito ampla, cujos efeitos, não raras vezes, levam-nos a certos binarismos maniqueístas – como “globalizar-se” X “defender a identidade” –, ou ainda, a um fato curioso apontado por Néstor García Canclini:

Apesar desses resultados duvidosos, a uniformização do mundo num mercado planetário é consagrada como o único modo de pensar, e quem ousa insinuar que as coisas poderiam funcionar de outro modo é desqualificado como nostálgico do nacionalismo. E se alguém ainda mais ousado não apenas questionar os benefícios da globalização mas também a ideia e que a única forma de realiza-la é por meio da liberalização mercantil, esse será acusado de saudosista de tempos anteriores à queda de um insuportável muro. Como nenhuma pessoa sensata acredita que se possa voltar àqueles tempos, conclui-se que o capitalismo é o único modelo possível para a interação entre os homens e a globalização sua etapa superior e inevitável (CANCLINI, 2007. p. 8).

Acabaríamos nós, cientistas sociais, muitas vezes naturalizando aquilo mesmo que nos propomos a analisar e muitas vezes criticar? Acreditamos que dando como garantida a existência de padrões que conformam uma certa “globalização” imaginada – ignorando o caráter metafórico que assume tal conceito – não conseguimos perceber o grau de abstração em que se encontram as categorias com as quais trabalhamos. A dicotomia global/local e a hipervalorização de alguma das duas dimensões se torna, assim, não um problema e uma construção social, histórica e intelectual específica, mas o estado inevitável das coisas, tanto cultural quanto economicamente. Defenderemos aqui uma aproximação um pouco diferente ao problema, ao indagar precisamente o que está colocado quando metaforizamos e narramos a globalização a partir da lógica do neoliberalismo – muito menos uma teoria econômica do que um discurso hegemônico de um modelo civilizatório, uma síntese dos pressupostos e valores da sociedade liberal moderna (LANDER, 2011). Por isso é preciso considerar a feição necessariamente metafórica do(s) termo(s) globalização(ões), uma abstração, sem dúvida, mas sem a qual o pensamento se torna excessivamente obscuro. Na realidade, trabalharemos sempre – como se comprovará ao final deste texto – com metáforas para conduzir nossas reflexões.

⁷ Refiro-me aqui à discussão sobre o método da economia política, embora seja um debate que assume um caráter mais abrangente ao longo do escrito. (MARX, 2011. p. 54 e seguintes).

1.2 No Hall do trabalho teórico

O interesse deste ensaio foi despertado pelo parágrafo final da introdução de Michael Burawoy ao livro *Global Ethnography*, já mencionado.

Se é verdade que somos mais cautelosos do que os antropólogos acerca do desaparecimento do estado-nação, isso não significa dizer que nada mudou. De fato, o projeto deste livro é especificar o que há de novo sobre o global, o que distingue o pós-moderno global do imperialismo global mais familiar, do qual ele está emergindo. Como sociólogos, levamos Stuart Hall muito a sério quando ele pergunta *o que significaria construir hegemonia, não a nível nacional, que é o velho projeto sociológico, mas a nível global; que é o novo projeto sociológico*(grifo meu)⁸ (BURAWOY, op. cit. p. 35).

Stuart Hall destaca-se, antes de tudo, por sua ação intelectual politizada. A teoria, para o autor, longe de ser apenas uma vontade de verdade, é tida como um conjunto de conhecimentos e uma prática que sempre pensa em intervenções efetivas no mundo (HALL, 2009). Sua trajetória como um intelectual diaspórico, ou seja, como alguém que de fato experimentou o global nas profundezas de sua existência, não é algo pouco significativo, e quando se tem em mente os trabalhos político-intelectuais que o autor realizou na Grã-Bretanha – interior do Estado-nacional –, imediatamente somos convidados a refletir acerca das maneiras como ele próprio pensaria a questão da “hegemonia a nível global” e o papel do trabalho intelectual. Este ensaio se assenta quase que exclusivamente nas reflexões do autor, isso não por uma idolatria acadêmica, mas pelo simples fato de que provavelmente ninguém pensou mais sobre os vínculos entre etnicidade, cultura, poder, mídia, e uma série de outros elementos com fins de transformação social do que Stuart Hall. Não é mera coincidência, nesse sentido, que Burawoy encerre a introdução do livro com as provocações de Hall, que assim como os Estudos Culturais⁹, ainda é pouco conhecido no cenário brasileiro. O central aqui não é o que Stuart Hall tem a dizer sobre globalização ou em qual das vertentes apresentadas – global como contexto; global como o que está em todos os lugares; global como unidade diferenciada – o autor se encaixa, mas sim, o convite que sua obra como um todo nos faz para repensarmos politicamente processos “globais”. Tentaremos, assim, “trabalhar com” (e não através de) Stuart Hall de maneira antropofágica, do mesmo modo como ele próprio:

deglutiu Marx, Gramsci, Bakhtin. Saboreou Louis Althusser, Raymond Williams, Richard Hoggart, Fredric Jameson, Richard Rorty, Jacques Derri-

⁸ Tradução livre.

⁹ Em agosto de 2012 foi realizado um levantamento preliminar acerca do número de grupos de pesquisa com a palavra-chave “estudos culturais” no banco de dados do CNPq. A área de Ciências Humanas possuía 107 grupos na temática, desses, apenas 23 pertencentes à Sociologia ou Antropologia, sendo 11 nesta e 12 naquela. Este levantamento foi posteriormente apresentado (BORDA, 2013.) no *IV Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar*.

da, Michel Foucault, E. P. Thompson, Gayatri Spivak, Paul Gilroy, com algo de Ian Ang, Cornel West, Homi Bhabha, Michele Wallace, Judith Butler, David Morley, assim como ingeriu Doris Lessing, Barthes, Weber, Durkheim e Hegel (SOVIK, 2009. p. 9-10).

2. Reflexões sobre a Terra no exterior

Stuart Hall nasce em Kingston na Jamaica em 1932, três tons mais escuro que o resto de sua família. “*Etnicamente, a família era bem mista – composta de africanos, indianos, portugueses e judeus.*” (HALL et CHEN, 2009. p. 385.) A experiência do hibridismo no interior do núcleo familiar, aliada justamente às contradições decorrentes de tal fato, são fundamentais para se compreender a trajetória de Hall. Quando ele completa dezessete anos sua irmã tem um colapso nervoso, do qual nunca mais se recupera. Ela começa um relacionamento com um estudante de medicina de Barbados, negro, que imediatamente foi negado pelos pais de Stuart Hall. Foi um momento chave:

De repente me conscientizei da contradição da cultura colonial, de como a gente sobrevive à experiência da dependência colonial, de classe e cor e de como isso pode destruir você, subjetivamente. [...] Aprendi, em primeiro lugar, que a cultura era algo profundamente subjetivo e pessoal, e ao mesmo tempo, uma estrutura em que a gente vive. [...] Desde então, nunca mais pude entender por que as pessoas achavam que essas questões estruturais não estavam ligadas ao psíquico – com emoções, identificações e sentimentos, pois para mim, essas estruturas são coisas que a gente vive. [...] Eu não ia ficar lá. Eu não seria destruído por aquilo. Tinha que sair de lá. Senti que nunca mais deveria voltar para lá, pois seria destruído (id. ibid. p. 390-391).

É nessa tentativa de fuga dos impactos perversos das estruturas sociais sobre os indivíduos que Hall migra para a Inglaterra, onde permaneceu até sua morte, dia 10 de fevereiro deste ano. Sua experiência é, por excelência, a dos sujeitos hifenizados, plurais e parciais, que costumamos apontar como arquetípicos da pós-modernidade. Desse modo, seu pensamento esteve sempre preocupado com o contexto de um império britânico decadente, ao mesmo tempo em que nunca conseguiu tirar o pé do Caribe; a chegada à Inglaterra em 1951 para estudar em Oxford, e a adoção da Grã-Bretanha como lar *nunca* o puderam fazer inglês.

De maneira geral, seu nome hoje está associado aos Estudos Culturais, que segundo consta o mito¹⁰, Hall é um dos pais criadores. Na década de 1960, “*não havia*

¹⁰ Utilizo a expressão “segundo consta o mito” pois a formação de toda e qualquer área disciplinar, incluindo, é claro, a formação dos próprios Estudos Culturais, sempre é um processo mais complexo e multifacetado do que geralmente nos é apresentado, e apenas ganha inteligibilidade a partir de uma narrativa que lhe garante uma identidade. Para Hall, essas narrativas da identidade – incluindo também a disciplinar – têm como principal função, assim como os conceitos, “*ajudar-nos a dormir bem à noite*”, uma vez que “*nos dizem que há uma espécie de terreno estável que muda de maneira muito lenta.*” (HALL, 2010b. p. 316. Tradução livre) A narrativa oficial da origem dos Estudos Culturais aponta os trabalhos seminais de Richard Hoggart, Raymond Williams e E P Thompson como formadores desse campo. Hall aparece em tal narrativa como uma espécie de “quarto mosqueteiro” que tem um papel vital para o desenvolvimento do campo na Inglaterra e no resto do mundo, principalmente por

*uma disciplina que assumisse com seriedade o estudo das formas e produções culturais contemporâneas, e menos ainda, que tratasse de compreender as estreitas relações entre o cultural e o político.*¹¹ (RESTREPO *et al*, 2010. p. 7). Coube a Hall e outros autores, como Raymond Williams, E P Thompson e Richard Hoggart (CEVASCO, 2003; SILVA, 2010), assim, a tarefa de criação de um centro com esses objetivos. Os impactos foram tão grandes no cenário acadêmico anglófono que grande parte da teoria cultural contemporânea seria impensável sem os estudos culturais, e sua expansão mundial abriu as portas para abordagens como pós-colonialismo e a teoria queer (MISKOLCI, 2009).

2.1 Diálogos locais e disputas conjunturais.

Quais as contribuições que Stuart Hall pode dar para este ensaio? Em primeiro lugar, sua experiência como imigrante jamaicano o levou a sempre dar especial atenção à forma como a cultura é constitutiva do lugar de onde se pensa. A isso, Hall sugere o conceito de política do lugar (*politics of location*), não para propor que o pensamento “está necessariamente limitado e ensimesmado pelo lugar de onde provém” (HALL *apud* RESTREPO *et al*, *op. cit.* p. 8), mas sim, para destacar que há sempre algum tipo de posicionalidade. Em segundo lugar, hiperhistoricidade de seu pensamento, que bem poderia ser chamado de conjunturalista. A visão de teoria para o autor é a de “um conjunto de conhecimentos contestados, localizados e conjunturais, que têm de ser debatidos de um modo dialógico.” (Hall, 2009a. *op. cit.* p. 203). É por isso que Hall trabalha com uma distinção que perpassa sua obra entre o que ele entende como o trabalho acadêmico e o trabalho intelectual. Para Hall, a única teoria que vale a pena ser guardada é aquela contra a qual nós sempre lutaremos. Por fim, é provável que o terceiro ponto seja a heterodoxia de seu pensamento, “*que, por um lado, afirma a importância do simbólico na estruturação da realidade social mas, por outro lado, debate com quem sustenta que, uma vez que a realidade social está constituída discursivamente, então o único existente é o ‘discurso’.*” (RESTREPO *et al*, *op. cit.* p. 9). Qualquer semelhança com a terceira via de interpretação do global não é mera coincidência. O pensamento de Stuart Hall é o que bem poderíamos chamar de um pensamento “sem garantias”, ou seja, “*uma forma de analisar a realidade social fora das estabilizações derivadas pelos determinismos estabelecidos e sem as violências epistêmicas feitas em nome das idealizações morais ou políticas. Nesse sentido, seu método é o do “contextualismo radical”, isto é, uma opção que enfatiza a compreensão das conjunturas. Trata-se, de fato, de um pensamento historicizante que mostra a contingência do presente, uma vez que a realidade pôde sempre ter adquirido*

sua direção do CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies) de Birmingham durante sua fase mais produtiva – 1968-1979 (PROCTER, 2004. p. 36).

¹¹ Tradução livre.

outra forma e porque destaca que sempre pode ser transformada." (id. *ibid.* p. 10).

2.2. A localidade da teoria

Um outro – e talvez o principal – “oximoro” aparenta despertar; como seria possível equacionar uma visão tão conjunturalista de teoria a contextos globais? Acreditamos que aqui é essencial se ter em mente que os conceitos podem operar em níveis de abstração muito distintos, ou se preferirem, escalas. Queremos dizer que são feitos conscientemente para atuar assim, e não se pode correr o risco de interpretar um conceito que opere em um “alto nível de abstração” a partir de seus efeitos em “níveis mais baixos”, assim como o oposto igualmente gera aberrações sociológicas. Afirmar isso não significa invocarmos qualquer espécie de “teoria de médio alcance” – no sentido mertoniano (1970)–, mas sim, realizarmos sempre o esforço de atenção aos níveis em que operam nossos conceitos. Stuart Hall é um autor que, assim como Gramsci, vai na direção de projetar seus conceitos para trabalhar em “níveis mais baixos” de concretude histórica. (HALL, 2009b) Marilyn Strathern afirma algo muito parecido quando discute a noção de *escala*, enquanto a “*organização de perspectivas acerca dos objetos do conhecimento e investigação*”¹². (STRATHERN, 2004. p. xvi) A autora indica duas ordens, domínio e magnitude, que produzem as medidas internas pelas quais o fenômeno da escala pode ser modificado. Além disso, Strathern afirma que o “*coloquialismo ‘nível’*” (id. *ibid.* p. xvii) – o mesmo usado por Hall – combina essas duas dimensões. Uma boa metáfora para a compreensão do esquema é fornecido pela ideia *mapeamento* de alguma região, que no caso seria um *objeto de investigação*. Nesse sentido, é provável que ambos os autores concordassem com a afirmação de que não há diferença, em termos de complexidade, entre estudar fluxos globais de capital (alto nível de abstração, ou simplesmente, um tipo específico de domínio e magnitude) e as relações parentesco em alguma aldeia no interior do Quênia (baixo nível de abstração, ou simplesmente, outro tipo específico de domínio e magnitude). Apenas se deve estar ciente do nível em que operam os conceitos usados, ou qual a escala com a que se trabalha. Em outras palavras; “o que este termo ou este grupo de termos me permite ver? O que ele deixa de fora? Com qual dimensão da vida humana estou lidando quando olho as coisas desde esta posição? e etc.”

Se é verdade que Stuart Hall dedica sua análises a “*níveis mais baixos de concretude histórica*” o mesmo não significa dizer dos temas de sua pesquisa. Na realidade, nosso esforço é justamente o de demonstrar – com a ajuda de Hall – *a não incompatibilidade entre textos locais e contextos globais*. Entre os inúmeros temas

¹² Tradução livre.

que Hall estudou, tais como o tema da globalização¹³ – com especial ênfase nas trocas culturais “populares” –, as diásporas ou até mesmo a estrutura racial da África do Sul, muitos se destacam por precisamente se enquadrarem no que o nosso imaginário social pensa como “global”. A forma de aproximação de tais temáticas por parte do autor, entretanto, seguiu o modelo do parágrafo anterior e não raras vezes apelou a recursos linguísticos como metáforas e metonímias para a melhor compreensão dos objetos. O ponto é que a construção de discursos contra-hegemônicos a nível global, muito simplificadamente, passa por uma tomada de consciência, em primeiro lugar, do lugar de onde se fala. Em seguida, pela adequação dos conceitos às dimensões estudadas, a vinculação às diferentes matrizes de poder que estruturam tais dimensões, e por fim, a construção de *universais* que disputarão em uma *guerra de posições* os corações e mentes da população global. Do que se tratam esses universais que a todo momento retornamos?

3. Saída

A essa altura se espera que os objetivos deste ensaio estejam suficientemente claros, apesar de sua linguagem pouco direta. Queremos demonstrar que um exame mais sofisticado do global pode ser propiciado ao se revisitar os escritos de Stuart Hall, que a partir de certas formulações do autor é possível se traçar um refinamento de alguns dos paradigmas interpretativos das ciências humanas. Não queremos dizer que Hall tenha a resposta definitiva a nenhuma das questões colocadas ou colocáveis, insistimos. Somente que o caráter disperso de seus escritos, ao mesmo tempo em que revelam seu desejo de nunca transformar suas reflexões em um sistema teórico fechado, permitem tratá-los levando-se em conta as múltiplas conexões que eles possibilitam, basta o leve giro de um observador neste caleidoscópio intelectual para que todas as peças se recombinem e produzam algo novo, uma ruptura, ou pelo menos uma problematização construtiva dos lugares de onde falamos.

Desse modo, se sempre há algum tipo de posicionalidade em nosso pensamento, seria no mínimo intelectualmente conveniente ver o que os “Outros” teriam a dizer sobre o Mundo que habitamos. Alguns dizem ser isso o que sustenta a dimensão crítica do pós-colonialismo, “*um conjunto de práticas e discursos que desconstruem a narrativa colonial tal como foi escrita pelo colonizador, e tenta substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado*” (SANTOS *apud* ALMEIDA, 2013, p. 11). Nessa direção, Hall nos instiga a pensar o trabalho intelectual, assim como a cultura, como um local de lutas e disputas pelo significado, algo cujas implicações não são pequenas. Realizar um trabalho intelectual sério é antes de tudo não tra-

¹³ E aqui é provável que ele se enquadrasse mais na primeira vertente das abordagens apresentadas.

vesti-lo de neutro através do prisma malicioso da “cientificidade”. É levar em conta o engajamento com a realidade da “dor”. Assim, tais “*narrativas escritas do ponto de vista do colonizado*” se tornam uma prerrogativa política, ouvi-las e elevá-las como dignas é possivelmente um dos grandes desafios intelectuais do nosso tempo, trata-se da construção de diálogos horizontais. O fato é que elas não são novas, sempre estiveram aí apesar das tentativas de silenciá-las. Pode o subalterno ser ouvido? Eis uma questão que, caso respondida afirmativamente, implicaria necessariamente em orações bizarras e quase anedóticas como “a volta dos que não foram”. Como esse parece ser o caso, isto é, que a voz do subalterno é encarada como novidade, trabalharemos nesta lacuna para chamar a atenção às contradições inerentes aos projetos globais de luta.

3.1. A volta dos que não foram

Durante todo o texto repetimos o termo “universais”, sendo agora a hora de precisá-lo. Neste texto encararemos o tema a partir das reflexões de Anna Tsing, citada na primeira parte. A princípio, a ideia de ‘universais’ pode parecer extremamente problemática, isso pois ao longo do século XX criou-se lentamente uma grande suspeita sobre a ideia de ‘universais’, que talvez atinja seu ponto máximo com a crítica pós-colonial iniciada com Fanon¹⁴ e acirrada no fim desse século com autores como Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Edward Said e etc. O interessante aqui é que Anna Tsing tenta encarar tal problemática de maneira fecunda, em primeiro lugar *reconhecendo* e levando a sério o fato de que a teoria pós-colonial coloca um desafio aos acadêmicos, o de “*posicionar nosso trabalho entre as armadilhas do universal e do culturalmente específico.*” (TSING, op. cit. p. 1). Isso é resultado do exercício de Tsing de levar às últimas consequências a atenção que a teoria pós-colonial nos fez dar aos jogos de poder que sustentaram a criação de ‘universais’, e principalmente para os efeitos alienantes que estes tiveram sobre os condenados da terra, ou seja, não aos “*quinhentos milhões de homens*”, mas sim aos “*um bilhão e quinhentos milhões de indígenas*” que nos fala Sartre (2005, p. 23) no prefácio ao livro¹⁵ de Fanon. Por outro lado, Tsing nos diz que pouca “*atenção foi dada à história do universal, pois ele também foi produzido no encontro colonial.*” (TSING, op. cit. p. 1) Tal assertiva não é insignificante, pois direciona nosso olhar para a indissociabilidade entre Modernidade e seu lado escuro, a Colonialidade¹⁶. Podemos citar como um exemplo

¹⁴ Destacando-se aqui a impossibilidade de ontologia em uma sociedade colonizada, apontada por ele em *Pele negra, máscaras brancas*. (2008).

¹⁵ *Os condenados da Terra*.

¹⁶ “*A colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência*

do que fala Tsing o caso da dialética do Senhor e do Escravo de Hegel e a ideia de história universal. Muitos apontam o sistema filosófico de Hegel como um dos mais completos e sofisticados na história do pensamento ocidental (REDYSON, 2011.), um pensamento que se destaca, principalmente, pela construção de universais. Paralelamente, outros autores complementam ao dizer algo curioso, que “*A América, tanto do Norte quanto a do Sul, não desempenha virtualmente nenhum papel explícito no pensamento de Hegel*” (INWOOD, 1997. p. 7). Interessam-nos aqui, seguindo a provocação de Tsing, trabalhos como o de Susan Buck-Morss (2011) que, não obstante, revelam uma outra história, negligenciada e apagada, que no caso dialética hegeliana, questionam a visão acima citada de Michael Inwood ao *centralizar* o papel da Revolução Haitiana para o desenvolvimento do pensamento de Hegel. Tudo isso para ficarmos detidamente em apenas um exemplo do intercruzamento de histórias locais e globais para a construção de ‘Uma Modernidade’ e os ‘universais’ que a sustentam. Assim, o livro de Tsing se volta para o outro lado do problema do universalismo, e aqui jaz o segundo ponto de fecundidade de sua crítica.

A especificidade do ponto de vista de Tsing ao encarar os problemas colocados pela crítica pós-colonial a levam a concordar com Gayatri Spivak quando esta afirma o universal como o que nós “*não podemos não querer, ainda que frequentemente nos exclua.*” Segundo Tsing, “*o universal nos oferece a chance de participar na corrente global de humanidade.*” (TSING, op. cit. p. 1). Neste ensaio partilhamos da opinião da autora pois vemos a construção de universais como o caminho para a construção de hegemonia a nível global, o que bem poderíamos chamar aqui de – parafraseando Spivak – um “universalismo estratégico”. É necessário, contudo, qualificar que a abordagem por nós aqui adotada não é nova, Walter Mignolo (2000) pensa em seu livro *Histórias locais/projetos globais* a diferença colonial¹⁷ como a formação e transformação do Sistema Mundo Moderno/Colonial, e tal conceito de diferença colonial é para o argentino o que captura o lugar, físico ou imaginário, no qual ocorre o *conflito* entre “*dois tipos de histórias locais, dispostas em diferentes espaços e tempos ao redor do planeta.*”¹⁸ (Idem, p. ix) Assim como Tsing, Mignolo reconhece, sem usar os mesmos termos, a centralidade da fricção e os ‘universais’ – no caso de Mignolo a referência clara é aos *projetos globais*¹⁹ – decorrentes de tal atrito para a

social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir de América” (QUIJANO, 2010. p. 84). Ver também Mignolo (2007), nesta obra o autor demonstra como se gestou a ideia de América Latina, ao mesmo tempo que mostra como o olhar ao futuro tão caro à modernidade só foi possível com a invenção deste continente. Novamente temos aqui a explicitação de como a construção de universais passa diretamente pela fricção com “particulares culturais”, ou se preferirem, dinâmicas locais.

¹⁷ De acordo com Mignolo, “*a diferença colonial é o espaço onde a colonialidade do poder é decretada. É também o espaço onde a restituição do conhecimento subalterno está acontecendo e onde o pensamento fronteiro está surgindo.*” (MIGNOLO, 2000. p. ix).

¹⁸ Tradução livre.

¹⁹ Global Designs.

transformação do Mundo. Desse modo, “a diferença colonial é o espaço onde histórias **locais** inventando e implementando projetos globais encontram histórias **locais**, o espaço onde projetos globais (no caso de Tsing, provavelmente os universais) devem ser adaptados, adotados, rejeitados, integrados ou ignorados.” (Idem). Por fim, trazendo Hall à discussão acrescentamos que tais processos *não são garantidos*, que os universais produzidos pela fricção entre diferentes histórias locais não implicam necessariamente na construção de projetos emancipatórios, como bem nos mostram os processos históricos do que amplamente chamamos de Modernidade. O desafio, assim, passa a ser a intervenção intelectual no interior de tais fricções, padrão este de intervenção que pode ser apreciado de maneira dispersa nos escritos de Stuart Hall. Como evitar que as decorrências de tais processos não se convertam nas alienações psíquicas observadas historicamente na marcha do Sistema Mundo? Ainda, como fazê-lo sem deixar que este pensamento focado no desmascaramento do funcionamento do poder e as lógicas de hegemonias não caia no estabelecimento de qualquer lugar “seguro” de onde se pode falar? São questões abertas cujas respostas transcendem nossas capacidades neste ensaio, mas que ainda assim nos colocam frente ao fato de que a capacidade de *viver com a diferença* será o assunto chave do século XXI (HALL, 2010a. p. 560).

A construção dos ‘universais’, assim, para ambos os autores citados nesta seção sempre passa e passou pelo contato com a diferença, mesmo que para sua manutenção. O fracasso do exercício dos ‘universais’ em situações coloniais, ou ainda no interior dos centros metropolitanos, revela que a própria repetibilidade dos ‘universais’ não raras vezes extraiu sua potência das impossibilidades práticas de sua realização, naquela mímica (mimicry) do colonizado que nos fala Homi Bhabha (2013) em *O Local da Cultura* – que por sinal “nunca está muito longe de ser uma chacota (mockery), uma vez que parodia o que imita” (ASHCROFT *et al*, 1998, p. 139)²⁰. Queremos dizer que a existência da diferença, transformada em desigualdade, foi descoberta/criada na/pela tentativa de exercício desses universais, e, portanto, é da dialética de histórias locais implementando projetos globais com as práticas de seres humanos reais no mundo que os universais retiram sua qualidade distintiva, ao mesmo tempo em que nos atiram a um futuro incerto.²¹ O fluxo de fricções que ocorre no momento atual necessita uma tradução em termos que possam mais ou menos conduzir seus impactos com fins menos perversos, com uma linguagem menos bipartida que nega o que ela mesma propõe. O universalismo estratégico é antes de tudo um universalismo que admitidamente reconhece sua origem particular e o

²⁰ Tradução livre.

²¹ A ambivalência do discurso colonial e a decorrente criação de zonas de enunciação híbridas, a emergência de pensamentos fronteiriços e etc. As diferentes terminologias neste caso fazem pouca diferença pois todas trazem à tona a contingência de qualquer “*assemblage*” assentado em universalismos.

local de onde se fala, é por excelência a expressão de que não há paradoxo entre o trabalho intelectual exercido conjuntamente e projetos globais.

3.2. Para Stuart Hall: Metáforas de transformação

O universalismo estratégico que tangenciamos na seção anterior retira sua força de seu caráter metafórico. Ora, se estamos conscientes dos perigos de transformar pontos de adesão temporária à luta política em sistemas interpretativos ou éticos fechados e fixos, por que correríamos o risco de virar nossa arma contra nós mesmos, tendo em vista que ‘não há garantias’? O ato de teorizar que defendemos é muito mais a criação de uma Teoria preocupada em ser tudo, menos, Teoria, e essa concepção é traduzida na forma como Stuart Hall pensou as metáforas de transformação.

As metáforas de transformação devem fazer pelo menos duas coisas. Elas nos permitem imaginar o que aconteceria se os valores culturais predominantes fossem questionados e transformados, se as velhas hierarquias sociais fossem derrubadas, se os velhos padrões e normas desaparecessem ou fossem consumidos em um “festival de revolução”, e os novos significados e valores, novas configurações socioculturais, começassem a surgir. Contudo, tais metáforas devem possuir *também valor analítico*. (grifo meu) (HALL, 2009c. p. 205).

Isso deve ser retido pois não queremos que todas as reflexões deste texto, qualificadas como “metáforas”, transformem-se em discursos vazios sem nenhum valor heurístico. A própria teoria como metáfora absorve essa conotação implícita de metáfora que nos fala Hall, algo como uma metametáfora. A questão colocada por Burawoy, que citamos na primeira parte, é muito consistente com a abordagem que realizamos, uma vez que sem apelar ao esvaziamento analítico, *“permite-nos imaginar o que aconteceria se os valores culturais predominantes fossem questionados e transformados”*. Construir hegemonia a nível global é um esforço que exige um posicionamento intelectual muito distinto do que geralmente é cobrado de alunos nos cursos de Ciências Sociais país afora, um posicionamento encontrado em Stuart Hall. Claro que tudo isso tem seus custos, em um artigo recente os autores afirmam que muito das abordagens que em alguma medida se aproximam da de Stuart Hall levam à *“diluição da perspectiva científica da sociologia numa visão culturalista e relativista que teria reduzido enormemente a especificidade teórica e metodológica – para alguns outros também a qualidade – da sociologia brasileira”*, e sarcasticamente completam: *“a sociologia brasileira está se tornando uma grande especialista na pesquisa sobre ‘a cor do umbigo da cobra gay de Madureira’”* (BARBOSA et al, 2014, p. 148). A essa nostalgia de tempos em que as posições intelectuais podiam ser facilmente não problematizadas, respondemos com um dos questionamentos do início deste texto:

quais as possibilidades de prática política a uma “ciência” que se encontra no olho do furacão aporético dos “novos tempos”? Uma coisa é certa: “não há garantias”. A proposta deste ensaio, assim, é a de um deslocamento nas discussões global/local para o do universais/universalismo estratégico, revelando a nossa insistência na não incongruência entre as reflexões que fazemos sobre situações empíricas mais limitadas e questões políticas mais amplas. Hall e Tsing, desse modo, tocam-se de maneira inesperada.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, J. (2013). “Perspectivas pós-coloniais em diálogo”. In: *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro, 7 Letras.
- ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (1998). *Key concepts in post-colonial studies*. London e Nova Iorque, Routledge.
- BARBOSA, M. L. O.; DWYER, T.; BRAGA, E. (2013). “Esboço de uma morfologia da sociologia brasileira”. In: *Revista brasileira de sociologia*. v 01, no 02, p. 147-178.
- BHABHA, H. (2013). *O Local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- BORDA, E. W. B. (2013). “Estudos Culturais no Brasil: do que estamos falando?” In: Caderno de Resumos. IV Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar – *Olhares e diálogos sociológicos sobre as mudanças no Brasil e na América Latina*. São Carlos, UFSCar.
- BUCK-MORSS, S. (2011) “Hegel e o Haiti”. In: *Novos estudos*. – CEBRAP, n.90, p. 131-171.
- BURAWOY, M. (2000). “Reaching for the global”. In: *Global ethnography: forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley, University of California Press.
- CANCLINI, N. G. (2007). *A globalização imaginada*. São Paulo, Iluminuras.
- CEVASCO, M E. (2003). *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo, Boitempo editorial.
- FANON, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA.
- _____. (2005). *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora, Ed. UFJF.
- HALL, S. (2009a). “Estudos culturais e seu legado teórico”. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- _____. (2009b). “A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade”. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

- _____. (2009c). "Para Allon White: metáforas de transformação". In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- _____. (2010a). "Cultura, comunidad, nación". In: *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Enviñón editores.
- _____. (2010b). "Antiguas y nuevas identidades y etnicidades". *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Enviñón editores.
- HALL, S.; CHEN K. H. (2009). "A formação de um intelectual diaspórico". In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- INWOOD, M. (1997). *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro, Zahar.
- LANDER, E. (2011). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CICCUS.
- MARX, K. (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo, Boitempo.
- MERTON, R. (1970). *Sociologia: teoria e estrutura*. São Paulo, Editora Mestre Jou.
- MIGNOLO, W. (2000). *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, Princeton University Press.
- _____. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona, Gedisa editorial.
- MISKOLCI, R. (2009). "Teoria queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização". In: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, nº 21, pp. 150-182.
- ONG, A.; COLLIER, S. (2005). Global assemblages, anthropological problems. In: *Global assemblages: Global assemblages: technology, politics and ethics as anthropological problems*. Oxford, Blackwell publishing.
- PROCTER, J. (2004). *Routledge critical thinkers: Stuart Hall*. Londres/Nova Iorque, Routledge.
- QUIJANO, A. (2010). "Colonialidade do poder e classificação social". In: *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez editora.
- REDYSON, D. (2011). *10 lições sobre Hegel*. Petrópolis, Vozes.
- RESTREPO, E.; WALSH, C.; VISH, V. (2010) "Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos". In: *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Enviñón editores.
- SARTRE, J. (2005). P. Prefácio. In: *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora, Ed. UFJF.

SILVA, TT da. (2010). *O que é, afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte, Autêntica Editora.

SOVIK, L. (2009). "Para ler Stuart Hall". In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

STRATHERN, M. (2004). *Partial connections*. Oxford, AltaMira Press.

TSING, A. (2005). *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton, Princeton University Press.

Recebido em Agosto/2014

Aprovado em Fevereiro/2015

Sentidos do lado de fora: hipóteses sobre o pensamento social e o sentimento de incompletude brasileiro

Eduardo Brandão Pinto*

Resumo: Partindo do ensaio de Roberto Schwarz, “As ideias fora do lugar” (1977), interpretado, por sua vez, sob instruções da “Dialética da malandragem” (1970), de Antonio Candido, busco uma leitura de duas obras que dissertaram a respeito da condição social brasileira dos momentos colonial e pós-colonial, *Homens Livres na Ordem Escravocrata* (1969), de Maria Sylvia Carvalho Franco, e *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional* (1961), de Fernando Henrique Cardoso. A proposta fundamental é buscar afinidades entre as contradições notadas pelos autores na história brasileira e as tensões características do capitalismo moderno. Uma vez que na periferia desenvolveu-se uma forma de capitalismo lacunar e incompleto, isso só fez intensificar, desde os inícios de nossa história, o processo de individualização, propiciando uma experiência histórica muito distante daquela regularidade cosmológica que caracterizaria as formas tradicionais de vida. O paradoxo dado pelo par escravidão-exportação, que definiu durante a colonização a economia brasileira, cria tensões instauradoras de uma forma de vida que busca seus sentidos em meio às fragmentações e incompletudes do cotidiano.

Palavras-chave: periferia do capitalismo, pensamento social brasileiro, incompletude, história do Brasil, escravidão.

O título deste artigo pode ser acusado, talvez muito corretamente, de usar recurso já revirado e desgastado na reflexão intelectual brasileira, a saber, a referência ao ensaio de Roberto Schwarz, “As idéias fora do lugar”. O insight de Schwarz é aberto em uma consideração sobre aquilo que tem sido o tutano essencial da ideologia no capitalismo, a ciência: “*Toda ciência tem princípios, de que deriva o seu sistema*” (SCHWARZ, 2000a, p. 11). Logo no parágrafo seguinte, o autor associa a ciência ao espírito das Luzes, aceso no mesmo circuito em que ascendia a burguesia à pasta burocrática dos direitos políticos.

Havia um espectro, porém, dominando as relações de produção no Brasil do século XIX, botando-o fora – ou ao menos em posição periférica – do sistema da Ciência, de onde importávamos conceitos e os transformávamos, posteriormente, em categorias políticas e critérios éticos entranhados no imaginário social. Trata-se, como muito bem deve saber o leitor, do escravidão, um princípio social interferente no sistema de conceitos, provocando distúrbio entre sinais e sentidos. “*Assim, com método, atribui-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio etc.*” (idem, p. 19). Peço que o leitor retenha em especial um dos distúrbios citados por Schwarz, “universalidade às exceções”, que se abre em duas dimensões, podendo ser lido como: 1. situação do Brasil, como país periférico e escravista, no contexto do capitalismo ocidental – isto é, a particularidade da estrutura social brasileira, ao mesmo tempo em que predomina-

* Graduando em Cinema e Audiovisual – UFF.

va a pretensão romântica de inseri-la dentro de um mapa universalizante, ressaltando no nacional as peculiaridades naturais (sempre pontuais) prontas a serem modeladas pela mão escultora do fino e civilizado homem da Europa; 2. exceção é também o homem livre e não proprietário, escamoteado da ordem do trabalho pela concorrência desleal com o braço escravo, que abastecia toda a demanda por mão de obra. Leia-se a citação de Sergio Buarque de Holanda, trazida por Schwarz nesse ensaio: “*Trazendo de países distantes nossas formas de vida, nossas instituições e nossa visão de mundo e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos uns desterrados em nossa terra*” (idem, p. 13). O Brasil, adotando a ordem internacional eurocêntrica como referencial de desenvolvimento, torna-se um *outsider* no mundo capitalista; igualmente, o homem livre é o estrangeiro desencontrado da sociedade escravocrata, em processo erradio de despatriarcalização, que oscila, malandro, entre as duas bases opostas do trapézio semi-estático da sociedade brasileira, num “*balanceio caprichoso entre ordem e desordem*” (CANDIDO, 1970, p. 76).

Mesmo apontando limitações no alcance da visão do autor de *Memórias de um Sargento de Milícias*, em seu ensaio citado de 1970, Antonio Candido constrói um painel da realidade brasileira exposta no romance de Manuel Antonio de Almeida. Realidade esta que serve como material intelectual e referência professoral ao ensaio de Roberto Schwarz. Leonardinho Filho, malandro de nascença, não pratica o delito por propósitos econômicos, como meio útil de vida, como instrumento racional de enriquecimento ou obtenção de renda; antes, é gosto gratuito e caprichoso pela subversão, que revela algo profundo em sua identidade cultural, é uma paixão lúdica e redundante à desordem sem fim, como valor e princípio que o carregam ao encontro da sociedade ao mesmo tempo em que o põem em conflito com ela. “*Leonardo pratica a astúcia pela astúcia (mesmo quando ela tem por finalidade safá-lo de uma enrascada), manifestando um amor pelo jogo-em-si que o afasta do pragmatismo dos pícaros, cuja malandragem visa quase sempre ao proveito ou a um problema concreto, lesando frequentemente terceiros na sua solução*” (idem, p. 69).

Leonardinho e os outros personagens oscilam entre a ordem e a desordem, não apenas como subversivos casuais, senão que a ordem produz o transgressor como forma de rearranjar o desarranjo gerado pela particularidade social em questão. A ordem, elemento universalmente integrador, torna-se excludente no contexto brasileiro, uma vez que a coexistência de escravo e homem livre usurpa deste último a essência de trabalhador assalariado, que lhe serviria de identidade e elemento socializante. A desordem surge como a forma particular brasileira da ordem, pois é ela que cumpre a função de transportar o excluído novamente para dentro da sociedade e das relações de produção. A subversão é o elemento fundamental que socializa o

outsider, tornando regra a transgressão. O malandro é o brasileiro estranhado pela sua pátria, que reencontra seu espaço dentro do quadro social no papel nômade de transgressor ativo aqui, submisso conformado ali. Enquanto a ordem tem o escravismo como substância, o homem não escravo e destituído de posse fica alheio a ela, mas retorna ao colo da pátria pela via do comportamento subversivo. Trata-se de um movimento de exclusão/integração que percorre duas transformações: o homem livre é tornado estrangeiro pelo escravismo ao desfuncionalizar-se como não-trabalhador, em seguida é reinserido pela subversão obtendo sua nova identidade social.

Destarte, a polarização ordem/desordem torna-se não um conflito dialético progressivo, mas a expressão da ambiguidade dessas categorias; a ordem não cumpre sua função integradora sem lançar mão da desordem, de modo que a veiculação de um signo sugere tão-já o sentido do signo oposto: quando se diz “ordem” pensa-se imediatamente na desordem como um complemento necessário; cumpliciam-se num par, como se fossem duas palavras alinhadas na mesma bandeira – críticos do positivismo já disseram que “progresso” implica desordem, logo, a afirmação que fiz atrás pode ser lida em sentido literal, subvertendo nossa frase símbolo, de “ordem e progresso” para “ordem e desordem”.

O major Vidigal, que em princípio encabeçaria o eixo de ordem desenhado no romance, lança mão frequentemente – Antonio Candido elenca episódios do romance (idem, p. 75) – de meios ilícitos. A subversão como mecanismo socializador é não praticada somente pelo grupo dos potenciais malandros, que se serviriam da transgressão para a reinserção social; ela contagia verticalmente a sociedade brasileira urbana e extravasa o círculo dos homens livres sem propriedade, tornando-se fundamento estrutural. *Tutto nel mondo è burla*. A nova ordem admite a desordem, não apenas como desvario pontual e válvula de escape do rigor da regra, por onde a ansiedade humana manifestaria seu espírito juvenil e aventureiro; mas o lícito é já concebido prevendo sua insuficiência diante das ambiguidades da nossa condição periférica.

Breve nota sobre o lado de fora 1

A Lei como categoria dual, que não apenas aceita, mas que implica a transgressão tem sido reconhecida como forma cínica natural ao capitalismo recente – entenda-se por recente o pós-II Guerra. Refiro-me sobretudo à interpretação de Vladimir Safatle em *Cinismo e Falência da Crítica*, que, embora engajado numa discussão com obras de referência distantes daquelas que orientam este ensaio, chega a citar “As idéias fora do lugar” de Schwarz e ensaiar suas pinceladas na tela da representação da formação histórica brasileira (SAFATLE, 2008, p. 78 e 79 e nota 19). O que

nos interessa de sua notação é a extensão dos problemas da dualidade da Lei, como cumprimento e transgressão, às experiências normativas no capitalismo de centro. Entretanto, Safatle reconhece no capitalismo periférico condições sociais que otimizam a expressão da razão cínica como normatizadora da práxis e do discurso: “a consciência ‘metropolitana’ sempre foi afetada pela existência de tais estruturas duais, mesmo que essa existência se revelasse de maneira mais clara em localidades geográficas distantes” (idem, p. 79). Nas experiências legitimadas de transgressão recorrentes na cultura européia pré-moderna – que Safatle identifica a partir da obra de Bakhtin (idem, p. 101-103) – o que ocorre é bem distinto: trata-se de ritos sociais em que a comicidade desempenha uma função subversiva, como uma crítica à norma que não a rejeita, mas que tem hora e espaço para acabar. São momentos e lugares circunscritos pela própria Lei, em que a transgressão é não somente permitida mas estatuída como norma, vestida no corpo e no gesto como fantasia risonha, livre para carnavalizar no salão até que se ouça o badalar da meia-noite e se retornem aos *mesmos* trajes recatados usados antes da celebração da festa. A norma instituída sob o regime da razão cínica, porém, distende a transgressão no tempo e no espaço, como experiências contínuas na nossa produção diária – no discurso, na arte, no trabalho, na afetividade, no sexo, na religiosidade, na política, etc. “O fato relevante aqui é como o que anteriormente estava restrito a momentos de anomia tende, na dinâmica ideológica do capitalismo contemporâneo, a colocar-se como modo hegemônico de funcionamento da Lei” (idem, p. 104). Se Brecht propusera a revelação dos valores ocultos através da ruptura com o ilusionismo burguês do drama moderno, sua mirada crítica certamente se dirigia contra a natureza de uma ideologia que, então, se fundava no ocultamento dos fetichismos das normas sociais. O “capitalismo cínico”, para Safatle, como categoria característica da condição social, é pouco posterior.

Quer dizer que, ao menos no que toca à ambivalência dos critérios normativos, estaria o centro experimentando um capitalismo *tardio*, se comparado à formação histórica da periferia? E por que não pode ser brasileira a forma cínica do capitalismo contemporâneo?

A existência nos trópicos experimenta profunda sensação de insuficiência, já que aquilo que é concebido como normal à vida é imediata e reflexivamente desencadeador de movimento divergente, que nos lança fora, e em direções múltiplas, do quadro onde se sistematizam os valores e os critérios éticos e políticos. O esquema social dominante não é apenas contrariado em situações de exceção, mas toma sua essência na forma da incompletude solicitadora de algo mais, ela própria instauradora de seus contrários. O *indivíduo* – seguramente individualizado, longe daquela regularidade cognitiva que caracterizaria a *pessoa* – operacionaliza sua inserção na to-

talidade social, lançando-se no jogo das tensões de significados e signos destoantes, inventando sua identidade sob as lacunas de uma ordem ambígua e insegura. E pra se equilibrar no meio do bamboleio violento de ordem e desordem é preciso gíngua!

Os menores detalhes da vida cotidiana carregavam-se de tensão humana, uma vez que a incompletude das determinações sociais não prescreviam um repertório de soluções possíveis para situações de crise, de modo que só pelos rumos da interação, de homem para homem, definiam-se os comportamentos concretos. A obra *Homens Livres na Ordem Escravocrata*, publicada originalmente em 1969, de Maria Sylvia Carvalho Franco, em diálogo com a qual é escrito e lido o ensaio de Roberto Schwarz, “As idéias fora do lugar”, atribui valor às brigas e conflitos físicos dentro de comunidades, descritos no livro a partir de registros judiciais e policiais. Esses embates, tradicional e universalmente experimentados como dispositivos reinstauradores de um estado de ordem ameaçado ou perdido, criam, no contexto das relações entre vizinhos no Brasil do século XIX, situações em que se pode ver privilegiadamente a frouxidão das determinações sociais na composição de um suposto protocolo de ação a ser seguido pela pessoa.

Mesmo quando pessoas estranhas se medem numa situação que seria de molde a predispor para um ajuste tempestuoso, as soluções drásticas não surgem como resultado necessário das circunstâncias que fundamentalmente as provocaram. É, antes, no interior do próprio conjunto imediato de relações, ao longo da concretização das condutas, à medida que vai nelas sendo impressa a figura de seus autores, que as tensões se agravam progressivamente até culminarem em luta (FRANCO, 1974, p. 23).

É preciso particularizar o sentido da *comunidade* na experiência histórica brasileira. Max Weber reconheceu à comunidade de vizinhança a importância do “trabalho de favor”, bem distinto, porém, do favor brasileiro, do homem livre, que toma a forma às vezes da pura bajulação. A comunidade weberiana é baseada em laços fraternais, de onde desponta o favor como manifestação de um sentimento de identidade: são solidários porque dividem a mesma rua e se aliam num mesmo sistema de tradições (WEBER, 1999). O favor à brasileira, por sua vez, é interestamental, e ainda mais do que isso: atravessa não só de alto a baixo da pirâmide, quebrando o princípio do favor como expressão do sentimento de solidariedade, como, também, busca seus pares no lado de fora da ordem e alcança essencialmente os indivíduos que estão marginalizados pelo esquema bípede e deficiente de senhor/escravo; isto é, o favor é praticado largamente por homens livres e sem posse que tentam atrair as estimas dos proprietários, dois sujeitos sociais distanciados pelas suas condições econômicas e humanas, mas reaproximados numa interação lúdica, proveniente de uma poesia malandra das formas sociais.

Trazemos, assim, na totalidade social o favor, que, segundo a lógica do capita-

lismo de centro, seria um rasgo localizado e passageiro. A sociedade brasileira imanta em sua estrutura o comunal banco de calçada, signo da sociabilidade fraternal de bairro, mas lhe dá significado e função particulares: em vez de servir como ponto de encontro entre vizinhos que socializam sem compromisso após o expediente de trabalho e assim pelo diálogo e pela proximidade consolidam um sentimento de comunhão coletiva, transforma-se na arena onde a moça de pais livres e sem posse cruza as pernas em saíote justo, a fim de atrair a atenção do moço rico que, quiçá, lhe bancará a vida; em vez do convívio baseado na partilha de identidade – moram próximos, o que quer dizer que certamente vivenciam problemas e condições de trabalho semelhantes, tornados força de atração –, o banco de calçada é o palco do jogo integrador oscilando entre ordem e desordem, em que por meio da sensualização e das formas particulares dos conflitos cotidianos rompem-se os limites da ordem, abrindo as relações entre os indivíduos para uma totalidade mais abrangente.

Por ocasião da referência à luta entre um Dionísio e um Amaro de tal, comenta Maria Sylvia: “*Nota-se aí como a disputa é encarada como um assunto privado, cabendo aos adversários decidi-lo como melhor lhes aprouver*” (idem, p. 52). Compare-se com o tradicional *duelo* europeu, em que uma lista de protocolos ritualiza o embate entre dois homens que procuram solucionar alguma desavença. A subversão às normas que rigorosamente regem o duelo implica tão profunda desonra ao transgressor que seria preferível ser abatido sem trapacear do que vencer e manter-se vivo trapaceando. Nada tem a ver com os relatos de brigas transcritos por Maria Sylvia nesse “Cap. 1. O código do sertão”. A violência no duelo europeu implica a injeção de um sistema subordinado à ordem dentro da irrupção da desordem, de modo que o conflito entre os pretendentes à mão da virgem recupere os critérios que regem a vida na instância da ordem; assim, o duelo fica sendo o instante em que os princípios da regra são levados à última consequência, estando a regra literalmente acima da vida – a conservação da norma convencionalizada é preferível à manutenção da própria vida do duelista; o sistema de regras impiedosamente respeitado pelos homens em embate reinsere-os no estado de ordem, progredindo para a solução absoluta, isto é, a eliminação de uma das partes, resultado que garante definitivamente a restauração da ordem ameaçada pela competição entre os homens – e assim escolhe-se o desvirginador da moça pretendida, em critérios críveis, já que determinados pelo princípio da ordem, em que o vencedor é produto do mérito da aptidão física e da habilidade no manejo das armas. Do lado de cá na periferia, a luta é experimentada pelo brasileiro como divergência de intenções, na anomia das próprias formas sob as quais a violência se dá. Não há regra prévia que respeitar na hora da briga, senão aquelas que podem ser ludicamente pactuadas pelos lutadores no instante do emba-

te, e não se bate no outro com fins de restauração e descoberta definitiva de solução para o problema causador do confronto. A luta não só não cumpre papel de restituição coercitiva das normas sociais, como – é possível dizer – expressa mimeticamente a totalidade social brasileira na forma das facadas e outros golpes corporais. Os trechos de autos de crimes citados pela autora deixam ver o descaso em circunscrever critérios básicos de toda luta minimamente normatizada ou equânime, como a paridade de condições de defesa e ataque entre os que lutam, ou como a prescrição dos meios pelos quais a violência poderia ser exercida – muito ao contrário, novamente, do duelo europeu em que se preza, em primeira importância, pela absoluta eliminação de qualquer desvantagem entre os duelistas, de modo ao resultado representar inefável mérito ao vencedor e resignação ao atingido. O agressor, na luta brasileira, pode abrir mão, entretanto, do meio de ataque de que lança mão, caso sua utilização gere suspeita sobre as qualidades do lutador, suspeita que pode manifestar-se ou não, dependendo dos rumos das interações entre o agressor e o agredido, e não definidos por critérios culturais fixos – como é o caso do agressor que se desarmou de uma espingarda e decidiu atirar-se como as mãos sobre a vítima, ao sofrer desta última uma gozação em que era questionada sua hombridade diante do uso de tal ferramenta de ataque.

Um dos tipos sociais de homem livre tomado como personagem da obra de Maria Sylvia é o *vendeiro*, cuja posição no quadro de relações econômicas acha-se no meio de um entroncamento chave, do alto do qual boa parte do cenário das contradições brasileiras pode ser vista. Se a dependência da produção econômica ao importador estrangeiro do produto primário colhido em excedente nas grandes fazendas configurava um caráter mercantil à economia nacional, no interior do país, por sua vez, dominava a produção de subsistência ou voltada para o consumo local imediato. O *vendeiro* é aquele responsável pelos grandes armazéns, distantes dos principais centros urbanos, de modo a operar um intermédio entre as populações afastadas, muitas vezes de grandes famílias patriarcais, e a oferta de bens de consumo, encontrada nas cidades. Assim, o dono da venda procura seu sórdido lucro em meio a uma estrutura social ainda familiar; põe em contato os camponeses ao redor do fazendeiro com a oferta de bens de consumo, cuja forma elementar vem lá de longe, do centro do capitalismo. Entretanto, nem o dinheiro havia em montante suficiente para permitir ao vendeiro uma vida de lucros, tal qual um capitalista de origem, nem a força do dinheiro como meio universal de troca e medida dos valores estava socialmente assentada a ponto de monetarizar as relações entre homens e entre homens e coisas; essas lacunas que as deficiências da função-dinheiro – seja como entidade física existente em pouca quantidade, seja como estruturador cognitivo deficiente

dos indivíduos que, assim, não se tornavam perfeitos sujeitos monetários – eram preenchidas por outros requisitos individuais, como a esperteza, a bajulação, a sedução: “a astúcia e a malícia para criar e exaurir as oportunidades de formar pecúlio num meio em que o dinheiro era escasso” (idem, p. 77)².

Chegamos aqui a um ponto de tensão *fundamental* na sociedade brasileira: a forma especial como o dinheiro, e conseqüentemente toda a noção individual de valor e o raciocínio monetário, é significado numa estrutura em que convive o trabalho escravo com a produção para a exportação, para a qual estavam orientadas as grandes fazendas brasileiras já na plenitude do período colonial, nos séculos XVII e XVIII. Os latifúndios no Brasil colônia estavam submetidos a uma exigência demarcada pela força dos acordos coloniais e imposta pela metrópole: produzir excedente a ser comprado, a baixo preço, pelos importadores portugueses, interessados no produto primário tropical. Os senhores das fazendas brasileiras, por sua vez, vendiam o excedente para os mercadores vindos de Portugal, o que lhes rendia um pequeno *mas persistente* lucro. Embora o lucro proveniente da venda do excedente circulasse dentro da colônia, não se configuravam bases amplas para a oferta de bens de consumo capaz de absorver todo o dinheiro recebido pelos exportadores. Em síntese, os proprietários brasileiros constituíam potencialmente o rascunho de um mercado consumidor, sem que, no entanto, vissem ao seu alcance para onde destinar esse dinheiro, que, assim, vagava de mão em mão, sem poder de compra, já que pouco havia para comprar. E uso o advérbio “potencialmente” a fim de expressar um poder contido, porém não manifesto; se por um lado, a camada senhorial estava, em termos de montante econômico em reserva, preparada para o consumo, por outro, a inexistência de uma estrutura ofertante não permitia que o dinheiro se carregasse com as funções que dão a ele significado, segundo aprendemos com a Economia Política.

Na experiência do sujeito monetário capitalista, a vigência do dinheiro como intermediador das relações econômicas entre os indivíduos está justificada pela importância recíproca e impessoal que o dinheiro garante: tendo-o sob sua posse, ele dá acesso a um sem-número de bens, serviços e honrarias, não importa quem o possua; o indivíduo que sacrifica o prazer para empenhar-se em horas de traba-

² Semelhante à posição especialmente dialética do vendeiro é a do *comissário*, que emprestava dinheiro ao fazendeiro, sem que, no entanto, contasse com a garantia do lucro, fruto dos excedentes da fazenda, que futuramente lhe pagariam o crédito. “A figura do comissário, atrás delineada, constitui o elo de ligação entre os mercados mundiais e o produtor de café, intermediário que, de um lado, reuniu os recursos vindos do exterior e controlou a sua distribuição e que, de outro, organizou a comercialização do café nos moldes requeridos pela exportação. Aglutinando em torno de si os capitais estrangeiros e os gêneros nacionais, ele como que personificou, nas condições brasileiras, o nexo entre os países ‘coloniais’ americanos e a expansão do capitalismo. A rigor, a economia do café não escapa ao esquema geral que relaciona esses países ao desenvolvimento do sistema central” (idem, p. 172; sobre o comissário, ver ainda: p. 158-172).

lho será futuramente recompensado no momento do consumo, quando o sacrifício e o trabalho alheios serão colocados, agora, em favor do seu gozo. O dinheiro, desse modo, desempenha função como articulador de um sistema cosmicamente completo e lógico, em que representa um ponto de passagem para a obtenção de algo que se quer possuir, é gestor e regulador da economia de prazer.

O dinheiro em estado de vacância, como o experimentavam os viventes brasileiros do período colonial, fica destituído do seu poder agregador e integrador, como meio de acesso que interliga as pessoas umas às outras, dá lógica às hierarquias e aos ramos de trabalho e atua como instaurador de um novo significado à vida. (E faço essa conceitualização negativa – buscando compreender o dinheiro na história brasileira pelo que ele não é ou não significa – justamente na ansiedade de mimetizar essa identidade formada a partir do que falta, do ausente, do castrado.) A peça de dinheiro torna-se signo morto, mas eternamente quente: desencarna-se do sopro de vida que mantinha dentro dela a sua alma, garantindo, assim, a existência de algo mais do que a materialidade cotidiana, que transportaria o indivíduo monetário para um universo em que suas expectativas racionais e emocionais seriam retribuídas e ganhariam sentido humano; entretanto, preserva sua capacidade de atrair os interesses individuais, já que é símbolo, remoto e distante, de poder e posição hierárquica. O dinheiro, ao ter enfraquecida sua função de meio universal de troca, deixa de ser a expressão de um valor e de um trabalho morto, é o fim em si, redundante e lúdico; *é o sol que não se punha no império do escravismo periférico.*

Breve nota sobre o lado de fora 2

A funcionalização (ou desfuncionalização) do dinheiro serve de critério para Roberto Schwarz notar o “pulo do gato” em que se lançou Machado de Assis, transpondo muros antes respeitados pelo romance urbano brasileiro, em especial pelo *Senhora* de José de Alencar (SCHWARZ, 2000b). Lá fora, de onde escreve Balzac, referência do romance alencarino, se, por um lado, o dinheiro cumpre seu papel como mediador das relações entre pessoas e coisas ou pessoas e pessoas, por outro, a intensificação do poder de troca e de consumo do dinheiro leva a outras contradições. Uma vez estabelecido como meio universal de troca, a intrusão do dinheiro nas relações humanas não fica livre de estetizações: como mediador-mor da vida na cidade, o dinheiro estiliza-se e reivindica sua alforria frente à funcionalidade restrita que antes lhe cabia, torna-se dono de si mesmo, instaurador de formas de vida e alvo de toda a atenção humana. O avaro Rastignac, personagem que circula entre as vielas escombrosas descritas por Balzac, mede em dinheiro não somente o valor das coisas, mas o esforço que despende com os colegas de faculdade e as meninas que corteja, assim como o pai Goriot atesta

sua submissão às filhas deixando-as falirem-no.

Longe de entender a avareza como má índole do gênio humano das personagens encantadas com o poder do níquel e dispostas a tudo, é na própria significação do dinheiro como instrumento social que a contradição deve ser encontrada. De mediador na relação de permuta entre duas mercadorias, que Marx representou pelo esquema M – D – M, o dinheiro alça-se como finalidade do empenho humano e motivador das forças subjetivas, convertendo o circuito anterior à forma transtornada D – M – D. De significante do valor das coisas, o dinheiro passa a valor-em-si; ao invés de obedecer à sua função de escala comparativa para o valor-de-troca das mercadorias e das pessoas, acontece o inverso: como numa bruxaria, as pessoas e as coisas são transfiguradas em signos que expressam o valor do dinheiro.

Em ensaio de 1890, “Psicologia do dinheiro”, decorrente de aula ministrada um ano antes, sobre o movimento que transforma o dinheiro de meio em fim, recentemente publicado em português, Georg Simmel comenta:

Se no tráfico monetário uma pessoa tem exatamente o mesmo valor que outra deve-se exclusivamente ao facto de nenhuma das duas, mas tão-só o dinheiro, tem valor. Por isso, é de todo correcto afirmar que, em questões monetárias, cessa a amabilidade: o dinheiro é o objetivo absoluto, em que todo elemento pessoal acaba (SIMMEL, 2009, p. 34).

O dinheiro capitalista é *inodoro*, porque suas peças são mantidas intactas e alheias à mundaneidade ao redor que tudo rói e consome, uma vez que as peças de moedas e notas buscam tão-só sua reprodução, pervertendo o movimento natural que corre rumo à morte e ao fim. É *indiferente*, pois o objeto comprado é vão, interessando antes o gesto da compra. É *anti-histórico*, pois descreve uma narrativa cujo ponto final é essencialmente idêntico ao ponto de partida: a posse do dinheiro, variando apenas sua quantidade.

Roberto Schwarz identifica os personagens centrais do romance *Senhora*, publicado em 1875, como habitantes de um mundo em que o dinheiro tomou posse das relações humanas, dos critérios da escolha no amor e nos afetos, tal como descrito nos parágrafos anteriores. Restaram aos personagens periféricos, porém, à distância desse mundo monetarizado, a eleição de outros sentidos na costura da vida afetiva, tendo o favor como principal mediador das relações hierárquicas (SCHWARZ, 2000b, p. 50). Caberia a Machado de Assis a sacada de que, ali, a periferia sobressaía ao centro, e fazer desses personagens descapitalizados o tutano de suas narrativas, mais afins à realidade social brasileira, enquanto os protagonistas de Alencar se prestavam mais à realidade monetarizada de uma Europa.

Esclareçamos o passo galgado nesta “Breve nota”: aceitamos que a escassez

de objetos de consumo no Brasil colonial fissurava o fluxo lógico do processo de troca mediada pelo dinheiro, donde emerge a contradição que o fetichiza enquanto expressão do poder social de quem o possui; entretanto, ao indicar a origem desta contradição, instaurada que está na singularidade da condição periférica brasileira, que perversamente alia escravidão à produção para a exportação, corremos o risco de sugerir que qualquer contradição da função dinheiro no capitalismo estaria restrita à periferia; embora não seja empreitada deste artigo discutir a perversidade capitalista nos países de centro, com os exemplos de Balzac e Simmel alçamos a conclusão de que um processo combinado de contradição gira suas engrenagens mesmo onde não falta o que consumir, como na Paris oitocentista e na Berlim que cruza do século XIX ao XX.

Diante dessa desigualdade combinada entre lá e cá, resta-me a suspeita: não seria a condição periférica um painel privilegiado no entendimento da contradição capitalista, uma vez que parece trazer já na terra a larva que depois pousaria cinzenta na Europa oitocentista? Somos periferia do capitalismo, mas centro da contradição? Talvez, então, valesse inverter o fluxo originário que nos informa os conceitos sociológicos, pois quem chega tarde ao banquete do fetichismo não foram senão os personagens de Balzac?

As fazendas na América do Norte, submetidas a um controle metropolitano muito mais frouxo e menos sistemático do que aquele que cá mantinham os portugueses e intensificando a troca de mercadorias entre si, rapidamente se transformaram em empresas que visavam potencializar a produtividade, o que implicava pontuais inclusões do escravo no sistema de benefícios. As colônias do Norte instituíram a participação de negros nos lucros; a compra da alforria funcionava como um privilégio obtido pelos escravos que, por meio do trabalho e da capacidade em calcular custos e inflar seus ganhos, conquistavam a alforria e a participação na vida de consumo e produção – como trabalhador livre ou mesmo proprietário (WILLIAMS, 1944). No Brasil, por outro lado, o sacrifício do trabalho não formava para o escravo qualquer sentido mais profundo do que o imediato cumprimento de um mando, imposto à base da força. Nem a perspectiva do benefício futuro, nem a adoração tradicionalista ao amo motivavam o negro a trabalhar e a viver com algum entusiasmo seu estado atual de cativo. Apenas a quebra da ordem seria o único caminho, instável e incerto, de significar a existência do homem negro. A fuga ou a busca pela simpatia do senhor eram as formas com que a condição de escravo era superada, no caso da fuga, ou brevemente relativizada, no caso do estreitamento de intimidades com os brancos proprietários. Sobre a fuga, Fernando Henrique Cardoso escreveu:

O escravo, entretanto, não encontrava no cumprimento das normas

impostas a esperança de liberdade. Por esse motivo, não era movido, em tese, por qualquer incentivo suficientemente forte por si mesmo para mantê-lo na conformidade com as regras impostas. Ao contrário, só pela negação total da situação em que se via envolvido, através da fuga, poderia encontrar a liberdade (CARDOSO, 2003, p. 173-174).

Os mercadores portugueses desenvolveram um conhecido sistema para que o lucro dos fazendeiros brasileiros retornasse às suas mãos, um canal por onde o dinheiro excedente na colônia fosse todo escoado pelo Atlântico de volta a Portugal e que, assim, justificasse o emprego da mão de obra escrava na colônia como forma de gerar pecúnia em benefício da metrópole. Havia um único bem de consumo que os proprietários brasileiros tinham ao alcance para exercer o ato da compra como legítimos consumidores e assim darem rumo ao dinheiro excedente que lhes mofava nas mãos: os negros, vindos da África e traficados pelos mercadores portugueses. Era na compra do escravo que o dinheiro aportado no Brasil pelas exportações tornava-se um meio de troca capaz de dar ao indivíduo-fazendeiro acesso a um bem útil e valorizado; no comércio negreiro o dinheiro efetivamente carregava-se dos significados capitalistas que a ele atribuiu a Economia Política, como representante quantitativo de poder de compra, instância numérica em que se calcula o montante de uma riqueza.

Para efeito de mercado interno brasileiro, constitui-se um processo circular: a escravidão é a reprodução, a garantia e o sustento da própria escravidão; negros eram geradores de uma riqueza empregada na compra de outros negros; *mais-escravos*. Assim, redundantemente, o escravo representava, para o proprietário, um meio para a aquisição de mais escravos, enquanto, para o escravo, ele trabalhava a fim de esvaziar as choupanas africanas e trazer novos conterrâneos seus para as fazendas brasileiras. Senhor e escravo empenhavam-se duro na manutenção de um sistema fechado e duplamente transtornado pela neurose capitalista: não bastasse o dinheiro transformar-se num fim morto e sem continuidade, como único representante pervertido dos significados a que ele não conduz, o escravo passa a ser a nova forma representante do dinheiro, o signo por excelência da experiência histórica brasileira. Nesse sentido, o escravo não era exatamente uma *coisa*, conforme tanto insiste a nossa historiografia, mas *coisa-em-sí*, deslocada do mundo das outras *coisas*, um *totem* quantitativo que expressava a riqueza de quem o tivesse. “*À característica fundamental da produção capitalista de ‘produção pela produção’, imposta pela dinâmica da acumulação do capital, substitui-se no regime escravocrata a ‘produção pela escravidão’, ou a ‘produção da escravidão’ como uma norma duplamente irracional*” (idem, p. 220).

O autor refere-se ao escravo como “instrumento”, mas cuja única “instrução” seria a de objetivar a posse: “*O escravo transformava-se num instrumento cuja pre-*

sença era sentida e desejada na medida em que significava a objetivação de um valor fundamental dessa sociedade: a posse do instrumento de trabalho, a materialização da fortuna” (idem, p. 178). O escravo era signo que traduzia, antes de mais nada, o poderio econômico do proprietário. Um signo-fetichismo, frente ao qual o uso prático e utilitário sobrava para segunda importância; a posse servia, primeiramente, à pura manifestação da posse em si, e o caráter de posse devia ser reafirmado pelo arbítrio do senhor sobre o escravo, o direito de fazer com ele o que quisesse. Tanto é, que a violência que marca a relação branco-negro no escravismo brasileiro não é aquela definida pelo castigo corretivo, com o fim claro de manter o negro quieto e empenhado no trabalho, mas, sim, é a crueldade dos melindres dos senhores e das senhoras que fustigavam o negro ao sabor dos caprichos seus, sem maiores propósitos além da satisfação desse prazer sádico que reificava sua condição de proprietário e superior, de modo que a ideia de *castigo* funcionava antes como justificativa moral do que como motivação e regulador dessa violência.

Na sociedade escravocrata brasileira não houve tendência a se prescreverem situações para as quais a violência física seria a solução necessária; houve, sim, um único fato essencial e profundamente violento, o da submissão de um ser humano ao gosto e à vontade gratuita de outro, vontade esta que, na falta de fins práticos e racionais, descambava frequentemente em atos ricos em malvadeza, em que o senhor via no escravo, e mais frequentemente na escrava, uma possibilidade de dar lastro às suas mais impensáveis fantasias sexuais e de sadismo humano.

Falta aos senhores um suporte lógico que dê norteamento à administração da fazenda e à exploração do trabalho escravo, o que na lógica capitalista é cumprido pelo ideal da produtividade e da elevação da taxa de mais-valia relativa. Fernando Henrique e Roberto Schwarz circundam este mesmo problema, de modo que o segundo o sintetiza fazendo referência ao primeiro:

Comentando o que vira numa fazenda [brasileira], um viajante escreve: ‘não há especialização do trabalho, porque se procura economizar a mão-de-obra’. Ao citar a passagem F. H. Cardoso observa que ‘economia’ não se destina aqui, pelo contexto, a fazer o trabalho num mínimo de tempo, mas num máximo. É preciso espichá-lo, a fim de encher e disciplinar o dia do escravo (SCHWARZ, 2000, p. 14).

A vida no Brasil colonial é sentida tanto pelo senhor como pelo escravo a partir dos estímulos da ausência³, a falta de um princípio que arremate as relações

³ Embora esse sentimento de falta coexista no senhor e no escravo, vale notar que a atenção de Fernando Henrique concentra-se especialmente nas consequências dessa ausência para a condição do senhor. É ele o protagonista de *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*. A violência é entendida pelo autor como decorrência, antes de mais nada, da supressão de uma racionalidade gestora – que poderia ser inclusive a razão produtora da mais-valia relativa. Desse modo, a fissura que violenta a sociedade brasileira está no alto de nosso “trapézio”. Se alguma potência transformadora havia, embora nunca manifesta, ela seria sem dúvida encontrada na camada

econômicas e integre as expectativas humanas em alguma cosmologia completa e satisfatória; há algo a fazer a fim de preencher um espaço deixado vazio pela perversão controversa do modo de produção. A incompletude é o sentimento ambíguo de *não ter algo essencial* ou *não ser parte do todo* ao mesmo tempo em que é a consciência do *poder ter algo mais* ou *ser em si mesmo o todo*. O sentimento de falta é par, antagônico e coexistente, da consciência de possibilidades, a percepção de que o ser não está necessariamente atrelado ao curso histórico já previamente conhecido, de que está fora de um suposto sistema coordenador que lhe reserva um papel coadjuvante e subordinado na lógica global.

Fernando Henrique cita um código criminal que definia limites para a violência com a qual podiam ser fustigados os escravos, interpretando-o como demonstração de um reconhecimento parcial da humanidade do escravo (2003, p. 194 e 195 e nota 45 referente à p. 180). O que fica claro, porém, é que a restrição legal visava a conservar o escravo, preservá-lo da morte, o que seria economicamente negativo; partindo disso, é dedutivo que a violência exercida sobre ele pelos senhores não empregava métodos racionais com relação a fins, já que não raro invalidavam o negro para o trabalho ou até mesmo matavam-no; a violência ao negro resultava muitas vezes num atentado ao lucro do próprio branco proprietário que o violentou. O castigo não cumpria papel na engrenagem do lucro, ao contrário, muitas vezes era prática prejudicial à produção de excedentes na fazenda. As fustigações morais, físicas e sexuais ao escravo eram artifício para deixar claro quem mandava e quem obedecia. E na economia de prazeres, o desejo de mandar preenchia um espaço deixado vazio pela descontinuidade do fluxo produtivo, entre produção e consumo. O ato da crueldade provinha da euforia de se saber dono de outro ser humano, podendo subjugar-lo sob seu total arbítrio, livre até da necessidade de fazer com ele um bom uso de acordo com alguma orientação prática. Nesta linha, podemos inclusive compreender as conotações que atualmente dão sentido polissêmico à palavra “escravo”, expressão abundante na vida sexual moderna brasileira (e certamente não só), ouvida e sussurrada dos clubes de sadomasoquismo à cama de motel, em que lançamos mão de tal termo – com suas variantes e seus diminutivos adocicadores, “servo”, “empregadinha”, “escravinha”, “escravinho” – como o prazeroso insulto que durante o ato sexual teatraliza uma relação de posse e dominação de um dos amantes sobre o outro. A palavra “escravo”, finalmente, supõe uma ambiguidade, tanto no uso presente (teatralizador), como no passado (efetivo): dirige-se a um ser paradoxalmente caracterizado como coisa e pessoa ao mesmo tempo; melhor dizendo, é uma pessoa

senhoril. Maria Sylvania, por sua vez, percebe a contradição existente nas camadas populares: o trabalho escravo excluía do sistema da ordem o homem livre e sem posse; note que, aqui, a condição do proprietário é secundária, de modo que toda transformação possível só poderia acontecer de baixo para cima.

que, ao ser rebaixada a uma condição análoga à de uma coisa, encontra uma nova essência humana, sintética e controversa. Se nos aproximarmos um pouco, por mais terrível que este exercício possa parecer, da lógica de um sádico, é fácil constatar que não tem “graça” subjugar aquilo que já é, por alguma definição anterior e natural, completamente subjogado a ponto de anular-se como ser; não existe sadismo sem sentimento de alteridade⁴.

Donde, a interação sexualizada e violenta entre o senhor e o escravo sintetiza o paradoxo fundamental da sociedade escravista brasileira, que consiste em fazer de um ser humano signo a ser disputado como totem de poder, entretanto desprovido de sentidos completos que lhe prescrevam um destino exato.

As relações sexuais entre senhores e escravas, apesar do caráter de pura concupiscência, desencadeavam processos de interação social que escavavam inteiramente do jogo de expectativas sociais que definiam o comportamento de senhores e escravos (idem, p. 310).

Isso evidencia, amplamente, as inconsistências do sistema de castas brasileiro que, ao mesmo tempo que se criou para garantir a reificação do escravo, requerida pela produção econômica escravista, não se organizou a partir de valores culturais capazes de negar toda e qualquer qualidade humana do escravo. A literatura da segunda metade do século [XIX] é rica de textos que mostram, exatamente, o oposto: há como que uma redescoberta do homem no escravo. A ênfase posta pelos textos no carinho das mucamas, na fidelidade dos negros velhos, no sofrimento da mãe-escrava, na dedicação e amor pelo senhor etc., possui uma ambiguidade que é significativa. Exaltando as qualidades de apego ou de submissão aos brancos, textos deste tipo como que preparam a imagem do negro livre desejada pelos senhores, mas, ao mesmo tempo, obrigam a uma revisão da representação social do negro, descobrindo no escravo a pessoa humana (idem, p. 311)⁵.

⁴ Afirmação que pode ser defendida e construída inclusive em sentido psicanalítico. Vladimir Safatle interpreta o fetichismo como o desejo pela transformação do outro em objeto de desejo, e não simplesmente no desejo pelo outro na forma acabada de objeto de desejo. Isto é, o fetichista é apaixonado pelo processo transformador, pelo ato dinâmico da objetificação, de modo que a consideração do outro como sujeito é um ponto de partida obrigatório, sem o qual ter-se-ia somente um objeto, e não um sujeito objetificado. *“O sádico goza desse processo temporal, desse movimento de passagem do sujeito no objeto, e não apenas do outro totalmente reduzido à condição de objeto. Essa distinção é importante por nos lembrar como a perversão é uma espécie de intersubjetividade posta que é, ao mesmo tempo, intersubjetividade negada. (...) Nesse sentido, não é totalmente correto dizer que o perverso exclui o reconhecimento do desejo do outro. O que nos abre à questão de saber qual seria então o fundamento de uma crítica psicanalítica à perversão”* (SAFATLE, 2010, p. 80).

⁵ Ainda Vladimir Safatle, nosso interlocutor na crítica de viés psicanalítico. Em *Cinismo e falência da crítica* o autor analisa esse “redescobrir da pessoa humana no escravo”. *“Nessa chave interpretativa, o que é humilhado no masoquismo pela figura feminina é aquilo que, no sujeito, moldou-se à semelhança da identificação paterna, é aquilo que, no sujeito, assemelha-se à imagem desse pai em ‘crise de investidura’. Ou seja, ao invés da repressão do supereu paterno como resultado da internalização da identificação paterna, teríamos, no masoquismo, a sua destruição. Ao insistir na recorrência do tema ‘você não é um homem, eu transformo você em um’ que sai da boca das dominadoras dos romances de Sacher-Masoch, Deleuze lembra que ‘ser um homem’, aqui, ‘não significa em absoluto fazer como o pai, nem ocupar o seu lugar. É, ao contrário, suprimir seu lugar e a semelhança com ele a fim de permitir o nascimento de um novo homem”* (SAFATLE, 2008, p. 163). Entretanto, o escravo de que falam Deleuze e Safatle é uma figura parodística, cuja situação é sem dúvida distinta da bárbara condição dos escravos por imposição da Lei social, de que falamos ao longo do ensaio e que é objeto do argumento de Fernando Henrique. Um é tornado escravo na experiência lúdica de um teatro pactuado, com espaço e tempo circunscritos, outro é

O espetáculo da submissão é o sol que nunca se põs nas redondezas do capitalismo periférico. A interação senhor-escravo, dentro da qual a violência espúria funcionava como realizador subjetivo dos indivíduos, sendo ela mesma a esfera essencial onde se desenvolve e significa a relação econômica entre esses sujeitos, é capaz de dar ao escravo uma parcial consciência – senão de classe – de si, como indivíduo e subjetividade ativa que, embora em desfavorecimento, seja chamado a participar do jogo de sedução e violência, que distribui o *casting* entre os atores sociais, dando ao escravo o papel de propriedade e ao senhor o papel de proprietário. Desse modo, ao passarem por experimentações sexuais e físicas, vividas como reguladoras de sua condição de classe, os escravos tocavam, no cotidiano dessas experiências, a totalidade social em seu cerne, experimentavam a vida nos trópicos justamente naquele ponto para onde toda ela convergia e formava sentido. As relações de sexualidade, por mais imbuídas de violência que estivessem, reafirmavam concretamente dia a dia o jogo de papéis que a economia fixava, cultivando, assim, a germinação de experiências conscientes e conscientizadoras; era entre a cama da mucama e o matagal atrás da senzala que as condições humanas de cada sujeito em interação eram percebidas como desenvolvuras de uma totalidade social que impunha à força a inferiorização do negro (sobre a consciência de classe do escravo: *idem*, p. 168-170).

A expressão da condição social do escravo por meio da submissão à sexualidade inclinada à violência e desenrolada num espaço individualizado dificulta, porém, a formação de uma consciência política. No Brasil escravista, a noção de coletividade é atingida somente por meio da experimentação de situações concretas e cotidianas, ligadas à instância do indivíduo, dentro das quais o outro é concebido como par no jogo de sedução ou na violência imposta. A consciência de grupo, como abstração e destino comum, parece faltar ao negro e ao branco. A totalidade social a que o escravo e o senhor têm acesso perceptivo pela via da interação libidinosa e hostil exclui a operação cognitiva que compõe um tecido social a partir da abstração das solidariedades humanas. (Como já foi dito atrás sobre a ordem que, no contexto brasileiro, implica e invoca a desordem, de modo análogo a *totalidade* contém a *essência da falta* e, assim, não supõe *completude*.) Qualquer forma de ação mais diretamente relacionada à totalidade de classe, como coletivo abstrato – isto é, refiro-me à ação efetivamente política, em que os grupos se coordenam formal e explicitamente na defesa de interesses próprios –, fica escamoteada da ordem daquilo que dá sentido à vida. Não se forma, assim, a noção individual de esfera pública, a dividir interesses e compromissos humanos com a esfera privada. Quando um ser humano

escravo involuntário, cuja submissão é imposta através de coação, de forma ininterrupta, que incide sobre todas as instâncias da vida e modela todas as relações intersubjetivas experimentadas pelo indivíduo escravizado. Apesar das diferenças, qual não é a potência da paródia e do teatro em lançar luz sobre a vida concreta para esclarecer os paroxismos da violência social?

se torna propriedade de outro, isto é, um homem e uma mulher são alçados ao caráter de instância privada, todo o sentido da ação humana é incapaz de diferenciar o trabalho e a vida pessoal, desconhece o público, apenas reifica o privado. A experiência social era de qualidade distinta daquela que incita e alça ações de organização política e de classe. Toda a liberação dava-se através de formas discretas e instáveis, no balanceio ambíguo de sujeitos e intenções, em que somente a vivência concreta de uma experiência deixava ver possíveis significados contraditórios e, alguma vez, sutilmente liberalizantes. A ambiguidade da situação colonial consiste em sintetizar em experiências concretas um espírito de autonomia subjetiva ao mesmo tempo em que as condições objetivas materializavam-se opressivas nos grilhões forjados. O escravo aprendeu talentosamente, numa poesia rara das formas sociais, a renegar com o espírito revoltado no mesmo gesto em que a boca emitia o som da palavra que obedecia.

Referências bibliográficas

CANDIDO, A. (1970). "Dialética da malandragem". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 8.

CARDOSO, F. H. (2003). *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FRANCO, M. S. C. (1974). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, Ática.

SAFATLE, V. (2010). *Fetichismo. Colonizar o outro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

____ (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo, Boitempo.

SCHWARZ, R. (2000). "As ideias fora do lugar". In: *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo, Duas Cidades/ Editora 34.

____ (2000). "A importação do romance e suas contradições em Alencar". In: *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34.

SIMMEL, G. (2009). "Psicologia do dinheiro". In: *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Lisboa, Texto & Grafia.

WEBER, M. (1999). "Comunidade de vizinhança, comunidade econômica e comuna". In: *Economia e sociedade*. Brasília, UnB; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São

Paulo, v. 1.

WILLIAMS, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. North Carolina, The University of North Carolina Press. Disponível em: <http://archive.org/details/capitalismandsla033027mbp>. Acesso em: 17/11/2014.

Recebido em dezembro/2012

Aprovado em novembro/2014

Transcendência e Mundanidade: o processo de construção da pessoa na Igreja Adventista do Sétimo Dia

Allan Wine Santos Barbosa*

Resumo: Este artigo tem como objetivo realizar uma discussão sobre a forma pela qual a Igreja Adventista do Sétimo Dia articula o processo de construção da pessoa ante a noção de salvação. Argumento que tal processo está relacionado à busca pela superação de uma disjunção entre dois domínios ontológicos opostos, o transcendente e o mundano, cujo operador máximo é o pecado. Através da exposição de duas noções da teologia adventista – *reavivamento* e *reforma* –, busco aqui demonstrar a especificidade do credo adventista em associar a salvação a uma escatologia voltada para a restauração da unidade entre o transcendente e o mundano. Essas discussões são então utilizadas para refletir sobre a pertinência dos dualismos corpo/alma e transcendente/mundano no adventismo e na antropologia do cristianismo em geral, buscando, a partir das críticas de Fenella Cannell e Joel Robbins, uma abordagem que dê espaço a diferentes mobilizações ou ordenações desses conceitos.

Palavras-chave: Cristianismo, dualidade, pessoa, religião, salvação.

A discussão sobre a noção de pessoa é um dos temas mais clássicos na tradição antropológica e, embora muito debatida desde a conferência inaugural de Marcel Mauss (2004), ainda permanece como uma temática frutífera para a reflexão sobre inúmeras questões de interesse para a disciplina. A religião, em especial o cristianismo, figurou desde o início como um campo fecundo para tais estudos, seja numa tradição que vai de Mauss a Louis Dumont enfocando o processo histórico de formação da ideologia individualista ocidental, ou nos diversos estudos que surgiram a partir das discussões genealógicas de Michel Foucault sobre o sujeito, a moral e as técnicas de si, para citar duas linhas de pensamento mais conhecidas. Ao mesmo tempo, a ideia de salvação também se mostrou uma categoria central para os estudos antropológicos sobre o cristianismo, em grande medida por ser um elemento de importância teológica que articula valores, influencia dilemas morais, propõe um ideal de ação e carrega em si um poder de moldar discursos, comportamentos, corpos e cosmovisões. A noção de pessoa não é exceção à influência soteriológica, sendo também articulada em relação ao que se toma como o ideal do justo, do salvo, ou em contraposição à imagem do ímpio, do impuro e do condenado. A variação desses processos, imagens e ideais nas diferentes correntes e denominações cristãs é consideravelmente grande e um dos desafios da antropologia do cristianismo é apreender tais aspectos visando comparações e um melhor entendimento das articulações entre esses componentes nas vidas das pessoas.

Nesse sentido, o que desejo realizar aqui é uma discussão sobre a forma pela qual essas temáticas aparecem na Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), uma de-

* Graduando em Ciências Sociais – UFSCar

nominação protestante histórica que, embora pouco explorada por estudos antropológicos, oferece um material interessante para o debate sobre a noção de pessoa. A linha condutora da discussão é o processo pelo qual uma pessoa pode alcançar a salvação, o qual pode estudar e apreender durante aproximadamente um ano e meio de trabalho de campo realizado na IASD central de São Carlos-SP. À primeira vista esta pode parecer uma questão de interesse acima de tudo teológico, mas sua resolução no caso adventista envolve, ou melhor, se centra numa série de processos nos quais o indivíduo se constrói como um sujeito capaz de integrar elementos mundanos e transcendentos, o que coloca em discussão o lugar das oposições dualistas nos estudos sobre o cristianismo. Demonstrarei como esses processos se desenrolam no sentido de produzir um tipo específico de corpo e alma, e que tudo isso envolve alguns dos aspectos doutrinários pelos quais os adventistas são mais conhecidos pelas pessoas “de fora” da igreja, como a guarda do sábado, a preocupação com a saúde e alimentação, a interação entre ciência e religião e a crença na segunda vinda de Jesus Cristo ao mundo (SCHUNEMANN, 2009, p.75). Por fim, essa descrição é colocada frente às recentes críticas à antropologia do cristianismo, em especial com relação a ênfase na qual o pensamento antropológico depositou nos dualismos do tipo corpo/alma e mundano/transcendente, visando demonstrar que tais noções podem se organizar de outras maneiras e estabelecer diferentes relações entre si em contextos particulares.

Subjetividade e Interioridade

A IASD é uma denominação protestante cuja origem está intimamente ligada ao movimento milerita americano. O fundador do milerismo, William (ou Guilherme) Miller (1782-1849), foi um membro da Igreja Batista que, através de uma interpretação particular do livro de Daniel, previu a volta de Cristo para a Terra no ano de 1844. Essa previsão propagou-se pela zona rural dos Estados Unidos, reunindo em torno de Miller milhares de seguidores que tomaram sua interpretação das Escrituras como verdadeira. Entretanto, 1844 passou sem que a profecia se concretizasse, acontecimento que ficou conhecido pelos fiéis como o *grande desapontamento*, dissipando os seguidores do movimento de volta a suas antigas igrejas (MAXWELL, 1982). Apesar da fragmentação do milerismo, alguns membros do movimento consideraram que os cálculos de Miller estavam biblicamente corretos, mas que seu erro residia no tipo de evento que teria ocorrido em 1844. Esses fiéis concluíram a partir de novas interpretações bíblicas que o que se iniciara na data citada era o início da obra de Cristo no Santuário Celestial, isto é, a atuação de Jesus como um “advogado” da humanidade perante Deus para salvar aqueles que nele creem como

seu salvador (doutrina que futuramente se desenvolveria na IASD como a ideia de *juízo investigativo*, que será explorada mais à frente), e não seu retorno ao mundo (DICK, 1976). Este último acontecimento estaria bastante próximo, mas não caberia ao homem prevê-lo. A partir dessas constatações, quatro adeptos ao milerismo, Ellen e Tiago White, Joseph Bates e John Andrews, fundaram a IASD como uma igreja baseada nessa ordem simultaneamente cosmológica e cronológica cuja missão seria construir uma congregação que se prepararia para o dia do *Advento* através da observância estrita das leis bíblicas.

Dado o plano de fundo da formação histórica do adventismo, surgindo a partir de igrejas protestantes tradicionais, a IASD deposita grande ênfase no aspecto interiorizado da pessoa cristã, condizendo com um modelo individualista pós-Reforma Protestante. Mauss já percebia que o desenvolvimento da noção ocidental de pessoa estava ligado, entre outros fatores, a um entendimento unitário dessa categoria. Em outras palavras, o cristianismo realiza um movimento centrípeto na noção de pessoa ao mesmo tempo em que fornece a esta uma base metafísica (MAUSS, 2004, p. 392-393). Isso é intensificado no protestantismo, como as discussões de Weber demonstram. O pensamento protestante opera uma intensa internalização da subjetividade, deslocando a relação pessoa-Igreja-Deus para um relacionamento pessoal entre o indivíduo e a divindade localizado na consciência do primeiro (WEBER, 2004), tornado seu próprio sacerdote:

Não se pode exagerar a importância dos movimentos sectários, durante os séculos XVII e XVIII, sobre a formação do pensamento político e filosófico. Neles é que se colocaram as questões da liberdade individual, da consciência individual, do direito de comunicar-se diretamente com Deus, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter um Deus interior. As noções dos irmãos Morávios, dos puritanos, dos wesleyanos, dos pietistas, formam a base sobre a qual se estabelece a noção: pessoa = o Eu; o Eu = a consciência – que é sua categoria primordial. (MAUSS, 2004, p. 395).

Essa rápida referência ao processo de internalização da relação com a divindade é pertinente por ser o fundo no qual o fiel adventista opera sua construção. É marcante o fato de que diversos adventistas, perguntados sobre o aspecto central da doutrina adventista, respondam que tal aspecto é justamente a relação pessoal com Deus. Parto, então, dessa noção de pessoa cristã para especificar os desenvolvimentos operados pela doutrina adventista sobre essas concepções, ressaltando as especificidades da IASD e a integração da noção de pessoa com a de salvação².

² Utilizo a noção de salvação neste trabalho como uma espécie de repertório discursivo que expõe, através de tipos ideais, diversos aspectos que marcam as práticas e valores dos fiéis. Em outras palavras, além de ser um elemento cosmológico central, a ideia de salvação é também um mobilizador de imagens sobre o que é um cristão autêntico, o que é um mundo sem pecado e sobre as origens dos problemas e dilemas causados pela natureza

Desejo ressaltar com isso que os esforços de aprendizado, os dilemas morais e a observância dos valores bíblicos são elementos da vivência adventista que devem ser concebidos como pertinentes a uma relação sujeito-divindade. Isto é, existe um diálogo (o termo é frequentemente utilizado pelos fiéis) interior que se coloca como o mais importante espaço de interação com o sagrado, prescindindo em grande medida de ritos e mediações. As leituras da escola sabatina, os sermões do pastor, as narrativas exemplares e testemunhos de outros fiéis são sim importantes componentes de uma vivência e construção de um “eu” adventista, mas cujo lócus privilegiado é sempre a consciência individual. O trabalho do fazer-se elegível à salvação é, como costuma aparecer nos sermões e lições, um trabalho que diz respeito ao indivíduo em sua própria relação pessoal com Deus. Isso tem grandes implicações nos processos de construção da pessoa, especialmente no que diz respeito à separação de papéis entre indivíduo e divindade na busca pela salvação.

Reavivamento: ciência e religião na construção do espírito

A construção da pessoa pode ser sintetizada em dois processos de grande importância para a teologia adventista: *reavivamento* e *reforma*. Minha proposta é interpretar essas duas noções nativas como processos exemplares da “construção” de uma alma e um corpo adventistas. O termo construção traz alguns problemas nesse caso, dado que os fiéis utilizam muito mais uma linguagem da transformação, da passagem, de um ambiente marcadamente pecador e que praticamente anula a possibilidade de salvação – o “mundo” – para um ambiente de exposição às verdades bíblicas e ao aprendizado necessário para que o indivíduo aceite a graça oferecida por Cristo. Ou seja, muito mais que construir uma pessoa, trata-se aqui de modificar ou recuperar uma “pessoalidade” (no sentido do termo em inglês, *personhood*) que está imersa no pecado do mundo desde Adão e Eva. Todos esses processos visam, portanto recuperar uma natureza perdida. Voltarei a essa questão.

Tal como a noção de construção, também há certo risco em fazer uma separação entre corpo e alma no que diz respeito à pessoa adventista, pois também essa separação é fruto da natureza caída do mundo. A hierarquização de um domínio espiritual e transcendente em detrimento do material e mundano não está presente na Criação, apenas aparecendo devido à mudança da natureza humana causada por Satanás. Isso tudo se tornará mais claro à medida que forem expostos os processos que concernem à salvação no adventismo. O que deve ser esclarecido aqui é que tal separação entre corpo e alma é mais um recurso metodológico (inclusive na própria teologia adventista) do que um aspecto ontológico. Dito isto, é possível então definir a noção de *reavivamento* para os fiéis e demonstrar como ela engendra os processos

pecadora do homem.

de mudança espiritual realizada pela pessoa sobre si mesma.

Reavivamento nada mais é do que atitude da pessoa em aceitar a agência do Espírito Santo sobre si própria. Partindo de uma noção do “Eu” carregada de subjetividade e centrada na contemplação individual³, a cosmologia adventista opera com uma noção de graça divina que se traduz na constante disponibilidade do Espírito Santo em auxiliar e habitar a pessoa, requerendo apenas a livre escolha desta para tal. Esse é, no adventismo, o principal ato individual em direção a salvação, o restante cabendo muito mais à divindade do que ao indivíduo. Entretanto, a aceitação não é uma atitude simples, demandando conhecimento e crença na Verdade. Dessa forma, uma reflexão sobre o *reavivamento*, sobre a transformação do espírito da pessoa, envolve uma reflexão sobre a crença e a forma pela qual o adventismo articula o conhecimento. Schunemann (2009, p. 71) argumenta que o sistema pedagógico adventista, utilizado tanto nas lições e sermões dos cultos quanto nos próprios colégios denominacionais, baseia-se numa “integração fé-ensino, na qual os conteúdos - em especial de Ciências Naturais e Humanas - são reelaborados a partir da doutrina adventista”. Grande parte dessa filosofia da educação deriva dos escritos de Ellen White, profetisa do adventismo cujas obras definiram boa parte da doutrina, que enfatizam a relação entre educação e salvação como o cerne do aprendizado:

[A] experiência educacional não se limita à contribuição para essa vida, mas envolve o conceito de uma preparação para a eternidade. Assim, os objetivos educacionais estão relacionados intimamente com a experiência da salvação: “No mais alto sentido, a obra da educação e da redenção são uma.” (WHITE 1977: 30). (...) A função da educação é a salvação eterna. O educando precisa aceitar Jesus Cristo como salvador pessoal e estar preparado para sua breve volta. Portanto, o processo educacional tem como alvo principal levar o educando a se tornar um discípulo de Cristo, que significa se reconhecer como um pecador que necessita da salvação provida por ele através da morte na cruz. Se o educando não experimentar o “novo nascimento”, a educação fracassou. (SCHUNEMANN, 2009, p. 80).

Somado a isso encontra-se também uma concepção do próprio conhecimento que está intimamente ligada ao conteúdo bíblico. Nas palavras de Keller (2006, p. 283), “biblical knowledge is not understood to be isolated. On the contrary, it is closely connected to other sources of knowledge, in particular scientific knowledge”. Presente nesse esquema está uma hierarquização do saber, a ciência estando sempre subordinada a uma fonte última do conhecimento, a Bíblia. Isso não significa que os adventistas simplesmente recusem o conhecimento científico, mas que esses conhecimentos sejam integrados num quadro de significação baseado nas verda-

³ Os fiéis chegam a até mesmo mobilizar as obras de Lutero como sustentação teórica para a concepção do ser individual como subjetividade interiorizada cujo grande objetivo é desenvolver em sua consciência o diálogo e a presença da divindade. Tais aspectos aparecem com relevância nas obras de Weber (2004) e Dumont (1993).

des bíblicas. Por exemplo, a teoria da evolução é encarada como um equívoco por contradizer o livro de Gênesis, no entanto os pastores fazem constante uso de descobertas recentes na astronomia e geologia para autorizar e fundamentar questões presentes na própria Bíblia. Com efeito, o fiel adventista está sempre atento às possibilidades de integrar fatos científicos na comprovação de pontos teológicos, dado que a narrativa bíblica é encarada como uma verdade indubitável a ser comprovada por uma ciência corretamente conduzida. Teorias que contradizem essa narrativa apenas constituem erros de observação e compreensão da Criação, a qual é equacionada à ideia de Natureza.

Na realidade, uma distinção entre religião e ciência acaba por tornar-se imprecisa nesse caso em que a Verdade bíblica e a Verdade científica se sobrepõem cosmologicamente. Keller sumariza bem essa dinâmica ao estudar os adventistas em Madagascar:

It emerges, then, that Malagasy Adventists do not see themselves as defending religion against science. Indeed, for them, there is no such distinction, because scientific news – such as the development of the solar system – is also religious and vice versa. Rather, what outsiders call Seventh-Day Adventist religion, insiders consider to be primarily a matter of true knowledge. (ibid, p. 284-285).

É evidente, entretanto, que essa aproximação realizada pelos fiéis entre religião e ciência depende de uma problematização da própria noção de ciência, ponto que a autora defende ao destacar que tal aproximação não faz sentido frente a uma concepção positivista da ciência devido à presença de dogmas inquestionáveis. A solução utilizada por Keller através da noção de *normal science* de Thomas Kuhn é interessante, mas não convém discuti-la aqui. O que é realmente necessário ressaltar é a existência dessa “mentalidade científica”⁴ que permeia a forma pela qual os adventistas apreendem o mundo. A importância do aprendizado torna-se ainda mais destacada nas discussões da escola sabatina, onde os fiéis debatem sobre as lições diárias realizadas a partir do livreto trimestral elaborado pela própria IASD. Essas discussões possuem um caráter descrito por Keller como “socrático”, isto é, baseado em perguntas e respostas voltadas ao estímulo à reflexão e contemplação de passagens bíblicas. O estímulo a uma dúvida metódica que leva o fiel à leitura minuciosa e hermenêutica do livro sagrado ao mesmo tempo em que articula uma relação hierárquica com o conhecimento científico são aspectos centrais na produção

⁴ Apesar de não ser o tema desse estudo, um ponto importante dessa discussão é que tal “mentalidade científica” também implica numa “mentalidade moral” bastante particular. Em diversos aspectos essa moralidade está emaranhada ao que exponho aqui como valores e imagens que atuam na construção da pessoa adventista, mas o tema merece uma discussão que lide exclusivamente com essa noção, enfocando especialmente a integração da dimensão moral com o conhecimento doutrinário e com os dilemas enfrentados pelos fiéis na vida cotidiana.

de um “Eu” adventista, dado que determinam uma forma específica de apreender o conhecimento e de conceber o mundo (PAIVA JÚNIOR, 2013, p. 95).

Realizei uma ligação entre esses elementos pedagógicos e epistemológicos à noção adventista de *reavivamento* por serem processos geralmente categorizados numa mesma chave. Como dito anteriormente, reavivar-se é aceitar a ação do Espírito Santo sobre o ser individual, trata-se portanto de uma alteração subjetiva/espiritual que possibilita o início de uma modificação mais profunda, concernente à própria natureza do ser. Abrir-se para o Espírito Santo implica, dessa forma, em crer na Palavra de Deus (a Bíblia) assim como em compreender seu significado. A partir desse esforço voltado à cosmovisão, a pessoa passa a ser capaz de reconhecer em sua vida e em seu ser a ação da divindade, inclusive nos mais comuns momentos da vida diária. Tudo isso fica claro na medida em que

para os “pequenos milagres cotidianos” acontecerem é a fé no conhecimento que se tem conjuntamente com a fé na providência divina que torna isso possível. Os adventistas vivem dos pequenos milagres e da providência divina, mas ela não se faz como algo súbito, e sim mediante o conhecimento da palavra de Deus. Se o seu filho, segundo as escrituras, já fez tantas coisas para tantas pessoas, conhecer as circunstâncias em que isso se deu é um recurso o qual amplia a fé do crente de que o mesmo pode acontecer na sua vida. Os ensinamentos deixados nas parábolas também não podem ser ignorados. Fé e razão não são elementos excludentes na religião adventista, andam juntos como demonstra o modelo proposto na escola sabatina. (ibid., p. 97).

Em suma, a produção/modificação de uma alma ou espírito⁵ adventista, como colocam os fiéis, é um processo que envolve a adesão ou desenvolvimento de uma cosmovisão específica que utiliza o par fé e conhecimento como operador para percepção da ação divina no mundo e no ser individual do fiel. O adventista reavivado é um sujeito que possui o conhecimento da doutrina e a capacidade de apreender os fatos do mundo (inclusive a ciência secular) em relação aos escritos bíblicos, o que lhe permite abrir seu ser para a divindade. Como fica claro através dessa linguagem, todo o movimento não envolve mudanças concretas, no sentido estrito do termo, na vida do indivíduo. O *reavivamento* é um estado de espírito, diz respeito à concepção do sujeito de si e do mundo, não de suas ações objetivas. Essa divisão aparece com grande destaque na própria doutrina adventista, categorizando o *reavivamento* como um movimento da alma e da subjetividade. Mas isso não implica que essas noções possam ser apreendidas separadamente ou como dois movimentos em dire-

⁵ Utilizo as expressões *alma* e *espírito* numa acepção antropologizada dos termos – mas buscando não perder de vista suas contrapartes nativas –, colocando-os em paralelo a noções como mente, consciência ou subjetividade. Me refiro, portanto, a uma dimensão psicológica, moral e interiorizada da pessoa (MAUSS, 2004), mas que engloba também os aspectos teológicos mobilizados pelos fiéis.

ções opostas na produção da pessoa, como argumentarei na seção final do artigo.

Reforma e a pureza do corpo

Se o *reavivamento* diz respeito à natureza subjetiva da pessoa, a *reforma* trata de sua dimensão concreta e efetiva. Reformar-se significa, basicamente, remodelar a vida prática cotidiana aos preceitos da Bíblia e cristalizar um *ethos* cristão particular na essência individual do ser. O primeiro ponto a ressaltar dessa noção é que ela demanda uma *vontade*, não no sentido do simples querer, mas na disposição e capacidade para realizar uma torção ou lapidação violenta do ser. Dado que a *reforma* só pode ocorrer num indivíduo já reavivado, a *vontade* para tal advém justamente da presença (ou talvez fosse melhor dizer da *experiência*) da divindade na consciência individual. A doutrina adventista deposita grande importância na vontade divina no que diz respeito aos processos de construção da pessoa, ao mesmo tempo em que a vontade humana é desvalorizada como incapaz de realizar mudanças efetivas. Em geral, ao indivíduo é reservado apenas o desejo de mudança e a humildade para aprender e pôr em práticas os valores e doutrinas adventistas. Isso implica em que, ao absorver um modo de aprender o mundo adventista, o indivíduo externaliza os elementos doutrinários através da agência divina, contida no ideal da pessoa reformada.

A razão dessa necessidade da *vontade* divina para a operação da *reforma* se encontra na concepção do humano pecador como um ser atravessado pelo conflito cosmológico entre Deus e Satanás. Isso intensifica uma situação quase constante de *moral breakdown*, para usar o termo proposto por Zigon (2007) para o estudo dos momentos em que as pessoas se encontram num dilema cuja solução implica em reflexão e escolha conscientes sobre como agir frente aos problemas e questionamentos éticos e morais. A imagem preferida pelos fiéis para representar o interior do ser nesse caso é um cabo de guerra entre o bem e o mal, com Satanás utilizando-se de inúmeras estratégias para corromper o indivíduo e tirá-lo do caminho da salvação. A questão é que o indivíduo humano não tem a capacidade – a vontade – para vencer essas incitações que permeiam o mundo, sendo Deus, através do Espírito Santo, o único que pode auxiliá-lo nesse embate.

A *reforma* aparece nesse quadro como o desdobramento lógico do *reavivamento*, centrada na forma pela qual o indivíduo age. Mais do que implicar no esforço em agir moralmente e de acordo com os valores adventistas, embora seja este um ponto importante, a *reforma* visa operar no ser a constituição de um corpo (um repertório de agenciamentos) específico. Esse corpo remete-se a um ideal de pureza que tem como fundamento o preceito de ser o Homem uma criatura feita à imagem e semelhança de Deus, portanto uma parte importante e santificada da Criação. Ora,

da mesma forma que muitos adventistas abraçam valores de movimentos ambientalistas e preservacionistas por encararem o mundo e a natureza como obras invioláveis da divindade, o corpo também possui um estatuto sacralizado. Um ato voltado à corrupção do corpo ou ainda os possíveis “abusos da carne” são apreendidos, em variados graus, como atentados contra uma imagem construída pelo próprio Deus. Por isso a *reforma* alimentar e higiênica iniciada por Ellen White em diversas de suas obras possui uma impressionante centralidade na doutrina adventista, sendo muitas vezes uma das bandeiras de divulgação da IASD.

Podemos ter um vislumbre desses preceitos na descrição de Eunice Durham sobre uma comunidade rural adventista no interior de Minas Gerais. Apesar de tratar-se de um relato colhido nos anos 1950 a respeito de uma religião dissidente da IASD, a Adventista da Promessa, muitos dos aspectos doutrinários e morais se aplicam ao Adventismo em geral. Uma boa parte dos rigorosos imperativos morais no Adventismo da Promessa diz respeito ao que não se deve comer, vestir, fazer, ou ainda sobre como conciliar a vida diária aos mandamentos bíblicos, esses seriam os principais diferenciais levantados pelos fiéis em relação aos católicos da região:

Além de respeitar os mandamentos, [os crentes] deviam abster-se de comer carne ou gordura de porco, beber e fumar, obedecendo a normas de conduta extremamente severas: não podiam dançar nem ir a festas e era proibido cantar ou tocar qualquer música profana. Os irmãos deviam tratar-se com o máximo de respeito; qualquer discussão era um pecado que exigia o perdão mútuo; também era pecado conversar sobre frivolidades. A moral sexual era bastante severa. (DURHAM, 2004, p. 59).

É claro que, além de se tratar de um contexto específico bastante tradicional (uma comunidade rural), a severidade dos preceitos apresentada por Durham é bem mais flexibilizada na IASD de hoje em dia. Por um lado o Adventismo da Promessa possui de fato um alinhamento mais dogmático e austero, por outro o Adventismo do Sétimo Dia busca se configurar como uma religião atrativa para todas as categorias etárias, não negligenciando os preceitos bíblicos, mas flexibilizando-os e dando maior espaço para a liberdade individual.

Nesse sentido, um autêntico fiel não apenas estuda e conhece os mandamentos bíblicos – através de sua própria leitura crítica das Escrituras, é importante ressaltar –, como também age em acordo com esses mandamentos. Alimentação e vestimenta são temáticas frequentemente evocadas pelos fiéis para discutir questões de comportamento. O Adventismo proíbe o consumo de carne de porco, assim como condena veementemente o fumo e o álcool, utilizando-se de argumentos sobre a pureza do corpo. Mas a noção de pureza aqui não é somente uma formulação transcendente e abstrata, como em diversas correntes cristãs, mas diz respeito também

à integridade fisiológica da pessoa⁶ (DOUGLAS, 1976). Os muitos escritos de Ellen White que versam sobre higiene e alimentação defendem o vegetarianismo e condenam os vícios em referência a um ideal de corpo puro no sentido de livre de doenças e mazelas. Uma categorização frequente entre os fiéis é entre alimentos *leves* e alimentos *pesados*, estes tidos como menos recomendáveis para a manutenção de um corpo são. Como o corpo é uma espécie de receptáculo do Espírito Santo, além de conter a alma individual, qualquer dano a ele causado traz consigo implicações mais profundas que o “simples” desgaste dos órgãos ou doenças crônicas. O que está em jogo para o fiel é o próprio veículo sobre o qual a ação de Deus se deposita, por isso a constituição e manutenção de um corpo saudável, puro e limpo são preocupações bastante interiorizadas nos adventistas. Movimento semelhante opera no cuidado com as vestimentas, sendo que as mulheres não devem usar joias ou roupas extravagantes, por conterem em si um desejo de modificar a imagem corporal dada ao indivíduo pela divindade.

Os cuidados corporais são uma dimensão dos preceitos morais adventistas que versam sobre a ação do fiel, o outro sendo o respeito aos mandamentos no sentido amplo do termo. Isso concerne as inúmeras regras e valores que regem a forma pela qual o adventista age no e frente ao mundo, seja no ambiente familiar, profissional, na igreja, etc. O maior exemplo dessa ordem de questões é a guarda do sábado, não por ser mais importante que os demais mandamentos, mas por constituir a marca maior pela qual se constrói uma identidade adventista em contraposição às demais denominações cristãs (PAIVA JUNIOR, 2013). A guarda do sábado também pode ser utilizada como preceito moral exemplar no que diz respeito à construção da pessoa por implicar em dilemas morais enfrentados pelo fiel em diversos momentos de sua vida:

O sábado, mais que um mandamento divino ou um preceito religioso, é um princípio moral, ético e cristão. A sua guarda por parte dos Adventistas do Sétimo Dia é desafiadora na nossa cultura regida por uma lógica (cristã católica) dominical, ocasionando diversos dilemas para os fiéis na esfera pública, principalmente no mundo do trabalho e dos estudos. (ibid., 2013, p. 5).

O fiel, portanto, ao pautar sua vida pelos mandamentos, desenvolve estratégias e posturas para conciliar uma ascese adventista com o mundo secular. Isso possui implicações de menores dimensões, como construir uma rotina visando realizar as tarefas domésticas na sexta à tarde para manter o sábado livre dos afazeres, assim como de caráter mais duradouro, por exemplo escolhendo uma carreira liberal que

⁶ A discussão aqui é próxima da realizada por Dumont (1988) sobre a pureza como operador hierárquico no sistema de castas indiano, sendo que essa noção permeia várias dimensões do adventismo, da ideia de corpo à conceitualização do pecado, por exemplo.

dê ao fiel a possibilidade de não trabalhar aos sábados. E isso vale não apenas para a guarda sabática, também a moral sexual, o imperativo do dízimo, o dever do trabalho missionário, e diversos outros elementos da doutrina requerem que a pessoa molde sua vivência em torno de regras e valores específicos. Isso não significa que o processo seja idêntico para todos os fiéis, alguns cultivam valores mais estritos, outros flexibilizam determinadas normas por preferência ou por necessidade; assim, a religião adquire um caráter processual que garante um constante fazer-se e acarreta negociações e escolhas morais particulares a cada caso e contexto.

Todos esses aspectos concernentes à ação e ao comportamento fazem parte da *reforma* do ser, necessitando da ação de Deus sobre o indivíduo para se concretizar. O arrependimento sincero pelos pecados e transgressões aos preceitos também é elemento necessário ao processo, garantindo que a pessoa seja de fato preenchida pelo Espírito Santo e que suas ações estejam em paralelo aos desígnios divinos. Aqui aparece o caráter ideal do fiel reavivado e reformado: trata-se de uma pessoa cuja essência está propícia ao recebimento da Graça, isto é, da dádiva dada por Cristo na cruz que possibilita a redenção humana. Argumentei acima, portanto, que a construção da pessoa adventista demanda uma modificação do espírito, englobando nisso a assimilação de uma forma específica de apreender o mundo e de uma cosmologia que atribui sentido à realidade em relação aos escritos bíblicos, e uma modificação do *corpo* ou do comportamento, que diz respeito à aceitação de uma série de normas e valores que cristalizam no ser um *ethos* cristão, fundamentando uma moral que produz um agente consonante à vontade divina e permeado por um ideal de pureza. A divisão proposta entre mudanças do espírito e mudanças do corpo são realizadas sobre as noções adventistas de *reavivamento* e *reforma*; realizei esse desdobramento de forma direta para colocar em paralelo uma crítica feita pela própria IASD sobre uma concepção teológica que separa *reavivamento* e *reforma* em dois movimentos distintos e assíncronos, isto é, que não podem ocorrer simultaneamente. Frente a isso busco colocar uma crítica recente à antropologia do cristianismo sobre a exagerada ênfase nos pares de opostos presentes nas análises, especialmente no que diz respeito a oposições corpo/alma e transcendente/mundano. A pergunta que quero responder aqui é: qual o lugar da tensão entre corpo e espírito no adventismo e como essa tensão se desdobra um nível acima na percepção dualística de transcendência e mundanidade?

O paraíso no mundo

A oposição dualística entre transcendente e mundano (e por consequência entre corpo e alma) não é recente nas ciências sociais e muito menos na filosofia e teologia. Com efeito, o cristianismo clássico e diversas correntes modernas demons-

tram que tal recurso analítico é observável e muitas vezes indispensável para a compreensão de diversos aspectos, por exemplo, do catolicismo ou do pentecostalismo (cf. CANNELL, 2005). O problema é quando esse modelo passa a se impor como um componente de toda e qualquer forma de cristianismo. O poder explicativo dessas oposições nas reflexões sobre as *world religions*, que em grande medida partilham (ou ao menos foram estudadas como se partilhassem) desse modelo, é uma das grandes razões para a sobreposição de sentido entre o cristianismo em si e esses aspectos cosmológicos particulares. Essa interpretação de diferentes cosmologias religiosas através da imagem de uma realidade dupla e conflitante, isto é, através das noções de mundanidade e transcendência e suas respectivas variações, possui raízes históricas e filosóficas. Para citar um exemplo menos discutido na antropologia, as reflexões de Joel Robbins (2008, 2011) sobre a teoria da era axial, em especial o tratamento a ela dado por Einsestadt (1982) são particularmente interessantes. Segundo ele,

(...) a hipótese da época axial tem como asserção principal a ocorrência, durante o período que vai aproximadamente do oitavo ao terceiro séculos antes da era cristã, de um conjunto de revoluções similares no plano das ideias e no da fundamentação institucional destas: revoluções observadas em várias culturas eurásicas (...). As revoluções da época axial distinguiram-se por levar à emergência, conceitualização e institucionalização de uma tensão básica entre a ordem transcendente e a mundana. (ROBBINS, 2008, p. 123- 124).

Tal tensão se refere a uma disjunção entre os dois planos, gerando a “existência de uma ordem superior transcendente, ou metafísica, que está além de toda realidade deste ou de qualquer outro mundo” (EINSENSTADT, 1982, p. 296). Nesse sentido, enquanto as culturas pré-axiais não ordenariam hierarquicamente este e o outro mundo, a revolução axial colocou em operação uma série de valores que culminaram no estabelecimento de uma fronteira entre o mundano e o transcendente. Tal distinção hierárquica teria servido de base para todas as religiões mundiais (*world religions*), que se fundam no entendimento da ordem transcendente como portadora de um estatuto cosmológico e moral superior, relacionada à(s) divindade(s) e em oposição ao mundo, corrupto e pecador, tanto no Ocidente quanto no Oriente.

Entretanto, o autor também alerta para um problema que surge a partir dessa análise: “o binarismo do nós-axiais-modernizantes versus eles-pré-axiais-tradicionais”. Robbins propõe deixar de lado a teoria da era axial como uma filosofia da história e focar, ao invés disso, as diferenças entre as culturas/religiões que realizam a distinção entre o transcendente e o mundano e as que não o fazem. Muitos antropólogos rejeitaram a hipótese da era axial em razão dessa cisão demasiadamente marcada

entre esses dois tipos de sociedade. Não obstante, embora a era axial tenha permanecido uma discussão marginal na antropologia, um dos debates em voga, em diferentes ramos da disciplina, é o reconhecimento de que uma diferença marcante entre o “Ocidente” e grande parte das sociedades não modernas é justamente o fato de que o primeiro ordena a realidade em referência a um plano metafísico englobante – na acepção dumontiana do termo (cf. DUMONT, 1988) – enquanto que as segundas ignorariam ou articulariam diferentemente tal distinção. Não é surpresa que seja precisamente para esse caminho que a recomendação de Robbins aponta: para o reconhecimento e apreensão das diferenças ontológicas que articulam elementos fundamentais da vida social, tanto das populações indígenas quanto dos fiéis cristãos.

Mas o que fazer com correntes cristãs (ou de qualquer outra religião) que não se encaixam nesse esquema geral? Devem ser elas classificadas como não constituindo um “cristianismo autêntico”? Fenella Cannell (2005, p. 338-340) explora essas questões ao discutir a reação de diversos antropólogos ao seu interesse em pesquisar o mormonismo. Reações estas baseadas justamente nas especificidades dessa religião no que diz respeito à escatologia e a concepção do mundo após os eventos da salvação. Partindo desse conjunto de diferenças, proliferavam observações no sentido de deslegitimar o mormonismo como uma religião não cristã (a despeito do que os fiéis pudessem pensar sobre isso) ou como “não exatamente cristã”. Cannell avança sua crítica para a relação entre a disciplina antropológica e o próprio cristianismo, principalmente nas análises de influência weberiana sobre aspectos ascéticos e sobre o antagonismo entre corpo e espírito. As leituras e aplicações de Weber nas ciências sociais teriam homogeneizado a imagem do cristianismo através de uma teologia ascética que, conforme o próprio Weber salientou, é historicamente e culturalmente localizada, além de pressupor uma relação quase necessária com a noção de modernidade; isso teria gerado um obscurecimento do fato de que nem mesmo o próprio catolicismo ou protestantismo clássico estavam livres de discussões e debates sobre a relação entre corpo e espírito, como fica claro a partir dos inúmeros trabalhos historiográficos levantados pela autora. O principal efeito desse posicionamento analítico foi a constituição de um “*take for granted*” do que seria o “verdadeiro cristianismo”, impossibilitando uma abordagem – defendida pela autora – em que os estudiosos “*must be cautious of anthropological paradigms of Christianity that present it as solely an ascetic tradition, rather than as a fundamentally paradoxical tradition*” (CANNELL, 2006, p. 43). O cristianismo, portanto, deve ser entendido não como um paradigma no qual opera um conjunto de oposições ortodoxas e ubíquas, mas como um produto histórico e cultural que nunca é óbvio “*in advance*”.

Essa discussão é ilustrada pelo estudo de Cannell sobre a concepção mórmon

do paraíso, a qual coloca em questão o modelo clássico de oposição entre transcendente e mundano e entre corpo e alma:

[F]or in Mormonism, the Celestial Kingdom will literally be this world, our world, but it will be our world perfected, or, as Church members say, 'transfigured'. As such, Mormon heaven will acquire new qualities as yet only partially known to us, but the only qualities which it will lose are those of suffering and adversity. (CANNELL, 2005, p. 336).

A grande questão é que essa imagem soteriológica informa uma série de concepções sobre a pessoa mórmon, em especial que o fiel salvo possuirá um corpo físico e constituirá família nesse paraíso terrestre (os laços de parentesco sendo especialmente importantes no mormonismo). A vida pós-salvação em pouco difere da atual exceto por um grande aspecto: a ausência do mal e do sofrimento. Não há, por isso, um “outro mundo” superior a este em termos de espiritualidade, existem apenas planos ou lugares cosmológicos manchados pelo pecado e pela morte e outros que não o são; a variação “topológica” desse esquema não está ligada à materialidade ou espiritualidade do mundo em questão, mas à presença ou ausência do pecado.

The Christian body cannot be all bad, even for ascetics, for it will be returned to us in heaven, although in fixed and 'incorruptible' form. Yet Christians have often found in this teaching a quandary and even an embarrassment (as well as a miracle); it has lost ground in the popular imagination to the presentday stereotype of heaven, as a place of 'anti-embodiment', of spirits, and of angels. (...) For Mormonism the perpetuation of kinship ties from this world is what makes heaven heaven. The hope of being united with your loved ones in heaven, of course, is not unique to Mormonism. Only Mormonism, however, makes that hope a guarantee and also suggests not only that there will be a resurrected body in the next world but also that this body will still be capable of reproduction – of engendering children – in eternity. (Ibid, p. 342).

Meu argumento é que esse modelo, com algumas modificações, é pertinente para a compreensão da soteriologia adventista e, por conseguinte, para a noção de pessoa cultivada pelos fiéis. Em primeiro lugar, a concepção do mundo após a salvação é semelhante à do mormonismo na medida em que apresenta uma realidade material instalada neste mundo: a Nova Jerusalém. Essa cidade de enormes proporções descerá dos céus e abrigará a todos aqueles que forem julgados justos e que aceitarem a dádiva da salvação oferecida por Cristo através de seu sacrifício. Em outras palavras, a todos que se constituírem como sujeitos portadores de uma personalidade em consonância com os valores bíblicos e com a cosmovisão própria do adventismo (*reavivamento e reforma*). Esse processo de construção da pessoa, inserido na sofisticada escatologia adventista, visa permitir que Cristo interceda pelo fiel como um “advogado” perante Deus no *juízo investigativo*, isto é, no momento

cosmológico atual em que está sendo realizado o julgamento que precede o retorno de Cristo à Terra. O que resulta desse esquema é uma operação de soma zero, onde a transgressão do pecado é paga por Cristo através de seu sacrifício e esse pagamento é oferecido como um substituto para o ser humano. O papel deste é simplesmente aceitar a dádiva divina da Graça através da observância da Lei de Deus, que envolve uma produção do “Eu” operada no domínio do Espírito e do corpo. Uma vez considerado como justo no juízo investigativo, o fiel receberá um *corpo imortal* na segunda vinda de Cristo, corpo este que, embora constituído de matéria concreta, distingue-se do corpo humano comum por ser absolutamente puro, isto é, livre do pecado e de tudo a ele relacionado (morte, dor, doenças, etc.). Os escolhidos serão levados por Cristo para a Cidade Celestial, onde permanecerão durante mil anos (o Milênio); ao fim desse período a própria Cidade Celestial, a Nova Jerusalém, se assentará na Terra ao mesmo tempo em que Deus destruirá Satanás e todos aqueles que foram considerados ímpios. Esses eventos marcam, portanto, dois pontos centrais para a discussão: a eliminação do pecado e a constituição do paraíso terrestre.

O pecado é uma categoria de fundamental importância para entrelaçar toda a cosmologia adventista num grande esquema que inclui a transformação tanto da Terra quanto da pessoa visando o estado anterior à Queda. O pecado, no adventismo, é um operador cosmológico responsável pela separação entre mundano e transcendente. Em outras palavras, a Criação, como encarada pelos fiéis, não continha em si uma distinção entre um mundo concreto inferior e outro espiritual superior; essa distinção – que contém em si muitas variações, como corpo/alma – é produto da ação (perversão) de Satanás sobre a obra de Deus, causando o afastamento entre divindade e humanidade. O princípio do mundo é entendido, portanto, através de uma lógica da unidade, enquanto o pecado é mobilizado por uma lógica da cisão e da dualidade. Por isso o processo de construção da pessoa adventista fundamenta-se em duas fases, uma sobre o espírito/mente e outra sobre o corpo/comportamento, trata-se de um esforço cujo objetivo é a superação da fronteira entre o humano e o divino, entre corpo e alma, entre mundano e transcendente. O ideal da pessoa e do mundo após a salvação é um retorno à unidade, à junção harmoniosa entre materialidade e espiritualidade que caracterizava a obra divina antes de sua Queda. Isso possibilita compreender o paraíso adventista em relação ao proposto pelo mormonismo, isto é, através de noções como “transfiguração” ou “aperfeiçoamento” do mundo, conforme coloca Cannell. Da mesma forma, possibilita apreender a crítica adventista contra a separação entre *reavivamento* e *reforma*, no que diz respeito à produção do fiel adventista, frente ao debate antropológico recente sobre os problemas analíticos de pressupor uma oposição absoluta entre mundano e transcendente. Para os adven-

tistas, tal oposição é um estado passageiro da Criação a ser superado pelo indivíduo ao se construir como fiel justo e elegível à salvação, momento em que todas essas dualidades se amalgamam no todo harmonioso que constitui a verdadeira forma da obra divina. O paraíso a se constituir, por conseguinte, localiza-se neste mundo e seus habitantes não são anjos e espíritos, mas pessoas de carne e osso vivendo uma vida livre das impurezas (e cisões) do pecado.

Considerações finais

A noção de pessoa é uma categoria chave para o adventismo e seu entendimento constitui uma etapa incontornável da reflexão sobre as especificidades da IASD. Visei demonstrar aqui que o processo de construção do fiel com vistas à salvação se dá através de um duplo movimento concernente à elaboração de uma subjetividade moral/cosmológica específica (de um espírito) e de um padrão de atos objetivos que dizem respeito ao corpo e à aplicação dos valores da doutrina adventista na vida cotidiana. O *reavivamento* e a *reforma* são processos que compõem um esforço em direção à unidade entre essas duas dimensões do ser, unidade esta que constitui a essência da Criação, pervertida e cindida pelo pecado. Apenas faz sentido falar em uma lógica dual do tipo corpo/espírito no adventismo na medida em que tais oposições são entendidas como estados ontológicos transitórios a serem superados pela eliminação do pecado no momento em que o paraíso se assentar na Terra, momento que marca a unificação total da realidade. Esse esquema vai de encontro às críticas recentes da antropologia do cristianismo que apontam para a necessidade de refletir sobre os problemas analíticos em tomar determinados paradigmas como componentes invariáveis do cristianismo em si. Diversas formas de crença e experiência cristãs extrapolam ou reorganizam esses paradigmas e só recentemente essas realidades etnográficas peculiares começaram a figurar em estudos comparativos (para um exemplo, cf. CANNELL, 2006). Certamente a antropologia só tem a ganhar nesse esforço e os resultados já obtidos, principalmente nas pesquisas a partir da década de 1990, demonstram que o cristianismo, por tanto tempo deixado de lado nos estudos sobre religião (ROBBINS, 2011, p. 11), constitui um objeto de extremo interesse para a disciplina.

Referências Bibliográficas

- CANNELL, F. (2005). "The Christianity of Anthropology". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, nº 2, 335-356.
- _____. (2006). "Introduction". In: CANNELL, Fenella (org.). *The Anthropology of Christianity*. Londres: Duke University Press, 1-51.

- CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. (orgs.). (1999). *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CERNADAS, C. C. (1999). Inventando una tradición al adventismo argentino. *Mitológicas*. Buenos Aires, v. 14.
- _____. (2000). "Algunas reflexiones sobre la presentación del etnógrafo en contextos religiosos". In: *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*. Buenos Aires.
- DOUGLAS, M. (1976). *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- DUMONT, L. (1988). *Homo Hierarchicus*. São Paulo: EDUSP.
- _____. (1993). *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURHAM, E. R. (2004). "A difusão do adventismo da promessa no Catulé". In: *A Dinâmica da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- DICK, E. (1976). *Fundadores da Mensagem*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira.
- EISENSTADT, S. (1982). "The Axial Age. The emergence of transcendental visions and the rise of clerics". *European Journal of Sociology*, 23, pp. 294-314.
- FUCKNER, I. (2004). *Comidas do céu, comidas da terra: invenções e reinvenções culinárias entre os adventistas do sétimo dia (Marco – Belém – Pará)*. Dissertação de mestrado. PPG em Antropologia. Belém: UFPA.
- _____. (2012). "Igreja Adventista: um movimento da modernidade". In: *Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, XIII*, São Luiz. Anais. São Luiz: UFMA.
- GOLDMAN, M. (1999). "Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa". In: *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- KELLER, E. (2005). *The road to clarity: Seventh-Day Adventism in Madagascar*. New York: Palgrave Macmillan.
- _____. (2006). "Scripture Study as 'normal science': Seventh-day Adventist practice on the east coast of Madagascar". In: CANNELL, Fenella (org.). *The Anthropology of Christianity*. Londres: Duke University Press, 273-294.
- MAUSS, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAXWELL, C. M. (1982). *História do Adventismo*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira.
- PAIVA JUNIOR, G.S. de. (2013). *Observando o sábado: um estudo etnográfico entre jovens Adventistas do Sétimo Dia (Recife – PE)*. Dissertação de mestrado. PPG em Antropologia. Recife: UFPE.
- PRESTES FILHO, U. de F. (2006). *O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX*. Tese de doutorado. PPG em História Social. São Paulo: USP.
- ROBBINS, J. (2003). "What is a Christian? Notes Toward and Anthropology of

Christianity." In: *Religion*, vol. 33, n° 3, 191-199.

_____. (2004). *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkley: University of California Press.

_____. (2008). Sobre alteridade e o sagrado em uma época de globalização: o "trans" em "transnacional" é o mesmo "trans" de "transcendente"? *Mana*, Rio de Janeiro ,v. 14, n. 1. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100005. Acesso em: 15 de abril de 2014.

_____. (2011). Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro , v. 31, n. 1. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100002. Acesso em: 15 de abril de 2014.

ROBBINS, J.; WARDLOW, H. (2005). *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia*. Asgate.

SCHUNEMANN, H. E. S. (2003). A inserção do Adventismo no Brasil através da comunidade alemã. *REVER – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 1.

_____. (2009^a). A educação confessional fundamentalista no Brasil atual: uma análise do sistema escolar da IASD. *REVER – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, set.

_____. (2009^b). A história como profecia: uma forma de relação entre ciência e religião no fundamentalismo protestante. In: *Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, XI, Goiania. Anais. Goiania: UFG.

WEBER, M. (2004). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

WHITE, E. (2011). *O Grande Conflito*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira.

ZIGON, J. (2007). Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities. *Anthropological Theory*, vol.7, no.2

Recebido em Agosto/2014

Aprovado em Julho/2015

A vontade política e a razão pública como condições de legitimidade democrática

Erlon Dias de Sales Santos*

Resumo: Este artigo expõe brevemente como o debate sobre a compatibilidade entre os ideais de liberdade e igualdade e os princípios da democracia deliberativa foi tratado na teoria política. O texto discute como autores clássicos trataram da questão da legitimidade para em seguida mostrar como autores contemporâneos colocaram esse aspecto no centro da democracia deliberativa, juntamente com a ideia de razão pública. O debate está longe de ser concluído, como se pode notar nos questionamentos que autores contemporâneos apresentaram aos pressupostos centrais da teoria deliberativa. Tudo indica que a teoria democrática ainda deverá enfrentar o problema da compatibilidade tanto em termos teóricos como em termos da prática democrática.

Palavras-chave: democracia deliberativa, pluralismo, razão pública, igualdade e liberdade.

Introdução

O individualismo, enquanto traço normativo da modernidade, faz com que as teorias políticas esmerem-se em ajustá-lo dentro de princípios legítimos de democracia. De maneira correlata, a liberdade negativa¹ é um desafio teórico na medida em que apresenta pressupostos nem sempre compatíveis com governos realmente existentes (igualdade de liberdade, justiça universal, etc.).

Este trabalho se inicia com uma breve análise dessa problemática em alguns autores clássicos, como Rousseau e os utilitaristas, seguindo o roteiro de Bernard Manin e ressaltando a importância da ideia de vontade política neles.

Em seguida, apresenta os principais argumentos e definições dos teóricos da vertente deliberativa, onde a questão central é harmonizar a pluralidade de concepções em sociedades plurais mediante a interação linguística. Habermas é o autor que forma a principal base desse debate, mas aqui nos deteremos mais atentamente a John Rawls, Joshua Cohen e Bernard Manin.

Por fim, o artigo elenca algumas críticas de Jon Elster e Adam Przeworski aos pressupostos da democracia deliberativa e à ideia de razão pública, além da demonstração de Kenneth Arrow da inconsistência de se replicar na coletividade a suposta racionalidade dos indivíduos ao tomar decisões políticas.

O debate clássico

Os pensadores clássicos que se detiveram sobre o tema da democracia e da racionalidade dos cidadãos enfrentaram o grande problema de conciliar os ideais de

* Graduando em Ciências Sociais - UFPI

¹ Isaiah Berlin (1969 [1958]) define liberdade negativa como a área na qual se pode agir sem obstrução de outrem, em que o indivíduo é limitado apenas pela lei. Essa liberdade está presente numa doutrina relativamente moderna, não incompatível com governos autocráticos e considera que a coerção é ruim por definição.

igualdade e liberdade com o pressuposto da legitimidade de um governo democrático. Nesse sentido, Bernard Manin aponta algumas contradições e limitações das formulações teóricas dos autores clássicos da teoria política.

Para os pensadores do liberalismo, de um modo geral, o dever do Estado se reduziria a um princípio universalizável, qual seja, garantir a liberdade para que cada indivíduo possa perseguir seus objetivos. Entretanto, alerta Manin, em sociedades desiguais, algumas pessoas não têm condições materiais de alcançar seus objetivos. A solução seria, então, uma teoria que ampliasse as funções do Estado mínimo sem abrir mão de um caráter racional e universalizante. É o que propõe o princípio da diferença de John Rawls que concebe indivíduos racionais e razoáveis dispostos a aceitar reciprocamente princípios de justiça que tratem desigualmente os indivíduos em condições desfavoráveis a fim de constituir uma sociedade justa.

Só que o pressuposto da unanimidade nesse caso não pode ser colocado, pois alguns indivíduos precisariam adotar o ponto de vista dos menos favorecidos, não o deles próprios. A alternativa para esse dilema é deslocar a exigência da unanimidade das decisões individuais para regras sobre essas decisões, pois as “regras podem ser legítimas apenas quando engendradas pela vontade de todos e representando a vontade de todos” (MANIN, 2007, p. 19). O problema subjacente aqui é o de viabilizar a construção de uma ordem política onde as vontades dos indivíduos considerados como iguais possam ser compatíveis com a legitimidade. É desse contexto teórico que surge o princípio da maioria.

O princípio da maioria é um recurso adotado para manter a unanimidade como fonte da legitimidade. Não é à toa que Emmanuel Joseph Sieyès espera que a maioria conserve os atributos da soma das vontades individuais, pressupondo que a sociedade e o governo existem em função de uma vontade comum e concluindo que a unanimidade é um “objetivo muito difícil de alcançar, mesmo entre um pequeno grupo de pessoas, [e] torna-se impossível em uma sociedade de milhares de indivíduos. [...] Temos de estar satisfeitos com a pluralidade” (SEYÈS *apud* MANIN, 2007, p. 20) como substituta legítima da unanimidade, desde que a vontade da maioria seja preservada.

Partindo de uma concepção diversa, Rousseau enfrenta esse mesmo problema ao fazer a distinção entre a vontade de todos e a vontade geral. A primeira é uma mera soma de individualidades; a segunda visa o bem comum, é inalienável, indivisível e as discordâncias em relação a ela seriam erros pessoais. Em outras palavras, só ela “pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos que o possibili-

tou” (ROUSSEAU, 1978, p. 43).

Dessa forma, quando os cidadãos obedecessem à vontade geral estariam obedecendo a si próprios e sendo livres. Nessa mesma linha, encontra-se Kant, com sua definição de autonomia: “a autonomia da vontade é a qualidade que a vontade tem de ser lei para si mesma, independentemente de uma qualidade qualquer dos objetos do dever” (KANT *apud* BOBBIO, 1995, p. 62).

No entanto, diz Manin, essas teorias não superam as incoerências entre o individualismo moderno e os princípios democráticos. Apenas o utilitarismo teria conseguido justificar o princípio da maioria, utilizando a fórmula max-min, segundo a qual uma lei é legítima quando ela maximiza a felicidade do maior número de indivíduos homogêneos. Mas essa doutrina ainda é falha por desconsiderar as diferenças entre os indivíduos algo incongruente com sociedades plurais.

Pluralismo e razão pública

O primeiro passo para superar essas limitações é diferenciar a decisão da deliberação e rejeitar o pressuposto de que vontades pré-determinadas de indivíduos são a fonte da legitimidade. A deliberação é, pelo menos em Manin, o processo de formação da vontade, diferente de um momento pontual – o da decisão. Além disso, os indivíduos detêm todo o conhecimento possível da vida social; isso implica que é preciso decidir em condições de incerteza, e é para isso que serve a deliberação.

Como não existe um conjunto de opiniões e conhecimentos definidos *a priori* entre as pessoas, a deliberação desponta como uma possibilidade de conciliar a liberdade individual e o bem comum ao colocar a deliberação de todos como a fonte da legitimidade. Dessa maneira, é possível dar importância à pluralidade e reconhecer a existência de pontos de vista múltiplos e conflitantes, e assumir que “o direito legítimo consiste no resultado de uma deliberação geral, e não na expressão da vontade geral” (MANIN, 2007, p. 31).

Para a vertente deliberativa, a diversidade de opiniões favorece tanto a liberdade individual, por oferecer maior número de alternativas, quanto a racionalidade do processo. Entretanto, há uma questão essencial sobre a qual não há consenso – a questão da verdade. Para Manin, “as pessoas não precisam ser persuadidas da verdade. Nesse sentido, a argumentação difere da demonstração lógica” (*ibidem*, p. 33). Por outro lado, para Habermas, os “valores e as normas com os quais as motivações são formadas, têm uma relação imanente com a verdade” (HABERMAS, 1994, p. 121), pois as normas têm um sentido vinculante uma vez que suas pretensões de validade foram aceitas, e os participantes de um debate só chegam a aceitar certas razões quando se convencem de que elas estão, em determinadas circunstâncias, ‘certas’. Já

John Rawls propõe que, no exercício da razão pública, seja realizada a substituição “de doutrinas abrangentes referentes à verdade e ao justo por uma ideia do politicamente razoável endereçado aos cidadãos enquanto cidadãos” (RAWLS, 2007, p. 146). Ainda de acordo com as considerações de Manin, o processo deliberativo possui as seguintes características: ele não é resultado de propostas universais, embora as incentive; se encerra por meio da escolha (voto); o procedimento de confrontação de visões é tão importante para a legitimidade quanto a regra da maioria (princípio de tomada de decisão); faz com que as instituições obriguem a maioria a considerar os pontos de vista minoritários e estabelece que o “verdadeiro objetivo do pluralismo entre forças opostas não é o equilíbrio; é a própria deliberação” (MANIN, 2007, p. 42), evitando, assim, o irrealismo de se exigir a unanimidade.

Contudo, o pluralismo não reduz o processo político baseado na igualdade a um mero conjunto de procedimentos. Joshua Cohen (2007 [1989]) argumenta que a autorização coletiva (requisito para a legitimidade) pode compatibilizar procedimentos com aspectos substantivos por meio da mediação da razão prática, ainda que não exista uma garantia de convergência entre moralidades abrangentes.

Para Cohen, a democracia deliberativa pretende institucionalizar o ideal de que a argumentação pública justifica o exercício do poder, “estabelecendo uma estrutura que lhe assegura a responsividade (*responsiveness*) e *accountability* do poder político por meio de eleições competitivas regulares, condições de publicidade, supervisão legislativa [...]” (COHEN, 2007, p. 122). Isto está próximo do critério de Dahl de que “uma característica-chave da democracia é a contínua responsividade do governo às preferências de seus cidadãos, considerados como politicamente iguais” (DAHL, 2012, p. 25).

Para que exista essa argumentação pública, é preciso exigir que as razões colocadas no debate sejam aceitáveis pelos outros, o que estimularia a autonomia política, ou seja, todos são governados por decisões coletivas. Mas isto só seria possível no interior de uma comunidade política atuando sem restrições de concepções morais ou religiosas, pois caso contrário, o pluralismo político seria inviável. Não obstante a necessidade de aceitação recíproca das opiniões diversas pelos indivíduos, é preciso, ainda, que uma série de ‘arranjos sociais e políticos’ também justifiquem a deliberação. Para Joshua Cohen, esses arranjos são possíveis mediante a garantia das liberdades dos modernos e a vinculação entre igualdade política e bem comum.

Quanto à ideia de liberdade dos modernos, a concepção deliberativa tende a mostrar que ela não é um fator desagregador da sociedade, se levado em conta o pluralismo razoável e o que Cohen chama de *princípio da inclusão deliberativa*, isto

é, uma consideração igual dos interesses aliada a razões politicamente aceitáveis. Aqui, se teria uma condição necessária, mas não suficiente para a democracia. Já em relação ao princípio do bem comum, este “começa pela observação de que os cidadãos têm boas razões para rejeitar um sistema de políticas públicas que falha totalmente ao promover seus interesses” (COHEN, 2007, p. 131). Mas para que esses interesses sejam promovidos sem que se afete a igualdade, é preciso que se estabeleça um mínimo de bem-estar. Para Cohen, a teoria da justiça rawlsiana seria um exemplo disso.

Completando a série de arranjos necessários para a democracia, seria preciso garantir um princípio de participação, algo próximo à liberdade dos antigos. Conforme este princípio, “a escolha coletiva democrática – institucionalizando o vínculo entre justificação deliberativa e o exercício do poder público – deve assegurar direitos de participação iguais [...] e uma exigência mais geral de igualdade de oportunidades para a influência efetiva” (ibidem, p. 132).

Postas essas considerações, cabe agora examinar a ideia de razão pública. Para John Rawls, ela é parte constitutiva de uma sociedade democrática constitucional bem-ordenada, ou seja, parte de uma democracia deliberativa. Para ser compatível com o pluralismo político, qualquer doutrina abrangente não pode se contrapor à democracia. Isso quer dizer que sua “exigência básica consiste em que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e a ideia de um direito legítimo que o acompanha” (RAWLS, 2007, p. 146).

Sua pretensão é articular igualdade e liberdade numa estrutura básica de sociedade cuja virtude primeira é a justiça, que buscará, por sua vez, a cooperação. Para essa sociedade bem ordenada (associação de pessoas que cooperam e tem conflitos) existir, seria necessária uma concepção pública de justiça, onde se busca um consenso sobre valores políticos fundamentais. Isto pressupõe uma reflexividade, isto é, que se relativizem as bases de nossas próprias crenças como se estivéssemos conscientes da contingência de nossos sistemas de valores. Em outras palavras, se afirma um pluralismo que define os seus próprios limites (pluralismo razoável). Isto implica que “a razão pública é a razão da cidadania. É ela que deve guiar o raciocínio dos cidadãos” (BOLADERAS & CAMPILLO, 2001, p. 217).

Essa concepção de justiça e de razão pública seria estritamente política e modular, em vez de religiosa, moral ou metafísica; porque desse modo seria eficaz para resolver conflitos da vida social provenientes de doutrinas abrangentes, pois seria independente das dimensões que causam esses conflitos. Essa eficácia não se refere às resoluções práticas das disputas controversas, mas, de outro modo, à especificação dos termos em que se decidirá politicamente. Seu aspecto público provém de

sua natureza e conteúdo públicos, além de servir como razão para os cidadãos em questões de justiça. As doutrinas abrangentes não se restringiriam, contudo, à esfera privada; elas teriam um caráter público na medida em que fossem razoáveis, que servissem efetivamente de apoio ao consenso sobreposto e que fossem traduzíveis em valores políticos aceitáveis por todos os cidadãos.

O liberalismo político de Rawls já dá como existente a realidade de um pluralismo razoável e não-caótico. A aparente incompatibilidade entre as concepções de bem seria resultado mais de tentativas incoerentes de sincronizá-las ou sobrepô-las do que a alguma ininteligibilidade entre elas. Mas não pressupõe, entretanto, que a sociedade possa ser imediatamente considerada uma comunidade política coesa. Ao contrário,

A pluralidade de pessoas e suas comunidades culturais chega a configurar uma unidade política na medida em que converge no consenso sobreposto que expressa a extensão da identidade pessoal e cultural à cultura política básica da sociedade, que se objetiva no consenso constitucional do estado democrático. [...] Por outro lado, para que o pluralismo exista, a mesma estrutura básica da sociedade deve prover o caminho inverso que facilite a vigência ativa e livre da dimensão cultural dos direitos humanos fundamentais antes designados (FORNARI, 2003, p. 10).

A ideia de razão pública tem a função de especificar o lugar dos valores morais e políticos na relação entre governo e cidadãos, definindo as questões políticas fundamentais, as pessoas às quais se aplica, os conteúdos – que são extraídos de concepções razoáveis de justiça –, sua aplicação nas discussões e satisfazendo o critério de reciprocidade. Sua aplicação não se dá em qualquer discussão, mas, outrossim, no fórum político público, que abrange, de modo diverso, os discursos dos juízes, dos representantes do governo, dos candidatos a cargos públicos e do público em geral.

A razão pública é uma condição de legitimidade e “resume as condições de justificação que deve conter todo discurso que pretenda validade política” (VALLEJO, 2012, p. 619) quando os cidadãos razoáveis se concebem como legisladores, admitindo a prescrição da opinião da maioria como direito legítimo. Essa definição deve, porém, dizer o que é considerar um cidadão razoável. A isso Rawls responde:

quando, vendo uns aos outros como livres e iguais num sistema de cooperação social durante gerações, estão preparados para oferecer uns aos outros termos equitativos de cooperação de acordo com o que consideram a concepção mais razoável de justiça política; e quando concordam em agir naqueles termos, mesmo ao custo de seus próprios interesses em situações particulares, desde que outros cidadãos aceitem aqueles termos (RAWLS, 2007, p. 150).

Rawls considera a democracia deliberativa crucial, já que é intrínseca ao pro-

cesso de argumentação nos assuntos essenciais de justiça, sendo fundamental que os cidadãos conheçam-na e desejem segui-la na sua conduta política, dentro de um quadro de instituições democráticas especificadoras do corpo legislativo.

Essas características dizem respeito mais especificamente à forma da razão pública. Seu conteúdo, por outro lado, é fornecido por uma pluralidade de concepções de justiça, o que significa dizer que o liberalismo político não pode tentar fixá-la em favor de uma única concepção. Rawls chama a atenção para o fato de que a razão pública não se confunde com razão secular porque os princípios da primeira se aplicam às instituições políticas e sociais básicas, podem se apoiar num consenso sobreposto às doutrinas particulares e “podem ser testadas a partir de ideias fundamentais consideradas implícitas na cultura política pública de um regime constitucional” (ibidem, p. 157).

Ademais dessas formulações, o pluralismo pode ser considerado numa dimensão diferente, a exemplo de Robert Dahl, que o aplica ao caso das organizações e, analogamente, aos indivíduos. Para Dahl, uma democracia pluralista (em sentido poliárquico, e não no sentido ideal) é definida pela existência de organizações importantes relativamente autônomas e do dilema entre controle e autonomia, onde os dois são complementares. Esse dilema, comum a todas as democracias, se deve ao fato de que as organizações independentes são frequentemente desejáveis e, ao mesmo tempo podem causar danos ao corpo de cidadãos, ao *demos*.

São desejáveis porque devem funcionar para impedir a dominação e para ajudar a criar um controle mútuo entre elas e entre os indivíduos. Já a possibilidade de danos é oriunda dos defeitos que elas podem adquirir. Elas podem, segundo Dahl, ajudar a manter a injustiça, quando os seus recursos se convertem em vantagens aos seus líderes e quando se acomodam em relação aos conflitos; podem deformar a consciência cívica ao produzir crenças e percepções fragmentárias nos atores políticos; podem distorcer a agenda pública quando são capazes de alterar os processos de tomada de decisão e alterar o controle final sobre a agenda pública.

Problemas conceituais

Se existe uma gama de autores que buscam fundamentar uma teoria política baseada no debate público e não na agregação de interesses, também não lhe faltam críticos. Jon Elster tem uma série de objeções relacionadas ao comportamento humano necessário para essa visão, pois é notavelmente difícil que todas as preferências sejam formadas visando o bem público e não os interesses egoístas.

De início, seguindo o argumento de Elster, pode-se questionar um possível paternalismo da teoria deliberativa ao considerar a participação na discussão pú-

blica uma obrigação. Isso poderia violar a liberdade individual da qual não se quer abrir mão. Outra dificuldade é o pressuposto de que as discussões sempre levariam a um acordo racional unânime, pois para isso não poderia existir uma diferença irreconciliável de opiniões legítimas acerca do bem comum. Além disso, ressalta Elster, “a transformação de preferências não pode fazer mais do que complementar a agregação de preferências, nunca substituí-la completamente” (ELSTER, 2007, p. 235).

Não obstante, a discussão não poderia ser um fim em si mesma, pois ela pode ser mais prejudicial que a ausência de debate, caso parte significativa das pessoas não se alinhem ao ideal do bem comum ou o façam apenas parcialmente. Mas mesmo que todos os indivíduos estivessem alinhados, ainda caberia questionar se o corpo político é melhor do que a soma de suas partes, como pressupõe a democracia deliberativa. A racionalidade das crenças pode ser afetada negativamente na interação, e não apenas construtivamente como supõem os deliberativistas. E se isso acontecer, “os erros randômicos de preferências privadas egoístas podem, em alguma medida, cancelar-se mutuamente e serem menos temidos do que os erros massivos e coordenados, que podem surgir pelo pensamento de grupo” (ibidem, p. 237).

Outra objeção pode ser feita às situações em que a unanimidade for alcançada, pois ela pode ser resultado de um conformismo, em vez de um acordo racional. A ausência de minoria pode ser um indicador de baixa qualidade da democracia, pois na concepção moderna de liberdade “uma pessoa é mais livre quanto mais desejar fazer coisas que não está livre para fazer, pois estas mostram que seus desejos não são, em geral, formados pela adaptação a suas possibilidades” (ibidem, p. 238).

Por fim, Elster objeta que a oposição entre interesse geral e interesse particular é demasiado simplista, pois além de benefícios privados poderem implicar uma concepção de bem comum, não há garantia de que um indivíduo em uma situação ideal de fala remova os desejos egoístas dos argumentos.

Outra crítica à teoria da democracia deliberativa encontra-se em Adam Przeworski. Ele argumenta que a desconsideração à possibilidade de dominação ideológica pode ocultar as patologias da deliberação. A deliberação pode levar pessoas a sustentarem crenças que não são de seu interesse, caso exista um argumento capaz de fazê-lo. Segundo o autor, não é difícil constatar a existência de tais argumentos na sociedade.

Diante disso, a deliberação, segundo seus formuladores, possibilita a emergência de concepções de bem comum numa sociedade plural quanto a valores e crenças. “Mas” – critica Przeworski – “e aqui coloco uma constatação empírica, se é disto que trata a deliberação, então raramente deliberamos. A maior parte da discussão política refere-se não a objetivos, mas aos meios” (PRZEWORSKI, 2007, p. 280).

Existe uma crítica de outra ordem, dentro do que ficou conhecido como Teoria da Escolha Social, que não é dirigida diretamente a nenhum autor em específico, mas trata, sem embargo, da relação entre decisões tomadas por indivíduos e por grupos sociais; sobre a possibilidade de preferências coletivas expressarem racionalmente as preferências individuais, isto é, sobre a possibilidade da maioria e/ou da pluralidade constituírem uma função de bem-estar social.

Kenneth Arrow (1963) demonstra, matematicamente, a impossibilidade de isto ocorrer, pelo menos quando se tem em jogo mais de duas alternativas. O pressuposto é de que as escolhas racionais são, necessariamente, completas (sempre são capazes de dizer qual alternativa preferem ou se são indiferentes a elas) e transitivas (tem uma relação de preferência para todo o conjunto). Dados esses requisitos, as escolhas devem, ainda, satisfazer a quatro axiomas ou condições: independência das alternativas irrelevantes (quando as ordenações de preferências dependem delas próprias); unanimidade (ou princípio de Pareto); domínio irrestrito, isto é, a função é definida para qualquer conjunto de preferências; e não ser ditatorial, ou seja, quando os perfis de preferências não são determinados por um único indivíduo.

Arrow demonstra que se a racionalidade individual for entendida dessa forma, e se excluídas as possibilidades de comparações interpessoais de utilidade, nunca se pode satisfazer às quatro condições. Mais do que isso, ela só pode ser expressa de forma coletiva quando ditatorialmente. Sua conclusão é de que “se os valores individuais podem ser representados por amplas ordenações particulares, a doutrina da soberania popular [voters] é incompatível com uma racionalidade coletiva” (ARROW, 1963, p. 60).

Isso resulta num desafio para as teorias da democracia e da legitimidade, que é sintetizado no dilema do prisioneiro: “[...] embora a ação mais vantajosa para todos seja a cooperação, não existem incentivos ‘racionais’ para tal, sendo que o resultado conjunto das ações individuais é socialmente pior para todos os envolvidos” (ANDREWS, 2004, p. 79).

Conclusão

Ante a esses debates, notamos que a dificuldade de se vincular princípios democráticos a ideais individualistas é recorrente na teoria política. Cada teoria se apresenta como um avanço, mas nenhuma pode pretender esgotar o debate ou mesmo responder definitivamente a questões essenciais. É o que acontece, também, com a definição de democracia deliberativa, que reacendeu o debate sobre a importância da legitimidade para os fundamentos do processo político e de sua substancialidade.

Nunca é demais notar a influência recíproca entre ideias e práticas políticas.

A continuidade dos debates entre deliberativistas e individualistas não será pauta apenas pelas questões conceituais, mas também pela conjuntura política de um mundo que enfrenta, na prática, os dilemas da deliberação democrática em contextos marcados pela desigualdade, pluralidade de visões de mundo e por doutrinas incompatíveis com a democracia.

De um lado, leis e constituições resguardam direitos individuais sob a influência em autores liberais, de outro, políticas públicas encontram sua justificativa nos princípios de justiça rawlsianos e nas ideias da participação inspiradas na obra de Habermas. Paralelamente, os teóricos políticos direcionam seus esforços para compreender os impactos e mudanças causados por esses princípios. Por meio das demandas da realidade política e das reflexões teóricas, o debate se mantém em movimento.

Referências Bibliográficas

ANDREWS, C. W. (2004). *A teoria da escolha pública e as reformas do Estado: uma crítica habermasiana*. São Paulo, Leviathan, n. 1, p. 73-98.

ARROW, K. 1963[1951]. *Social choice and individual values*. New Haven, Yale University Press.

BERLIN, I. 1969 [1958]. *Four essays on liberty*. New York, Oxford University Press.

BOBBIO, N. (1995). *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília, ed. UNB. 3 ed.

BOLADERAS, M.; CAMPILLO, N. (2001). *Filosofía social*. Madrid, Editorial síntesis.

COHEN, J. (2007). "Procedimento e substância na democracia deliberativa". In: _____ WERLE, D.L.; MELO, R.S. *Democracia deliberativa*. São Paulo, Esfera pública.

DAHL, R. (2012). *Poliarquia: participação e oposição*. São Paulo, Edusp,

_____. (1991). *Los dilemas del pluralismo democrático: autonomía versus control*. México, D.F., Alianza Editorial.

ELSTER, J. (2007). "O mercado e o fórum: três variações na teoria política". In: _____ WERLE, D.L.; MELO, R.S. *Democracia deliberativa*. São Paulo, Esfera pública.

FORNARI, A. (2003). "Razonabilidad política y razón cultural. Proyección crítica de la idea de razón pública en John Rawls". *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fé*, n. 11. p. 83-97.

HABERMAS, J. (1994). *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro. 2 ed.

MANIN, B. (2007). “Legitimidade e deliberação política”. In: _____ WERLE, D.L.; MELO, R.S. *Democracia deliberativa*. São Paulo, Esfera pública.

PRZEWORSKI, A. (2007). “Deliberação e dominação ideológica”. In: _____ WERLE, D.L.; MELO, R.S. *Democracia deliberativa*. São Paulo, Esfera pública.

RAWLS, J. (2007). “A ideia de razão pública revisitada”. In: _____ WERLE, D.L.; MELO, R.S. *Democracia deliberativa*. São Paulo, Esfera pública.

ROUSSEAU, J.-J. (1978). “O contrato social”. In: _____ *Os pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.

VALLEJO, I. (2012). *Argumentos filosóficos, creencias religiosas y razón pública*. Anuario F. n. 45/3 p. 615-644.

Recebido em agosto/2014

Aprovado em maio/2015

CHARLE, Christophe (2012). *A gênese da sociedade do espetáculo: Teatro em Paris, Berlim, Londres e Viena*. São Paulo, Companhia das Letras.¹

Lucas Pinheiro Gariani*

A obra *A gênese da sociedade do espetáculo* é resultado de um estudo comparativo sobre as capitais europeias realizado por Christophe Charle, professor de história da Universidade Paris I (FRA), no *Institut d'Histoire Moderne et Contemporaine* de Paris. Interessado em investigar o que a organização de uma sociedade teatral no século XIX pode revelar sobre as expectativas, os gostos e as representações sociais das sociedades europeias nesse período, Charle delimita o uso do termo “sociedade do espetáculo” a partir de sua dimensão social, política e cultural. Entretanto, o autor rotula o uso que Guy Debord faz desse termo, classificando-o como um “*patchwork* ideológico”, marcando assim uma diferença em relação a forma com que ele próprio irá desenvolvê-lo. Sua análise se distancia dessa perspectiva e segue rumos diferentes, direcionados à atenção de uma “sociedade completa” pela qual interessa mais perceber os mecanismos de interações encenados e os espaços das relações e dominações que estão em jogo.

Motivado pelo propósito de elaborar uma geografia social comparada capaz de mostrar a relação da produção e recepção das obras com os diferentes públicos, Charle propõe uma pesquisa comparativa entre quatro países por meio da análise da produção artística nas suas capitais: Paris, Berlim, Londres e Viena. Abrangendo, assim, os principais centros europeus da época, o autor fornece um volume surpreendente de dados estatísticos e informações referentes ao perfil social dos diretores, atores e autores teatrais. As exaustivas referências compiladas por Charle demonstram que a contribuição da obra para o aprofundamento de estudos relativos a vida cultural, e em particular ao teatro, do século XIX é singular e fundamental.

Neste trabalho, se evidencia a perspectiva interdisciplinar adotada por Charle em seu método de investigação, aspecto que parece acompanhar a trajetória “transversal” das disciplinas percorridas pelo autor durante a sua formação acadêmica. Tal escolha se justifica por meio da preocupação teórica do historiador, refratário à especialização disciplinar estrita, em demonstrar que as disciplinas podem

¹ Esta resenha é fruto do programa de tutoria científica-acadêmica financiado pela Pró-Reitoria de Graduação, o qual participei sob a tutela da Prof. Dr^a Ana Paula Hey. As atividades foram desenvolvidas no âmbito do Laboratório de Ensino de Sociologia, coordenado pela professora, onde foram realizadas leituras e discussões a cerca de temas relevantes a sociologia, bem como o acompanhamento da leitura e resenha desse livro.

* Graduando em Ciências Sociais - USP.

e devem se enriquecer umas pelas outras, respeitando a especificidade do objeto de estudo característico de cada área e os potenciais métodos possíveis a serem empregados. Tal concepção decorre também da influência teórica de Pierre Bourdieu, que marca parte considerável de sua produção, além das diversas linhas de pesquisa sobre as quais se debruça – em que se destacam os estudos referentes às elites intelectuais, às universidades e às histórias culturais europeias.

Essa visão analítica transversal do autor lhe permite conceber, neste caso, uma outra história do teatro, que deixa de privilegiar uma abordagem monográfica e abandona os preconceitos elitistas ou populistas que elegem, em certa medida, os períodos a serem considerados, bem como as obras a serem analisadas, ampliando o escopo de sua observação. Segundo Charle, é por meio da percepção do contexto da época que o historiador deveria compreender as mediações estabelecidas, não se conformando com as formulações feitas *a posteriori*, mas tentando “reconstituir as reações das plateias, dos críticos, das autoridades públicas, bem como os ganhos materiais e simbólicos de uns e outros” (CHARLE, 2012, p. 22).

Um teatro em exposição

Dividida em duas partes, a obra se estrutura de maneira didática em seis capítulos. Na primeira metade é apresentada a sociedade teatral em questão, a qual é concebida a partir da apresentação comparativa dos diretores, atores e atrizes, e autores respectivamente. Nesta seção está exposta a dinâmica, sobretudo conflituosa, que parece permear o espaço teatral: as incertezas do sucesso, as disputas por posições de prestígio, o reconhecimento do público, entre outros. Enquanto neste momento a obra assume seu tom historiográfico, na segunda parte Charle está atento a interpretar sociologicamente as repercussões das distintas encenações teatrais executadas nos mais variados teatros de cada uma das capitais europeias estudadas.

O primeiro capítulo privilegia a análise do papel do diretor, situando-o como força interna fundamental para a constituição de uma sociedade teatral e para a dinâmica do mercado de trabalho. Se afastando da tríade sequencial ator-autor-diretor, Charle se concentra nos “donos do jogo que atuam como intermediários entre os autores e o público” (Ibdem, p. 59). Embora haja uma diversidade de perfis neste grupo, predominam os diretores comerciais cujas aspirações financeiras influenciam nos gêneros a serem encenados. Tal temática se repete nas outras capitais, já que os teatros de Berlim, Londres e Viena também eram regidos por essa lógica comercial.

O capital necessário para a gestão de um teatro era fruto de uma política estritamente lucrativa que privilegiava a contratação de diretores conhecidos ou

potencialmente rentáveis, que dificilmente permaneceriam mais de dois anos no mesmo teatro. Segundo Charle, essa rotatividade é um fator central na precarização da função do diretor, que também era pressionado a garantir o retorno do capital aplicado, tendo em vista que havia uma quantidade mínima de apresentações necessárias a serem realizadas, ao menos para cobrir os custos dos investimentos. Assim, “o mesmo diretor pode passar da extrema prosperidade ao endividamento ou até a falência em questão de meses” (Ibidem, p. 69).

Aqui, a análise comparativa, utilizando dados estatísticos, ilustra um estudo global sobre o universo dos diretores nessas quatro capitais. A análise, por meio do exame de tabelas e apreciação dos perfis globais desses diretores, permite perceber semelhanças – em geral possuem a vantagem de terem nascido ou sido formados na capital – mas também estabelecer distinções quanto às suas trajetórias profissionais. Há uma variação das primeiras profissões exercidas, a idade com a qual acesam ao cargo de diretor varia consideravelmente e as oportunidades são maiores nas capitais mais importantes, Paris e Londres.

Em todas as cidades consideradas, o sucesso do diretor também depende de um elemento significativo: o reconhecimento dos atores e atrizes, que podem conferir prestígio à sua encenação. São esses homens e mulheres, em busca de personagens que entram em cena no segundo capítulo.

Na segunda metade do séc. XIX houve uma notável expansão, como mostra Charle, do número de intérpretes profissionais: “na Alemanha os números se multiplicam por mais de quatro; na França por 1,5; na Inglaterra, por quase oito.” (Ibidem, p. 98). Esse fenômeno ocorre com a maior abertura de teatros a partir de 1860, decorrente da liberalização do mercado teatral e da diminuição da censura. Com esse processo de aumento do número de teatros, a quantidade de peças produzidas também se expandiu, o que exigiu um recrutamento maior de atores e atrizes, certificando a esta categoria uma expansão superior as profissões liberais ou literárias.

Entretanto, esse processo de franca expansão da oferta de intérpretes profissionais abriu um espaço de competição diferente entre os atores nas mais diversas companhias teatrais que, por um lado, atraíram novatos e novatas, mas, por outro, demandaram a posse de talentos diversificados. Nesse sentido, o fascínio provocado pelas atrizes no público contribuiu para que a posição da atriz no espaço teatral se expandisse ainda mais – o que não impediu que inúmeras atrizes desse período estivessem distantes dos ideais de beleza ou da voz característicos de certa teatralidade e que, ainda assim, constituíssem o panteão das estrelas modais.

Apesar disso, esse fenômeno não se explica pela ilusão da “estrela que saiu da sarjeta e deve tudo a seus dons” (Ibidem, p. 104). Primeiramente, houve uma seleção

social, conforme revela Charle, daqueles que foram os atores e as atrizes de sucesso, verificando-se haver poucos indivíduos provenientes das camadas mais populares, já que a elite da profissão sempre ocupou posições bem estabelecidas como também aproveitou da hereditariedade direta para ingressar na profissão. Em segundo lugar, de maneira não paradoxal, a elevação do mercado teatral provocou uma diminuição da possibilidade de obter sucesso, uma vez que a competitividade se tornou maior e o espaço reservado às peças triunfais ainda era restrito, o que apenas favoreceu a escolha dos artistas das camadas mais altas por parte dessa seletividade social.

A institucionalização da profissão de ator no final do século XIX, aliada a ampliação de estruturas privadas de formação teatral, influenciaram na determinação da trajetória profissional desses atores. Na França e nos países germânicos, onde esse aparato profissionalizante estava melhor estabelecido, as trajetórias são mais divergentes; enquanto na Inglaterra, onde apenas a formação até o nível secundário era possível, as trajetórias parecem ser mais convergentes.

Enquanto os atores e atrizes de sucesso se mitificavam nos palcos dos maiores teatros europeus, os autores ainda permaneciam à sombra dos olhares atentos apenas até onde fosse o limite visível da boca de cena. São os autores o foco da seção seguinte da obra.

Durante o século XVIII, os autores parisienses se organizaram para defender seus direitos e impor regras às instituições teatrais. Por meio do aumento expressivo das casas de espetáculo, e concomitantemente da demanda de obras, mobilizaram-se no sentido de imporem suas leis perante as tentações do mercado, que apenas motivavam os produtores e o ego dos diretores. A necessidade de por fim ao autoritarismo regulamentar vigente desde o regime napoleônico, ocasionou a fundação da Sociedade dos Autores logo no início do século. Por sua vez, na Inglaterra e nos países germânicos, esse tipo de organização não existiu antes do fim do século.

Análogo ao processo que ocorre com os atores e diretores, a população de autores e aspirantes a autores não para de crescer ao longo das décadas do século XVIII e XIX. No entanto, o número daqueles considerados autores de sucesso é bem restrito, fenômeno também observado na classe dos atores e atrizes. Na França não chega a dez nomes durante o século XVIII, que são representados por dois tipos de autores: aqueles de sucesso popular e aqueles com pretensões literárias dos teatros centrais. A grande quantidade e a forte rotatividade das peças faz com que a exigência de um fluxo produtivo dinâmico seja constante, sobretudo para os autores de sucesso popular, o que os obriga a manterem uma produção intensiva que é possibilitada apenas através de um sistema de co-autorias, algo que também acontece com os autores literários, mas em menor escala. Essa situação semelhante se encontra

também na capital inglesa e nos países germânicos, o que atesta “que se trata de um modo de produção coerente e relacionado com as condições gerais da sociedade do espetáculo contemporânea” (Ibidem, p. 145).

Em relação aos autores franceses, Charles considera que, no que a historiografia contemporânea reconhecia como boulevard, existiam três estratos hierarquizados: o “boulevard literário”; o “boulevard médio” e o “boulevard popular”. Na obra, há algumas reflexões referentes a cada um dos boulevard, mas a análise se concentra no âmbito de Paris. Tal situação dos autores se mostra distinta nas capitais germânicas, Berlim e Viena, onde tanto os dramaturgos mais representados quanto aqueles considerados mais comuns se caracterizam pela diversidade das origens geográficas e sociais e das trajetórias percorridas para chegar ao palco, não sendo possível encontrar a categorização parisiense.

O jogo das representações

Após expor cada eixo central que constitui a articulação argumentativa da gênese da sociedade do espetáculo, apresentando minuciosamente as características representativas de cada grupo, Charles, na segunda parte da obra, evidencia os mecanismos próprios e particulares de interação entre os grupos, de forma a compor sociedades teatrais dotadas de certa “autonomia relativa e de regras de jogo específicas” (Ibidem, p. 178).

Nesta parte final e decisiva da obra se concentra a parte mais instigante. As formulações interpretativas incitadas pelo autor são fruto de sua ampla formação interdisciplinar e de um esboço teórico influenciado, em parte, pela teoria bourdieusiana que atravessa toda a obra, desde a escolha dos métodos precisos até a análise dos dados obtidos.

No quarto capítulo da obra, a investigação se centra em Paris, que na efervescência da segunda metade do XIX pode reivindicar o duplo título de capital teatral nacional e europeia. Era a metrópole que mais exportava suas produções, seus maiores sucessos, ou seja, as peças menos literárias, ganhavam repercussão internacional e excursionavam pela Europa. Suportadas por redes internacionais baseadas em laços pessoais foram fundamentais para que o sistema de venda das peças francesas pudesse se manter e prosperar. São estas redes que explicam, em parte, a seletividade geográfica das exportações e a censura a peças e autores. Segundo Charle, há quatro redes que se sobrepõem em certos estágios de circulação das obras, sobre as quais ele se detém mais detalhadamente durante o capítulo. Mas também é preciso destacar que a circulação é mais intensa entre capitais, como mostram as estatísticas relativas à Alemanha. “A moda do teatro parisiense tem a ver, em primeiro lugar, com

um fenômeno global de moda.”, em que “determinado público considera crucial ter contato direto com esse mundo representado para poder estar no cume da civilização europeia e integrar-se plenamente na vida das capitais” (Ibidem, p. 199). O que vai ao encontro daquilo que é representado nas peças francesas: “uma sociedade plenamente burguesa, pós-revolucionária, que não tem nada a ver com a sociedade aristocrática do século XVIII.” Tais peças refletem o gosto e as relações mediadas nas sociedades esboçadas nas poltronas do teatro.

Essa “microssociedade” teatral possui suas próprias “hierarquias internas e relações conflituosas” em que também os espectadores constituem outras tantas sociedades que irão reagir às representações teatrais de formas distintas, de acordo com a posição social de prestígio e estatuto social que possuem ou simulam possuir. Assim, inúmeros fatores como, por exemplo, o teatro onde ocorre a encenação, o tamanho da sala e a peça representada, influenciam nas considerações, no gosto social e nos *habitus* do espectador em relação às representações na sala do teatro e no palco. Desta forma, o espectador adquire um novo *habitus*, decorrente da crescente sofisticação da relação espetáculo/espectador.

As representações encenadas no tablado serão o foco dos dois últimos capítulos do livro. É fato que as peças desse período estão repletas de lugares-comuns, estereótipos e situações repisadas, mas isso não autoriza que um olhar pejorativo seja assumido nas análises da produção teatral por parte dos pesquisadores, conforme defende Charle. Contudo, deve-se atentar para o que se pode depreender dessa análise: as representações veiculadas pelo espetáculo, pela forma que agem sobre as transformações sociais e simbólicas da sociedade urbana, são decisivas para compreender a sociedade e culturas globais. Para tanto, Charle seleciona um conjunto de peças de um contexto sócio teatral com o qual tem maior “intimidade cultural”, o francês. A partir daí, a análise aparece em função das temáticas sociais ou morais encenadas, seguida por um estudo literário dos autores representativos.

Neste momento, Charle organiza uma rica análise descritiva detalhada de determinadas obras, apontando as representações carregadas por determinados momentos precisos em cada peça. As obras são apresentadas por uma comparação cronológica, o que permite verificar o movimento relativo às novas representações da sociedade por parte dos autores. Enquanto nos autores mais antigos havia uma oposição estabelecida entre a nobreza e a burguesia em ascensão, nos autores de gerações mais recentes esses dois grupos se confrontam, por sua vez, com as “novas camadas”, ou seja, aquelas que antes não eram representadas, como o proletariado e as novas profissões liberais. Com isso, as representações primordialmente referidas à nobreza e à burguesia e que indicavam a tal substituição de uma pela outra – na

qual a burguesia sentada nas poltronas se aprazia ao ver em cena – deixam de ser predominantes e passam a tratar também das classes médias e dos operários, admitindo, em alguns casos, a capacidade de uma ação autônoma destes, o que tornava a representação teatral insuportável para a burguesia que preenchia as fileiras do teatro. Desta forma, os novos autores propõem uma nova pauta, de ordem simbólica e cultural, para a representação da sociedade.

Nessa linha, Charle passa para uma constatação, no contexto inglês, das lutas contra uma censura que daria margem apenas para a conversão estrita do espaço cênico em espaço de entretenimento. De maneira brutal, os limites da liberdade permaneceram em pauta durante todo o século XIX, e, quando não era aparente de forma institucionalizada, estava presente por meios “extra oficiais” na voz de autoridades morais e religiosas.

Esse controle da produção teatral se manteve em todas as capitais, com maior ou menor rigor, até o final do século XIX e, portanto, deve ser considerado para entender essas relações produtivas do campo teatral. A censura é a linha terminal do fio condutor da análise de Charle. Por meio dessa temática, ele chega ao século XX, altura em que um novo espetáculo entraria em cena: o cinematógrafo. Assim, após muito lutar e participar desse jogo de disputa, posições e representações; a sociedade do espetáculo teatral, progenitora da sociedade do espetáculo, atinge seu índice mais alto de audiência e diversidade no início do século XX, para em seguida dar espaço a essa “outra sociedade espetacular” que entrará em voga neste momento e perdurará até o fim do século.

Considerações Finais

Vale destacar o prefácio de Heloísa Pontes à edição brasileira de *A gênese da sociedade do espetáculo*. Nele, a socióloga faz uma apresentação elogiosa dessa aventura investigativa de Charle, a qual finaliza destacando a visão reformada e definitiva trazida pela obra sobre a centralidade do teatro na Europa do século XIX.

Nesse sentido, o esforço de Charle representa uma contribuição indispensável para os novos estudos nesta área, uma vez que, conforme evidencia a obra, há inúmeros aspectos da vida cultural desse período que precisam ser investigados e comparados. Assim, os estudos e as referências reunidos por Charle se tornam necessários para compreender, ao menos minimamente, essas pesquisas futuras.

A leitura dessa obra é instigante, não apenas por seu caráter original e inovador, mas também pela escrita corajosa e a visão crítica adotada pelo autor, sobretudo em relação aos próprios historiadores desse período. Desde o jogo de sedução entre os participantes da sociedade do espetáculo teatral em busca da conquista do públi-

co, até o novo *habitus* dos espectadores, em busca por estatuto e prestígio social, são apresentados de forma também espetacular, no melhor sentido do termo.

Por fim, resta-nos apenas uma poltrona vazia de um teatro qualquer, o silêncio de uma plateia muda e a fuga dos bastidores do livro para aproveitar e entrarmos na cena do teatro europeu do século XIX.

Referências Bibliográficas

CHARLE, C. (2012). *A gênese da sociedade do espetáculo: Teatro em Paris, Berlim, Londres e Viena*. São Paulo, Companhia das Letras. 397p.

FERREIRA, M. de M. (2006). "Entrevista com Christophe Charle". *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 38, pp. 87-104, jul.

Recebido em setembro/2014

Aprovado em fevereiro/2015

Mulher e antropóloga: gênero e trajetórias acadêmicas em debate

Entrevista com Heloísa Buarque de Almeida

Por Barbara Soares, Felipe Eduardo Lázaro Braga e Felipe Nery Alves Pinto

A universidade não está blindada das assimetrias de gênero que caracterizam a sociedade de modo geral. Também aqui encontramos “espaços femininos” e “espaços masculinos”, “curso de homem” e “curso de mulher”, “faculdade de moças” e “faculdade de rapazes”. Entender a lógica binária de estruturação do campo universitário é compreender os mecanismos socioculturais que distribuem os indivíduos em espaços assimétricos de reconhecimento, isso a partir de fatores discricionários como cor da pele, gênero, orientação sexual, classe social etc.

Na entrevista concedida à revista *Primeiros Estudos*, Heloísa Buarque de Almeida fala sobre o predomínio de autores brancos homens na grade curricular do curso de ciências sociais, discute as políticas de inclusão adotadas pela USP nos últimos anos, fala um pouco sobre os programas estatais que têm privilegiado a figura feminina enquanto gestora do consumo nas residências e narra sua experiência à frente do USP Diversidade.

Heloísa Buarque de Almeida é antropóloga e professora doutora da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Fez graduação em ciências sociais e mestrado em antropologia social, ambos na USP, e o doutorado também em antropologia social na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Entre 2014 e 2015, coordenou o programa USP Diversidade, iniciativa que visa combater casos de discriminação racial, homofóbica e de gênero no ambiente universitário. Estuda temas como gênero, mídia, consumo, corpo e família.

Primeiros Estudos: *Por que a senhora optou pelo curso de ciências sociais?*

Heloísa Buarque de Almeida: Não havia muito a opção na minha escola. Pensar em fazer ciências sociais não aparecia no universo, no repertório. Eu entrei no curso de administração da FEA [Faculdade de Economia e Administração], e aí no primeiro semestre eu tive uma disciplina de sociologia com a professora Elizabeth Lobo, que inclusive era professora daqui [FFLCH]. No meu primeiro ano, houve duas disciplinas de que eu gostei: a de sociologia e a de psicologia. Levei mais um tempo para ter coragem de largar aquela faculdade, mas depois eu vim fazer ciências sociais. E vim fazer ciências sociais num espírito “eu não sei o que eu quero fazer de trabalho, mas gosto de estudar”. Então, o que eu gosto de estudar? Não tinha muita ideia do que

significava profissionalmente fazer ciências sociais. E aí, logo no primeiro semestre, já fui me apaixonando mais pela antropologia, sempre antropologia e sociologia.

Primeiros Estudos: *A senhora fez a graduação em ciências sociais entre 1985 e 1988. Nesse período, nós tivemos uma série de fatos históricos marcantes, a morte do Tancredo, a posse do Sarney, a Constituinte, a lembrança viva das Diretas Já. Como foi ser uma estudante de graduação durante todo esse contexto?*

Heloísa Buarque de Almeida: Na verdade, eu entrei na USP em 1982, na FEA. A partir daí passei a viver muitas coisas, eu fui às manifestações das “Diretas Já em 1982, e com o governo Montoro no estado de São Paulo começaram a ocorrer várias mudanças. Era um momento que eu estava sentindo, desde o meu colegial, desde 1979, estava percebendo um efervescer do movimento sindical, de que havia uma reação à ditadura, o movimento da anistia. Era um contexto em que parecia que muitas coisas politicamente importantes estavam acontecendo desde antes de eu entrar nas ciências sociais, e eu entrei já me sentindo uma pessoa de esquerda.

Até o meu colegial, eu estudei numa escola católica que era simpática à teologia da libertação. Então, tinha esse tom meio de esquerda e, para mim, isso já me fez ser uma pessoa bastante questionadora. O que eu me lembro desse período da graduação foi de alguns professores nossos realmente estarem envolvidos nos movimentos políticos e sociais em ebulição. Vínhamos para aula e eles estavam participando da política, tínhamos aula com o Weffort, por exemplo, que estava envolvido com a formação do PT [Partido dos Trabalhadores]. Quem me impressionou muito no meu primeiro ano foram duas professoras na época da Ciência Política, a Maria Lucia Montes, que depois foi para a antropologia, e a Maria Teresa Sadek, a Teca, muito envolvidas com a discussão sobre o fim da ditadura, a abertura, etc. Depois, a morte do Tancredo Neves tornou-se um certo fenômeno social, e virou tema de pesquisa dos nossos professores. Eu me lembro de que estar aqui na Faculdade era estar muito próximo do que estava acontecendo politicamente no país e no estado, porque o estado de São Paulo também teve mudanças específicas, que marcaram. Com o governo Montoro, havia toda uma coisa de formação de Comissão dos Direitos da Mulher e de se incluir propostas que pareciam mais democráticas.

Eu participei um pouco da política estudantil, mas depois me irritei um pouco, por vários motivos. Ao mesmo tempo eu era uma estudante que estava curtindo a minha liberdade de estar descobrindo o mundo, a vida, muitas coisas além das ciências sociais. A sensação que eu tive quando eu entrei aqui, primeiro, é que se vivia uma liberdade sexual muito maior do que na escola. Eu tinha um monte de amigos que eram assumidamente gays na Faculdade, e na minha escola isso não cabia, aqui,

era possível ter uma vida sexual mais ativa e variada e tudo bem, podia falar disso, não tinha problema. Mas teve também a AIDS, anos 1980, e logo tivemos que aprender também a lidar com isso de modo mais responsável. Perdi alguns amigos gays que morreram de AIDS depois. Eu sinto que teve um aspecto de liberdade pessoal, de descoberta do mundo, das drogas, enfim, que na escola não tinha. Era um momento não só de efervescência política do país, mas um momento de curtição da vida, de ser jovem, de estar ampliando o seu repertório, de estar lendo um monte de coisas. Eu era cinéfila, ia muito ao cinema, tinha uma vida cultural muito intensa na cidade. São Paulo tinha os cineclubes, tinha muitos shows, e a gente organizou shows aqui dentro na USP.

Nos anos 1980, antes de eu estar nas ciências sociais, quando eu estava na FEA ainda, se não me engano em 1983, o Centro Acadêmico da FEA e o DCE [Diretório Central dos Estudantes] fizemos um show na Praça do Relógio com o pessoal do Lira Paulistana. O Lira Paulistana era uma casa de shows em Pinheiros, um porão na verdade, que tocava música alternativa, Arrigo Barnabé, Itamar Assumpção... Eu era do centro acadêmico da FEA e organizamos, conseguimos um patrocínio da USTOP, e fizemos um show aqui, foi super legal. Então tinha isso, da vida cultural que era uma vida permeada com a vida universitária.

Primeiros Estudos: *E desse período, quais são as suas maiores influências intelectuais? O que a senhora trouxe da graduação pra vida acadêmica posterior?*

Heloísa Buarque de Almeida: Bom, tive alguns professores que foram muito marcantes. Primeiro, obviamente, a Beth Lobo, quando eu estava na FEA, que me fez vir estudar ciências sociais. Na graduação, teve a Maria Lucia Montes, inclusive quando eu defendi meu doutorado na Unicamp, eu a chamei para banca. E eu fui me encantando com a antropologia, a primeira professora da antropologia que me encantou muito foi a Araci Lopes da Silva, que faleceu muito jovem, e que era mais etnóloga mesmo. Foi minha descoberta da antropologia, assim, quando os olhinhos vão brilhando.

Tive cursos muito legais desde o começo. Eu sinto que isso acontece até hoje com grande parte dos nossos alunos: havia uma diferença muito grande entre o que líamos no colégio, ou mesmo o que eu fazia na FEA, e o que era estudar nas ciências sociais, que era ter que enfrentar os textos, a teoria, ler. Eu não tinha o hábito de ler teoria no colegial e nem na FEA, que era um curso técnico. Então, no meu primeiro semestre, me lembro de achar muito difícil, logo de cara lia Durkheim, mas foi esse difícil e o desafio de não ser algo fácil que me encantava também. Me pareciam textos tão difíceis, e eu sempre tinha sido boa aluna, leitora, gostava muito de literatura, mas ler teoria é diferente de ler literatura. E eu sinto isso com nossos alunos até hoje.

No primeiro ou segundo semestre às vezes é, pra alguns alunos, muito difícil ler teoria. Tanto que quando eu leciono Antropologia I ou II, que faço com frequência, eu sempre me preocupo em ensinar os alunos a ler teoria. Então, há essa dificuldade inicial, e ao longo da graduação, você vai conseguindo entender. Vários professores vão te encantando. Eu lembro quando a Maria Celia Paoli deu curso de Marx para mim, foi superinteressante; com o Brasília [Sallum] eu fiz o curso de Weber e fiquei encantada, adorei ler *A ética protestante [e o espírito do capitalismo]*; depois com o [José Guilherme] Magnani, quando eu fui fazer antropologia urbana, fui encontrando os temas que mais me interessavam. Coisas que foram me despertando. Mas a sensação que eu tive na graduação foi a de que era muito difícil e de que, portanto, eu não conseguiria fazer carreira acadêmica. Na minha época, muito pouca gente fazia iniciação científica e fazia a graduação pensando em fazer mestrado, em fazer carreira acadêmica. O curso de ciências sociais era muitas vezes o segundo, terceiro curso de pessoas que estavam fazendo outros cursos, muita gente fazia ciências sociais por interesse, mas não pretendia trabalhar na área, tinha uma outra faculdade que era mais “profissional”. Durante a graduação eu fiz uns estágios, e eu trabalhava dando aulas de inglês. Quando me formei e fui trabalhar em pesquisa de mercado, depois de uns meses pensei “não, que horror, não é isso que eu quero”, aí que eu voltei para a academia. Então, houve alguns professores que me marcaram e alguns deles são professores até hoje. Mas eu não via ainda na graduação que a minha vida seria aqui na Universidade, eu não estava ainda mergulhada na pesquisa.

Primeiros Estudos: *A senhora teve experiência com pesquisa empírica durante a graduação?*

Heloísa Buarque de Almeida: Durante a graduação sim, pouco, porque as disciplinas provocavam um pouco a gente. Numa disciplina de Métodos [de Pesquisa], que o Reginaldo Prandi dava, ele cobrava da gente ir a campo, fazer pesquisa de campo. Foi super legal para mim, mas muito difícil, eu era muito tímida, e, ao mesmo tempo, foi um desafio. Também teve o Magnani quando eu fiz a disciplina de antropologia urbana, tanto que eu fui fazer depois o meu mestrado com ele.

Primeiros Estudos: *Em cinema, não é?*

Heloísa Buarque de Almeida: Sobre cinema, exatamente. Eu terminei [a graduação], fui trabalhar com pesquisa de mercado por um tempo, comecei a trabalhar numa empresa de pesquisa qualitativa, e entrei em pânico: “Gente, eu não acredito nisso, é muito superficial”. Tinha que chegar às 9h no trabalho, e às 11h da noite ainda estava naquele escritório. Aquilo foi me angustiando.

Eu tenho um grande amigo, que hoje é professor da Unicamp, o Omar Ribeiro Tomaz. O Omar era meu amigo de colegial e ele voltou de uma experiência de graduação na Espanha. Quando voltou para o Brasil, falou: “Helô, vamos prestar o mestrado juntos”. A gente começou a estudar juntos para o mestrado e foi assim que ele me animou, me deu um rumo pra vida, me deu uma direção. Aí eu falei: “Ah, vou continuar naquele mesmo espírito, né, eu gosto de estudar, vou continuar estudando”. E me provocava muito pensar o que era a experiência urbana por um lado, mas também a experiência do cinema, como um lugar social da fantasia. Eu fui estudar o cinema comercial, o grande cinema de Hollywood: eu queria pensar o que era para as pessoas comuns, os espectadores, a experiência do cinema. Então, era uma pergunta bem antropológica mesmo, não era uma pergunta de quem estudava cinema, era uma pergunta das ciências sociais. Eu pensei o que o cinema significava nessa época áurea, das grandes salas de cinema do centro da cidade, nos anos 1940-1950. Tentei entender a experiência dos espectadores de cinema desse período, em São Paulo.

Primeiros Estudos: *É um olhar retrospectivo, a senhora conversou com os espectadores?*

Heloísa Buarque de Almeida: Eu fazia entrevista, no estilo de história de vida com pessoas que tinham sido jovens nos anos 1940-1950, que tiveram essa experiência de viver em São Paulo nessa época, e de gostar muito de ir ao cinema. Eu fui fazendo entrevistas, umas pessoas foram me indicando outras. Mas o Magnani, que era o meu orientador, falava: “Não, mas você tem que pensar uma coisa mais contemporânea”. Então, eu pensei um pouco comparativamente o que era a experiência dos anos 1940 e 1950 com o que era a experiência dos anos 1990, e achei que, nos anos 1990, o cinema só mantinha essa mesma magia que tinha nos anos 1940-1950 para os cinéfilos, não era mais para “todo mundo”, quando o cinema era uma diversão muito popular na cidade. Esse era um período em que as salas de cinema de rua estavam fechando, no começo dos anos 1990, estava diminuindo a quantidade de salas de cinema na cidade. Depois, com os shoppings, voltou a aumentar de novo, mas a sensação que algumas pessoas tinham era que o cinema ia virar só videocassete, as pessoas só iam assistir em casa, acabaria a experiência da sala de cinema. Eu fiz essa comparação e, quando eu comecei a estudar o lugar do cinema na experiência da cidade, o que apareceu como problema pra mim foi o que eu comecei a pesquisar depois, que era uma diferença de gênero e de classe social muito grande entre as pessoas. Eu fui entrevistando pessoas que eram de classe média, de classe popular, de classe alta, homens e mulheres. O recorte inicial era faixa etária e ter morado em São Paulo naquele período dos anos 1940, 1950, tendo sido uma pessoa que gostasse de ir ao cinema. O que eu fui vendo com as entrevistas é que eu tinha narrativas de

mulheres e narrativas de homens, narrativas de gente de classe média e narrativas de gente de classe popular muito diferentes. Então, tinha dois cortes, gênero e classe.

Primeiros Estudos: *Essa clivagem de gênero já entrou no texto do mestrado?*

Heloísa Buarque de Almeida: Não. Ficou como um problema não resolvido no mestrado, mas ficou ali como uma questão. E, naquela época, os mestrados eram meio longos, e a minha bolsa já tinha acabado. A gente tinha dois anos e meio de bolsa, mas demorei cinco anos fazendo mestrado, o que era de praxe. E eu já não morava com meus pais, morava sozinha, então eu trabalhei em um monte de outras coisas, eu fazia tradução, dava aula de inglês, era professora, tinha que me virar, e eu me perdi um pouco do mestrado. Essa questão de gênero e classe ficou mal resolvida no mestrado.

Primeiros Estudos: *A senhora retoma essa questão da clivagem de gênero mais forte na tese de doutorado feita na Unicamp. Na Unicamp, existiam condições mais favoráveis para o estudo de gênero?*

Heloísa Buarque de Almeida: Sim. O que aconteceu foi exatamente isso. Eu estava terminando o mestrado e o Omar Ribeiro Thomaz, meu amigo, falou assim: “Escuta, estão fazendo um projeto lá no Cebrap [Centro Brasileiro de Análise e Planejamento] sobre telenovela, sobre recepção de telenovela e estão precisando de antropólogo, vou te indicar”. Assim, antes de entrar no doutorado, eu fui então trabalhar com a Esther Hamburger num projeto que já tinha questões de gênero, família e reprodução, tudo com o que eu estava querendo mexer, e que continuava discutindo o lugar da indústria cultural, mas agora era televisão. Novela não era exatamente o que eu queria mexer, mas ao mesmo tempo eu reconhecia que, para entender o Brasil, novela era um bom caminho. E foi aí que comecei mesmo a estudar gênero.

Era um projeto grande, tinha gente do Cebrap, USP, Unicamp, UFMG e Universidade do Texas, com financiamento internacional. Havia uma proposta no projeto de que eu faria uma etnografia fora de São Paulo, era parte do projeto do Cebrap que eu usei para o meu doutorado. Eu comecei a estudar mais e notei que na Unicamp tinha um monte de gente estudando gênero, tinha uma área de gênero no doutorado em Ciências Sociais, tinha o Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, com uma publicação importante, *Cadernos Pagu*. Esse projeto do Cebrap começou com a pergunta de um demógrafo, o professor Vilmar Faria, da Unicamp, tentando pensar o que tinha acontecido com o Brasil na década de 1970, quando o país vivia o período da chamada transição demográfica. Essa terminologia dizia que o Brasil passou de um país em que se tinha mais de 4 filhos por mulher para 2,8 filhos por mulher em 1980. Quer

dizer, em uma década você tem uma mudança muito grande na taxa de natalidade. O ponto dele, do Vilmar Faria, era que tinha se estudado muito as variáveis mais diretamente relacionadas a essa transição, por exemplo, o acesso a pílulas anticoncepcionais, o aumento da escolaridade e o fato de o Brasil ter passado na mesma década de um país majoritariamente rural para um país majoritariamente urbano. Estudamos pouco os fatores mais indiretamente relacionados, como uma mudança de mentalidade, que poderia ser estudada se a gente pensasse o espalhamento da televisão no país naquela mesma década.

No começo da década de 1970 não havia sinal de televisão no país inteiro. Eu mesma fui ter televisão em casa, morando em São Paulo, em 1972 ou 1973, quando eu tinha 7, 8 anos e meu pai comprou um televisor. Se você andasse para o interior do Brasil, as redes de transmissão não eram totalmente via satélite. Havia torres de transmissão que não cobriam o país inteiro. Cobriam o Sudeste, o litoral do Nordeste, cobriam Minas Gerais e um pouco do interior de São Paulo. No final de 1980, já temos o sinal de TV via satélite. Muda completamente o panorama de acesso à televisão. Então a hipótese dele era: será que a televisão também tem algo a ver com isso? – não na brincadeira de que as pessoas vão deixar de transar para ver televisão, mas na ideia de que a televisão mostra um estilo de vida urbano em que as famílias têm menos filhos, e é mais consumista. A publicidade chega com a ideia de que você tem que comprar coisas para o seu filho... Então, essa era a pergunta dele, mas obviamente não dava para voltar na década de 1970 e fazer uma etnografia do que tinha acontecido lá. A ideia era que uma equipe de antropólogos faria três etnografias de recepção de novela. Escolheríamos o programa mais popular – novela das oito – e qualquer novela que começasse naquele ano. Faríamos um estudo de recepção tentando ver como era a relação das pessoas com a novela e se era a televisão uma fonte de pensar a família de outro jeito.

Então, eu fui para Montes Claros, uma cidade média que inclusive foi escolhida pelo pessoal da UFMG que também estava envolvido no projeto. A Esther Hamburger que hoje está na ECA, e o Ronaldo de Almeida, agora também professor da Unicamp, fizeram etnografias em São Paulo e o Antonio La Pastina, que era doutorando na Universidade do Texas, foi fazer uma etnografia numa cidade pequena do Nordeste, de 2 mil habitantes. Era uma ideia de cidade pequena, cidade média e cidade grande, exatamente por pensar que os níveis de discussão das questões de gênero, sexualidade e família seriam diferentes. Como antropólogos, não dava para a gente fazer uma correlação direta entre assistir à televisão e ter menos filhos. Não dá para fazer essa ponte, não tem nenhum processo consciente aí. O que a gente fez foi, através da recepção da novela, tentar discutir questões de gênero, família, sexua-

lidade etc. A recepção da novela era um prato cheio porque ela discutia isso o tempo inteiro. História de amor, de família... parecia-nos um recorte mais apropriado para esse tipo de discussão.

Eu comecei a etnografia e fiz o projeto de doutorado enquanto estava em campo, decidida a prestar na Unicamp. Eu queria estudar gênero e não tinha ninguém aqui no departamento de antropologia [da USP]. Na sociologia, tinha a Eva Blay, mas era um outro estilo, e eu era muito apaixonada por antropologia também, não queria fazer na sociologia. E na Unicamp era um doutorado interdisciplinar nas ciências sociais, mas com enfoque nos estudos de gênero. Eu vim de Montes Claros para fazer a entrevista na Unicamp. Quando fiz a entrevista, eu senti: “Passei, que bom” e fiquei muito encantada com o ambiente da Unicamp. Foi um momento que abriu um repertório novo pra mim. Eu já tinha feito a graduação e o mestrado aqui [na USP], mas de fato na Unicamp tinha um outro repertório.

Fiz o doutorado com uma passagem de seis meses pela Universidade do Texas, e ali sim fiz uma longa reflexão sobre gênero, sob orientação da Guita Debert, com bolsa Fapesp, que depois foi publicado. Ali, na relação com a TV e as novelas, acabei vendo uma forte relação entre telenovelas, padrões de gênero e sexualidade, e consumo.

Primeiros Estudos: *A senhora está contando que enxerga uma clivagem nítida entre a possibilidade de fazer estudo de gênero na Unicamp e na USP naquela época. Como a USP, e a FFLCH em especial, se estruturou para produzir estudos nesse campo?*

Heloísa Buarque de Almeida: Eu acho que foram várias coisas que foram acontecendo, mas mais recentemente. Primeiro, na sociologia, começa a ter professoras como a Nádia [Araújo Guimarães] com as questões da sociologia do trabalho, a Márcia Lima, o próprio Flávio Pierucci, que estudava religião, mas começou a discutir gênero também. Então começa a ter outras pessoas trabalhando com a temática aqui na USP. No começo dos anos 2000, entra o professor Júlio Simões na Antropologia, trabalhando com gênero e sexualidade. Segundo me contaram, na verdade, um momento decisivo foi uma avaliação da FFLCH, em que uma das avaliadoras foi a professora Verena Stolcke, fundadora do Departamento de Antropologia da Unicamp e que estava há alguns anos na Universidade Autônoma de Barcelona, uma pessoa internacionalmente reconhecida como uma referência importante nessas questões de gênero e raça. Quando ela participou da avaliação aqui do Departamento de Antropologia, o relatório final cobrou que o departamento investisse nessa área. Em vários lugares do mundo, em várias universidades brasileiras, nas ciências humanas tinha uma área de gênero. Foi quando a Lilia Schwarcz e o Júlio Simões, diante

dessa demanda, propuseram abrir vagas na Antropologia para área de “Marcadores Sociais da Diferença”, concurso aberto em 2006. Os concursos anteriores tinham sido de teoria antropológica. O ano em que eu e a Laura [Moutinho] entramos foi o ano específico de “Marcadores Sociais da Diferença”. Se você olhasse os pontos do concurso, eram gênero, raça, raça e gênero, identidade, política, todos os temas referentes a gênero e raça. Entramos eu e a Laura, e com Julio e Lilia inicialmente nós começamos o NUMAS. O Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença foi nos empolgando e foi estimulando os alunos. Cresceu muito na Antropologia daqui o número de pessoas trabalhando ou gênero ou sexualidade ou raça, ou todas as coisas juntas. No mesmo momento em que a própria teoria contemporânea fala que não dá mais para se falar só de gênero, só de raça ou falar de raça sem falar de gênero e classe social, bem, estamos pensando essas formas classificatórias e como elas se interconectam na vida social. Essa ideia que alguns vão chamar de intersecções, outros de articulação de categorias, mas enfim, essa percepção de que se eu falar só de gênero sem pensar junto raça e classe, outros marcadores sociais, eu empobreço o raciocínio. Eu posso criar uma falsa sensação de homens versus mulheres que explica muito pouco a vida social. É preciso ver como estes marcadores criam hierarquias ou diferenças na vida social, em articulação.

O meu foco de estudo continuava sendo mídia, eu terminei o doutorado e fiz um pós-doutorado sobre a história do IBOPE [Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística] e como a pesquisa de audiência conformou uma imagem da indústria sobre a audiência de TV, sendo esta audiência encarada como “mercado consumidor”, não como público, nem cidadãos. Tinha uma questão de gênero porque a audiência era muito feminilizada para certos programas e a maior audiência feminina facilitava para atrair o mercado anunciante, que considerava o consumo uma atividade feminina. O pós-doc retomava uma questão que tinha ficado em aberto no doutorado, quanto à estrutura comercial da televisão aberta que tínhamos como hegemônica no Brasil até pouco tempo. Este pós-doc com a Esther Hamburger estava vinculado à ECA e ligado ao Centro de Estudos da Metrópole (CEM), no Cebrap. Depois, trabalhei três anos como pesquisadora no Pagu, na Unicamp, antes deste concurso em que eu entrei na USP. Portanto, eu continuava com questões de gênero. No Pagu, eu atuei na publicação dos *Cadernos Pagu*, participei de uma pesquisa sobre violência doméstica e acesso à justiça, coordenada por Guita Debert e Maria Filomena Gregori, com apoio da Fundação Ford, e comecei a olhar mais historicamente para a TV do final dos anos 1970, com a pesquisa sobre o seriado *Malu Mulher*.

Primeiros Estudos: *A grande maioria dos autores que são lidos no curso de gradua-*

ção são homens. Por que é tão difícil que intelectuais mulheres cheguem ao cânone da disciplina?

Heloísa Buarque de Almeida: Há inúmeros fatores, mas a gente pode virar essa sua pergunta também para o branco e o negro. Primeiro, diversos campos – o mundo do trabalho e o mundo do pensar também – foram desenvolvidos por homens brancos. A Virginia Woolf perguntava por que era tão difícil ter escritoras. Na antropologia hoje – se você olhar para este departamento [da USP] – é um departamento mais feminino do que masculino. Mas de fato o cânone da antropologia, os clássicos, são homens. As exceções são as americanas “filhotas” do [Franz] Boas, mas ele virou um cânone a despeito de ele já ser um pouco *outsider* no próprio mundo norte-americano, já que ele era um judeu emigrado, e ele acolheu um monte de mulheres como orientandas. Mas, por exemplo, a aluna negra dele, a Zora Neale Hurston morre na miséria, não consegue fazer carreira. A Margareth Mead e a Ruth Benedict não conseguem fazer a carreira convencional também. Agora, em tese, haveria mais condições de fazer uma produção mais ou menos equilibrada entre homens e mulheres. E, no caso da academia brasileira, para os negros a barreira ainda continua. São poucos os professores negros.

Se você olhar hoje no Brasil, as mulheres têm mais escolaridade do que os homens, mais mulheres têm acesso ao nível superior do que homens. Mas se analisarmos para quais cursos, há alguns campos que acolhem mais mulheres, e são aqueles com mais diversidade social e de raça. Se olharmos o que foi a ideia de incorporar ou não a avaliação do ENEM [Exame Nacional do Ensino Médio] na entrada dos estudantes na USP, vamos continuar incluindo mais aqui na FFLCH e na Pedagogia, mas não na Medicina, não no Direito, nem na ECA [Escola de Comunicação e Artes]. Quer dizer, há várias condições para ter equilíbrio, mas ainda você tem todas aquelas barreiras invisíveis que estão entranhadas na vida social e que estimulam as meninas a se dirigir para alguns campos e não para outros. A vida reprodutiva também afeta mais as carreiras das mulheres, e mesmo sendo feminista – e eu era casada com um homem feminista – mas a divisão do trabalho doméstico às vezes não é tão igualitária. Enfim, muitas coisas que são sutis e menos mensuráveis também afetam essas possibilidades femininas. Outro dia eu estava pensando como a gente democratizaria mais a nossa bibliografia em nossa sala de aula. Eu não estou satisfeita ainda com os caminhos que eu achei.

Primeiros Estudos: *Porque tem dois polos, certo? Um é o da produção, e outro, o da seleção dos textos.*

Heloísa Buarque de Almeida: Tem os momentos que você quer ler, precisa ler e

precisa dar aqueles autores que são os clássicos. Por exemplo, eu gosto de dar Antropologia II porque consigo discutir essas duas autoras que são Margaret Mead e Ruth Benedict e consigo através dessa bibliografia discutir mais essa questão racial. Mas eu acho que é uma preocupação que a gente precisa ter.

Eu também acho que as preocupações vão aparecendo, como por exemplo, eu tenho uma aluna no mestrado que é a Fernanda Kalianny Martins Sousa, que é uma menina que se define como uma mulher negra, militante feminista que vai problematizando isso para mim. Eu falo “falta mulher”, ela me diz “falta negra”... Enfim, ela que me fez pensar sobre isso ultimamente.

Primeiros Estudos: *Alguns setores da sociedade não têm sido “contemplados” com um bom ensino universitário, a senhora enxerga uma preocupação por parte da administração central da USP em contemplar esses setores, hoje, bastante defasados no corpo discente?*

Heloísa Buarque de Almeida: Mesmo se pensarmos a administração central, ela não é unívoca, ela é heterogênea. Há pessoas pensantes e órgãos, pedaços da administração mais preocupados com isso e outros não. Eu diria que nos últimos tempos o debate tem se tornado mais caloroso.

A USP, se compararmos com as federais, ficou um pouco atrasada. As federais fizeram um plano de ações afirmativas e o INCLUSP [Programa de Inclusão Social da USP] sempre me pareceu modesto demais. O professor Vagner [Gonçalves da Silva] fez um bom estudo sobre isso, inclusive porque estamos propondo para o programa de pós-graduação em antropologia uma política de ação afirmativa. E a USP ainda é muito modesta nisso. Algumas unidades me parecem ter mais uma preocupação, então quando se fala se podemos ter uma parte das vagas, algum processo de seleção pelo ENEM – que é modesto ainda, não é muito grande – nós no Departamento de Antropologia nos animamos, apoiamos, mas discutimos “o que é isso?”, ficamos com o pé atrás, será mesmo um processo inclusivo? Ouve-se muito que em outras unidades há uma fortíssima resistência a isso. Evidentemente, a preocupação de melhorar a escola pública deve permanecer como uma grande meta para todos nós. A nossa preocupação em ter cursos de extensão, estar conversando e ter relação com os professores de escola tem a ver com essa preocupação de que o nosso papel não é só educar aqui para dentro. Nosso papel é maior que isso. Mas, por outro lado, temos tido comprovações, pesquisas escritas sobre isso, de que nas universidades públicas onde foram feitas propostas de ações afirmativas mais incisivas, elas têm tido efeitos muito interessantes. Evidentemente que muitos desses alunos vêm inicialmente com mais dificuldade. É aquilo que eu brinco sobre o primeiro semestre das ciências

sociais. A faculdade pode ser um corte marcante para muitos de nossos alunos. Ela pode ser um degrau muito grande para quem vem do colégio, mesmo para quem vem do colégio particular, e o papel nosso é como ajudar nesse degrau, como viabilizar para que esse passo seja dado, mesmo que ele seja um degrau grande. Então, isso vale para a gente pensar quem vem da escola pública ou o aluno da periferia, que, do meu ponto de vista, é mais do que urgente a gente acolhe.

Primeiros Estudos: *Quais são os ganhos acadêmicos de uma maior diversificação do corpo docente? Como ganharíamos enquanto possibilidade de investigação, possibilidade de produção acadêmica com o ingresso dessa diversidade?*

Heloísa Buarque de Almeida: Primeiro, eu acho que tornar o repertório mais heterogêneo é produtivo em si, quer dizer, no caso de ciências sociais particularmente, porque estamos pensando sociedade. Então temos aqui um pouco do que é esta sociedade, do que é a diversidade da sociedade. Isso nos ajuda a não tapar o sol com a peneira quando a gente pensa nossas pesquisas, quando vamos discutir em sala, quando vamos formar novos alunos. Os alunos chegam com demandas diferentes, e que fazem, inclusive, demandas de pesquisa.

Eu tive alunas que estão no mestrado, ou que já fizeram mestrado comigo, que na família já foi um sucesso incrível terem feito faculdade, imagine uma faculdade pública ou entrar no mestrado. Por outro lado, é diferente do meu aluno de classe média que fala “ai, essa bolsa é uma merreca, não consigo viver com ela”. São alunos que às vezes a bolsa ajuda a família. Essas pessoas colocaram para nós objetos e questões de pesquisa diferentes, e na hora de fazer pesquisa de campo, por exemplo, elas tinham uma entrada em lugares que também facilitaram a pesquisa.

E, ao mesmo tempo, a grande coisa é pensarmos que efeito isso vai ter na sociedade brasileira em geral. A gente tem essa ambiguidade: a universidade tem que ser um lugar da excelência, mas ela não pode ficar encastelada. Excelência fechada em si mesma não é o imaginado da função da universidade para a sociedade. Ela tem que devolver para a sociedade. Você está formando mais gente que não é branca, gente que veio da periferia. Dar espaço para essas pessoas terem uma carreira também é democratizar a sociedade, então é isso que, no limite, é a parte mais importante, é como vamos voltar para lá, devolver publicamente o que uma universidade constrói com dinheiro que é público. Não é só voltar na carreira daquele indivíduo, mas é no lugar social, no que ele vai representar socialmente também. É um desafio interminável porque às vezes sentimos que os movimentos da história não vão sempre para o lado que a gente gostaria, então não sabemos o que vai acontecer exatamente. Mas, voltando para a questão da gestão universitária, há setores para

os quais a ênfase na excelência, esse imaginário de universidade internacionalizada, é um argumento fortíssimo para dizer “cotas não”, “ações afirmativas não”, para reforçar uma ideia de meritocracia. Temos que achar um meio termo porque também não podemos jogar fora a ideia da meritocracia, a ideia da excelência, mas temos que fazer um esforço político até convencer um setor da Universidade nesse sentido de uma maior democratização do acesso.

Primeiros Estudos: *O trabalho da senhora articulou um pouco a questão do gênero e do consumo. Ultimamente, temos visto que alguns programas estatais como o Bolsa Família e o Minha Casa, Minha Vida têm privilegiado a figura feminina, ou enquanto gestora do consumo na residência, no caso do Bolsa Família, em que são elas que estão recebendo o benefício, ou enquanto detentoras do título de propriedade, no caso do programa Minha Casa, Minha Vida. A senhora enxerga algum tipo de “empoderamento” da figura feminina nas classes populares através desses tipos de programa estatal?*

Heloísa Buarque de Almeida: Primeiro, isso foi feito pensando nas mulheres exatamente a partir de pesquisas que demonstravam como nas camadas populares – e isso também aparecia muito nas etnografias e na antropologia brasileira –, as mulheres eram, digamos, o arrimo da família, o centro de muitas famílias. Então, isso já vem a partir dessa percepção do que dá mais certo, a política vai funcionar melhor se o dinheiro for para a mãe e não para o pai de cada família. Mas há alguns trabalhos que têm mostrado essa correlação sim, de que, como o dinheiro vem para as mulheres e elas decidem, algumas mulheres estariam se sentindo mais autônomas e mais capazes de decidir, inclusive se separar do marido. E acontece em todas as classes sociais: a sensação de depender do dinheiro do outro faz com que as mulheres, muitas vezes, aceitem permanecer casadas mesmo quando elas estão profundamente infelizes no casamento, mesmo numa relação violenta. Então, obviamente, dá mais autonomia. Por outro lado, eu acho que isso tem correlação com uma coisa que é pervasiva na sociedade brasileira, que é o imaginário de que quem é forte mesmo é a mulher, não os homens. De que quem segura as pontas mesmo são as mulheres, para o bem e para o mal. Dizer que ela é forte não quer dizer necessariamente que ela é libertadora, nem feminista, nem nada disso, pode ser forte para “aguentar” uma vida dura e um casamento ruim, depende de como você usa essa imagem, mas que é uma imagem que tem aparecido muito nas pesquisas. Então, por outro lado, a sensação que se tem é que há um universo de famílias que ainda está razoavelmente “matri-cêntrico”, e centrado nas figuras femininas.

Há uma outra coisa, que me parece perversa: vivemos numa sociedade em que as pessoas se pensam como consumidoras e não como sujeitos de direitos, isso

me incomoda. Tem-se visto muitas pessoas de classes populares se endividarem querendo comprar coisas, como se comprar coisas fosse a solução. É evidente que é melhor ter mais bens de consumo que facilitem a vida etc., mas não basta isso. Mas aí não tem acesso à escola direito, não tem acesso à saúde melhor; aquela empregada doméstica – e tem uma aluna minha que está pesquisando isso no doutorado – que tem o sonho de colocar o filho na faculdade, e paga uma faculdade particular ralando, e essa faculdade particular não lhe dá acesso a um mundo profissional melhor. O sonho da saída pelo consumo infelizmente não é a saída da cidadania que gostaríamos. Esse sonho de ascensão pelo consumo de fato mudou o panorama do Brasil em certa medida, mas isso aconteceu com Brasil, Índia, China e Rússia. É uma classe que estão chamando de “classe média” na Índia, na China e mesmo aqui no Brasil. É uma “classe média” com um pouco mais de acesso ao consumo, mas muito distante de uma ideia de igualdade cidadã. Eu acho que o panorama é grave. A gente não vai começar a diminuir essa desigualdade só pelo consumo.

Primeiros Estudos: *Tem essa discussão de que o termo “classe média” mascara um pouco as assimetrias...*

Heloísa Buarque de Almeida: Primeiro que, para uma certa elite, o que se imagina de classe média é uma classe média altíssima. E classe média mesmo, se você for olhar na tradição inglesa, é classe trabalhadora um pouco melhor que, enfim, usa o transporte coletivo, escola pública, saúde pública. No Brasil, a palavra classe média normalmente refere-se a isso: ter acesso a bens de consumo não é ter uma vida de classe média. São coisas diferentes, tanto que alguns falam de nova classe C, porque daí a gente já sabe que é definido pelo consumo mesmo, não é classe no sentido de classe social.

Primeiros Estudos: *Nós gostaríamos que a senhora comentasse um pouco a experiência à frente do USP Diversidade. Especificamente, qual a importância de termos uma mulher antropóloga cuidando de um programa como esse?*

Heloísa Buarque de Almeida: O USP Diversidade é um programa muito pequenininho dentro de um núcleo de direitos da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão. É um programa que, na verdade, foi fundado para combater a homofobia inicialmente, em 2012, e eu peguei por um ano. Agora estou só como vice, mas quando eu entrei a ideia era exatamente sair da chave da homofobia e tentar pensar problemas de gênero. Como eu venho dessa vertente e, já que falar de gênero é falar de raça também, então começamos a falar de tudo junto. A ideia era ele ser só um programa de extensão, era fazer cursos, promover atividades etc. No entanto, quando eu assumi

esse cargo, a primeira ideia era fazer um mapeamento do que acontece na USP, dos problemas e das formas de violência na universidade, entre alunos, entre alunos e professores, entre alunos, professores e funcionários também, entre funcionários e alunos, entre funcionários e professores etc. Eu comecei a pensar nisso mas, quando assumi o USP Diversidade, eu comecei a receber – e já tinha recebido um pouco aqui na FFLCH, por isso mesmo topei o cargo – muitas denúncias de alunas falando mais especificamente sobre abuso sexual: estupro ou alguma forma de violência entre colegas. E aí eu comecei a ouvir muitas dessas histórias. Inclusive veio no roldão as histórias da medicina, dos trotes da medicina etc. Não é só estupro, mas outras formas de violência, como o trote.

E eu acho que o fato de ter sido uma antropóloga, mulher, que dá uma disciplina de gênero, fez com que as pessoas se sentissem mais à vontade para falar e eu, com mais disposição de ouvir. Nós da antropologia escutamos muito. Você faz campo, você vai escutar. Vai olhar, mas você vai escutar também. Então, eu acho que isso fez a diferença. Aí meu lado feminista, meio revoltada, me fez denunciar mais fortemente algumas coisas. Eu sinto que o ano passado foi muito importante para isso, para se começar a falar de um problema que não era falado. Várias coisas que eu queria fazer eu não consegui implementar, outras coisas eu consegui, mas o problema é que o programa USP Diversidade era eu e um estagiário. Você não tem nem funcionário para fazer alguma coisa. Agora, o que está acontecendo na Universidade é que está tudo mudando. Primeiro que, quem está no USP Diversidade é um professor negro, Ricardo Alexino Ferreira, mais voltado para esse papel do programa USP Diversidade, que é a extensão, coordenando um programa na rádio que fala das temáticas de gênero, raça e sexualidade, tentando pensar seminários, exposições. Eu ainda quero ajudar em algumas coisas, eu fiz um primeiro curso que eu chamei de Formação em Direitos em Gênero e Sexualidade, para os funcionários da USP, para a guarda universitária, para nossos funcionários, assistentes sociais da SAS [Superintendência de Assistência Social]...

Primeiros Estudos: *Foram duas edições, não foram?*

Heloísa Buarque de Almeida: Foi uma só, por enquanto. Eu queria fazer isso mais vezes, mas está difícil. Fora isso, tem os cursos de extensão que o NUMAS tem feito também, mas esse do Diversidade era um curso de difusão para funcionários da Universidade. A Universidade é muito grande e a gente não consegue fazer na velocidade que imagina. Mas eu acho que também serviu para colocar o problema na pauta. Agora, o reitor está fazendo um escritório que se chama USP Mulheres. Há um braço da ONU que se chama ONU Mulheres, e esse ONU Mulheres bolou um progra-

ma internacional que se chama He for She, “Eles por Elas”, que, entre outras, destaca dez universidades ao redor do mundo para tentar fazer programas em termos de combate à violência e à desigualdade de gênero na universidade. Na América Latina, a única universidade escolhida foi a USP. Eu acho que isso também aconteceu por causa da experiência do USP Diversidade no ano passado, de todo o escândalo que foi a CPI. Por enquanto, temos a professora Lilia Schraiber da Medicina para coordenar, uma pessoa admirável. É uma pessoa da área da medicina, que refletiu sobre o atendimento médico a mulheres vítimas de violência, que vem trabalhando com a problemática da violência contra mulheres há muitos anos, tem uma produção consolidada. Então, quero crer que essa iniciativa possa gerar políticas produtivas, vamos ver o que vai acontecer.

Ainda assim, temos que pensar, como somos cientistas sociais temos que pensar de um jeito mais complexo. Então, quando falamos ainda de desigualdade de gênero e de raça, temos que mudar coisas que estão muito naturalizadas na sociedade, seja aqui dentro da universidade, seja fora. Temos que quebrar desigualdades muito naturalizadas. Do meu ponto de vista, estamos vivendo um momento de grande transformação, de grande questionamento. Tanto que agora eu quero olhar para isso até como objeto de pesquisa.

Primeiros Estudos: *A senhora já tem um briefing?*

Heloísa Buarque de Almeida: Eu acho que essas denúncias, alguma das coisas que estão acontecendo, do meu ponto de vista, permitem construir perguntas bastante antropológicas. São mudanças classificatórias. Por exemplo, o que antes era chamado de paquera, “cantada de rua”, agora as pessoas chamam de assédio. Então, se você falar “assédio”, algumas pessoas vão falar “Imagina! Isso é uma ‘cantada’, um elogio”. Mas por que as meninas estão chamando isso de assédio? Primeiro, porque isso começou a ser chamado de assédio fora do Brasil. Isso começou a ser chamado de *sexual harassment* lá nos Estados Unidos. Segundo, porque as pessoas sentiam aquilo como uma violência, se não elas também não iriam chamar aquilo de violência. Não adianta vir uma categoria de fora, a categoria não vai colar se ela não rebater de algum jeito. Isso vale para “paquera” entre professor e aluna começar a ser chamada de assédio. Isso vale, por exemplo, para aquilo que eu vi em etnografias com mulheres mais velhas que, contando a vida afetiva e sexual delas, elas diziam coisas do tipo: “Ah, então bebi demais, não sei o que aconteceu. Não lembro, transei com ele, mas enfim, casei com ele, tudo bem”. Se você bebeu demais, apagou, e não sabe o que aconteceu, hoje as pessoas vão chamar isso de estupro. Ou tem também etnografias que vão falar “ele forçou a barra, acabei transando”. Querendo dizer o

quê? Eu não queria ter transado, mas transei porque me senti obrigada. As meninas mais jovens na universidade hoje vão falar: não, foi estupro. O que está acontecendo na sociedade é que algumas práticas que eram naturalizadas, que eram vistas como uma coisa normal, começam a ser nomeadas como violência. É um reconhecimento, de um certo ponto de vista, como discutem a Nancy Fraser, o Honneth. Do meu ponto de vista, o que está sendo demandado hoje é um reconhecimento de novas formas de desigualdade, de novas formas de violência. Não é apenas o reconhecimento de novos sujeitos de direitos (como pessoas LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais), porque as mulheres já deveriam ser vistas como sujeitos de direitos, mas de fatos anteriormente naturalizados que passam a ser nomeados como violência. Eu acho que isso tem a ver com crescimento do movimento feminista na universidade, eu acho que tem a ver com blogs, com internet, com uma circulação de um certo feminismo jovem, como é que isso chega inclusive na mídia convencional – meu objeto de estudo continua sendo a mídia também. Então, isso chega na mídia mais convencional, hegemônica, que na *Saia Justa*, na Globo, a mulher fala “Ai, então eu fui estuprada e não tinha percebido”. Eu percebo isso em mim mesma, eu percebo eu nomeando coisas que aconteceram na minha vida que eu não nomearia, que eu não vi como violência na época, mas quando eu olho pra trás eu reclassifico. Eu acho que está havendo uma mudança classificatória e é isso que faz com que seja tão difícil entender o que está acontecendo também. A universidade e as grandes instituições são feitas para se reproduzir, e não para parar para pensar o que elas fazem, elas conseguem só fazer sempre o mesmo. É muito difícil mudar, e então é muito difícil mudar o tom, os critérios das comissões sindicantes, por exemplo, etc. Na verdade, a gente não tem no nosso regimento interno regras sobre esse tipo de problema. É algo novo. A gente tem que pensar, a gente tem que construir regras. Como vamos dizer para o professor: “Você não pode fazer isso com uma aluna” se não tem nenhuma regra falando sobre isso? Ele vai falar: “Não, mas eu me apaixonei” e talvez até tenha se apaixonado mesmo, não estou dizendo que as pessoas não podem se apaixonar. Mas aí ele tem que pensar que, no caso da relação entre professor e aluno, ele tem uma relação de poder. Isso não é autoevidente, o professor esquece isso. Ele esquece exatamente porque ele está no lugar que tem mais poder.

Primeiros Estudos: *Como a investigação desses casos aqui na universidade, na medicina em especial, tem contribuído para o debate na sociedade de modo geral?*

Heloísa Buarque de Almeida: A gente tem que tomar cuidado. O risco é falar, falar, e depois esquecer, apagar e mudar de assunto. E entra outro e a política não tem continuidade. A sensação que eu tenho é que só de falar para o resto da sociedade

você começa a problematizar de outro jeito. Porque quando se fala algumas categorias, como, por exemplo, o estupro é muito chocante. Estupro é um crime hediondo, mas normalmente o que se imagina como estupro é a violência física da rua escura e do cara armado e que vai lá espanca e pega a menina à força. Não se imagina, o que é mais comum, que o estupro acontece entre pessoas que se conhecem, que podem ser namorados, amigos, parentes, e que a menina pode não conseguir dizer não pela situação em que ela está de desigualdade, porque ela gosta do namorado, então ela fala “Ah tá bom, vamos lá”. O que a gente sabe é que, por exemplo, nas categorias jurídicas e nos processos judiciais, e mesmo na delegacia da mulher, ainda é muito difícil, se uma menina for denunciar um estupro e não foi espancada, que ela seja levada a sério. Vão dizer: “Mas o que você fez? Você bebeu? Quem mandou beber? Estava de mini saia? Estava à noite na rua sozinha?”. Mesmo na delegacia da mulher corre-se o risco de ela ouvir essa pergunta. Então o desafio é: como é que fazemos para mudar esse tipo de naturalização, de que na verdade a menina não deveria beber, ela não deveria estar na festa se divertindo, como se fosse culpa dela. Eu até brinco e falo para as alunas: “Gente, vocês não podem beber um pouquinho menos? Parar antes de apagar?”. Eu brinco um pouco com isso, mas obviamente não estou dizendo que a culpa é delas pelo que aconteceu. É um conselho bom para todo mundo, meninos e meninas: não passe mal, não se detone. Embora eu realmente saiba que a juventude é o momento de jogar com os riscos. Eu acho que o mais difícil é mudar uma mentalidade reinante que ainda categoriza a menina que é para casar e a menina que é vagabunda. Eu falava disso quando eu fiz meu campo em Montes Claros, mas eu não imaginava como isso ainda é presente aqui, em todas as classes sociais. Eu acho que há uma mentalidade muito tradicional ainda com relação à questão de gênero. E se isso acontece em relação às meninas heterossexuais, eu fico imaginando com as pessoas que não são heterossexuais, que são trans. As pessoas acham que é uma palhaçada e aí os níveis de agressão naturalizados são muito assustadores. Muito assustadores.

Primeiros Estudos: *A expectativa de vida é um dado alarmante se você considerar pessoas transexuais femininas.*

Heloísa Buarque de Almeida: O Brasil é o país que mais mata pessoas trans. E aí o problema é o seguinte: que as pessoas às vezes não entendem que é uma violência muito naturalizada, que tem aceitação social. O desafio é grande. Não é à toa que às vezes uma preocupação para pessoas trans é passar despercebida, não ser notada para não ser agredida.

Parentesco¹ Bronisław Malinowski

Tradução de Adriana Queiroz Testa*

Deve o parentesco ser desumanizado por uma pseudo-álgebra?

Muita tinta já correu por conta do problema do sangue – “sangue” simbolizando, na maioria das línguas humanas, e não apenas nas europeias, os laços de parentesco, isto é, os laços derivados da procriação. O “sangue” quase perdeu sua cor para além de qualquer possibilidade de reconhecimento nesse processo. Mas o sangue se rebelará contra toda manipulação e fluirá do seu modo, mantendo sua própria cor. Por meio dessa metáfora florida, simplesmente quero dizer que a teorização amargamente controversa e extravagantemente conjectural que desenvolvemos em relação ao parentesco primitivo tem obscurecido completamente o assunto e quase cegado os observadores da vida primitiva. O professor Radcliffe-Brown está coberto de razão quando afirma que “teorias na forma de história conjectural, sejam elas ‘evolucionistas’ ou ‘difusionistas’ exercem uma influência perniciosa sobre o trabalho do etnólogo que faz campo”, e ele dá um exemplo muito significativo da incapacidade de enxergar os fatos que deriva disso (*Man*, 1929a N.º. 35).

Essas teorias conjecturais do parentesco têm inundado a literatura antropológica desde os tempos de Bachofen, Morgan e McLennan até a recente redescoberta do entusiasmo por estudos de parentesco, encabeçada por Rivers e sua escola, A. R. Radcliffe-Brown, o falecido A. Bernard Deacon, T. T. Barnard, a Sra. Hoernle, a Sra. B. Z. Seligman, sem mencionar a mim mesmo, ou a trindade californiana do parentesco: Kroeber, Lowie e Gifford – todos influenciados pelos trabalhos de Rivers. Com tudo isso, o problema se mantém enclausurado numa atmosfera esotérica. Um punhado de nós, os *enragés*, ou iniciados do parentesco, está preparado para patinar pelo tipo de álgebra ou geometria do parentesco que gradativamente se desenvolveu; memorizar longas listas de termos nativos, acompanhar diagramas e fórmulas complicados, suar frio sobre documentos secos, suportar longa argumentação dedutiva, assim como o empilhamento de hipóteses sobre mais hipóteses.

O antropólogo médio, porém, um tanto mistificado e talvez um pouco hostil, se mantém fora do círculo estreito de devotos. Ele tem dúvidas se o esforço necessário para dominar a álgebra bastarda do parentesco realmente vale a pena. Ele sente

¹ Tradução do artigo: MALINOWSKI, B. “Kinship”. In: GRABURN, N. (Ed.). *Readings in kinship and social structure*. New York: Harper & Row, 1971. p. 95-105. Originalmente publicado na revista *Man* 30:2 (1930), p. 19-29.

* Doutora em Antropologia Social - USP

que, afinal de contas, o parentesco é matéria de carne e osso, o resultado de paixão sexual e afeição materna, da longa e íntima vida cotidiana e de uma batelada de interesses pessoais e íntimos. Será que tudo isso pode ser reduzido a fórmulas, símbolos ou até equações? Podemos perguntar se é razoável antecipar que:

um dia virá em que empregaremos símbolos no lugar das diferentes relações... e que grande parte da descrição dos sistemas sociais de tribos selvagens vai se assemelhar a trabalhos matemáticos, em que os resultados se expressam em símbolos, em alguns casos, até na forma de equações? (W. H. R. RIVERS, *Malanesian Society*, 1914b, Vol. 1, p. 10).

Seria muito pertinente perguntar se deveríamos realmente nos aproximar da vida familiar, dos afetos e cuidados tenros, ou então das forças obscuras e misteriosas que o psicanalista bane ao Inconsciente, mas que frequentemente escapam com violência dramática – se conseguiríamos nos aproximar mais disso, o verdadeiro cerne do parentesco, apenas pelo uso dessa pseudo-álgebra. Não há dúvida de que qualquer valor que tenham os diagramas e as equações deriva sempre do estudo sociológico e psicológico dos fatos íntimos do parentesco, nos quais essa álgebra deveria se pautar. O antropólogo médio ou observador de selvagens sente que falta uma abordagem mais pessoal do parentesco. Há um vasto abismo entre o tratamento pseudo-matemático dado pelo antropólogo erudito e os fatos reais da vida selvagem. Tampouco essa sensação se limita ao leigo. Confesso com franqueza que não há um relato sequer de parentesco em que não me sinta perplexo com essa matematização espuriosamente científica e bombástica dos fatos do parentesco e decepcionado com a ausência dos dados íntimos da vida familiar, descrições carnudas das atividades tribais e cerimoniais, enumerações completas das características econômicas e legais da família, parentelas e clãs, que por si tornam o parentesco real para o leitor.³

E quando, após todos os dilúvios de tinta sobre o parentesco, o antropólogo médio vê que uma autoridade como o professor Westermack afirma que a maior parte dos trabalhos sobre terminologia de parentesco “tem sido uma fonte de erro em vez de conhecimento”; e quando ele vê que A. R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski e Brenda Z. Seligman não conseguem concordar sobre o que entendem por termos como parentesco, descendência, unilateral e bilateral; quando ele descobre que tão logo a Sra. Seligman recoloca o conceito fundamental das terminologias classificatórias ela é questionada em cartas enviadas a *Man*; então, ele realmente se sente justificado na sua desconfiança de todo esse aparato pseudo-matemático terrivelmente elaborado e justifica a desconsideração por todo o trabalho que deve ter sido gasto com isto.

Eu realmente acredito que parentesco é o tema mais difícil da antropologia

³ Num livro sobre parentesco que estou preparando, pretendo sustentar essa acusação detalhadamente. Todos os nossos dados de parentesco são linguisticamente insuficientes e sociologicamente inadequados.

social; acredito que tenha sido abordado, fundamentalmente, de modo errado; e também acredito que atualmente chegamos a um impasse. Estou convencido, entretanto, que há uma saída para este impasse, e que alguns trabalhos recentes, principalmente aqueles de A. R. Radcliffe-Brown, Brenda Z. Seligman e da trindade californiana, têm colocado o problema no eixo certo. Isso foi feito através do completo reconhecimento da importância da família e pela aplicação do que atualmente costuma ser chamado de método funcional de antropologia – um método que consiste, sobretudo, na análise das instituições primitivas, como funcionam no presente, em vez da reconstrução de um passado hipotético.⁴

Todo esse trabalho recente deve nos conduzir à solução correta de muitos desses quebra-cabeças de maior ou menor superficialidade, assim como resolver os reais e profundos problemas do parentesco. Entretanto, o trabalho ainda está um tanto difuso e caótico e é necessária uma contribuição compreensiva que poderá organizar e sistematicamente integrar os resultados desse trabalho funcional, assim como corrigir alguns erros que prevalecem. No meu próximo livro sobre parentesco, estou buscando esse tratamento sistemático. Aqui, quero indicar, de modo preliminar, alguns dos resultados desse trabalho.

O problema funcional do parentesco

Talvez seja desnecessário, dirigindo-me aos leitores de *Man*, insistir no ponto de que o parentesco encontra-se num impasse. Alguns artigos interessantes neste periódico, assim como no *Journal*, mostram o quão profundamente mesmo os poucos especialistas mais devotados e espiritualmente próximos discordam entre si. Como membro desse círculo interno, posso afirmar que, sempre que encontro a Sra. Seligman ou o Dr. Lowie ou discuto o tema com Radcliffe-Brown ou Kroeber, eu percebo imediatamente que meu interlocutor não entende nada do assunto e geralmente acabo com a impressão de que isso também se aplica a mim. Isso também se refere a tudo que escrevemos sobre parentesco e é completamente recíproco.

Na verdade, o impasse resulta da herança de falsos problemas da tradição antropológica. Ainda estamos emaranhados com a questão sobre se o parentesco era, na sua origem, coletivo ou individual, baseado na família ou no clã. Esse problema tem grande destaque nos escritos do falecido W. H. R. Rivers, de quem muitos de nós somos pupilos, diretamente em sala de aula, ou através da leitura de seus

⁴ Gostaria de mencionar Edward Westermarck e Ernest Grosse como precursores desse movimento moderno nos estudos de parentesco. Talvez a primeira descrição monográfica da família, numa área em que sua mera existência tem sido questionada, é minha *Family among the Australian Aborigines* (1913). No mesmo ano, apareceu o excelente artigo "Family", escrito por E. N. Fallaize, em *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Mais recentemente, Kroeber, em *Zuni Kin and Clan*, e Lowie, na sua pesquisa de campo com os índios Crow e no seu livro *Primitive Society*, têm enfatizado a perspectiva funcional do parentesco.

textos. Outro falso problema se refere às origens e significados dos sistemas classificatórios de nomenclatura. Este problema, ou qualquer problema que brote da natureza classificatória das terminologias de parentesco, é espúrio, simplesmente porque não existem e jamais existiram terminologias classificatórias.⁵ Isso parece um paradoxo, mas é um mero truísmo que pretendo desenvolver posteriormente em outro artigo. Relacionada à obsessão classificatória, havia a fúria de explicar termos estranhos como se fossem casamentos anômalos, o que levou a uma ou duas meias-verdades, mas também resultou numa meia dúzia de erros capitais e equívocos. A concepção do direito materno e do direito paterno como fases sucessivas ou entidades autocontidas, recentemente tão bem e convincentemente estigmatizada por Radcliffe-Brown (*Man*, 1929a, 35), tem sido incorporada em mais um monumento de erro brilhantemente especulativo por Briffault em *The Mothers*.

O verdadeiro problema nisso tudo é que estamos caçando as origens do parentesco antes mesmo de entendermos bem a natureza do parentesco. Inquirimos se o direito materno precedia o direito paterno ou *vice versa*, sem permitir que os fatos nos convencessem, como deveriam, de que o direito materno e o direito paterno estão sempre indissolúvelmente amarrados. Porque desentendemos profundamente a natureza linguística dos termos de parentesco, somos capazes de cometer o erro monstruoso de tomá-los como “sobrevivências”, como os restos petrificados de um estado social anterior. É quase lúdrica a ingenuidade com que Morgan assume, ao longo dos seus escritos, que as terminologias de parentesco invariavelmente atrasam um “estágio de desenvolvimento” inteiro – nem mais nem menos – em relação ao status sociológico em que se encontram; e, no entanto, elas espelhariam perfeitamente o status sociológico anterior. A lógica circular dessa argumentação é em si estarrecedora. Mas pior ainda é a completa falta de entendimento quanto à natureza das terminologias de parentesco, que são, de fato, as expressões mais ativas e efetivas das relações humanas, expressões que começam cedo na infância, que acompanham as relações ao longo da vida, que permeiam todos os sentimentos mais pessoais, passionais e íntimos de um homem ou de uma mulher.

O antropólogo moderno ou funcional se propõe a entender o que o parentesco realmente significa para o nativo, ele quer apreender como as terminologias de parentesco são usadas e o que expressam, ele quer ver claramente as relações entre a família, o clã e a tribo. Mas, quanto mais ele estuda todos esses elementos do problema e suas inter-relações, mais claro se torna para ele que não estamos tratando de numerosas entidades isoladas, mas das partes de um todo organicamente conectado. Em primeiro lugar, a família e o clã, por exemplo, que até agora foram

⁵ Para as mais recentes, breves, claras e equivocadas afirmações referentes à natureza das terminologias classificatórias, veja a carta do Sr. J. D. Unwin em *Man* (1929, N.º. 124).

consideradas instituições domésticas em vários estágios de desenvolvimento, aparecem invariavelmente juntas. Isto é, enquanto a família existe sozinha em muitas sociedades, o clã nunca a substitui, mas se acrescenta a ela. Embora muitas tribos usem termos de parentesco num sentido mais amplo, elas também usam no sentido mais estreito, denotando os membros reais da família. Novamente, não existe o direito materno ou o direito paterno puros, apenas uma ênfase legal maior sobre um dos lados do parentesco, frequentemente acompanhada por uma forte e, às vezes, até costumeira reação contra essa ênfase. E, em todas as comunidades, seja qual for o sistema legal, as duas linhas contam de fato e influenciam a vida legal, econômica, religiosa e emocional do indivíduo. É, portanto, absurdo realizar esse tipo ilegítimo de cirurgia preliminar, retalhar esses elementos que são organicamente integrados, e “explicá-los”, colocando os fragmentos num diagrama de desenvolvimento imaginário. O problema real é descobrir como eles se relacionam e como *funcionam*, isto é, que papel desempenham na sociedade, quais necessidades sociais eles atendem e que influência exercem.

Para ser claro, embora bruto, devo dizer que a família é sempre a instituição doméstica por excelência. Ela domina o começo da vida de um indivíduo; controla a cooperação doméstica; é o estágio dos primeiros cuidados e educação recebidos pelos pais. O clã, por outro lado, nunca é uma instituição doméstica. Os laços de clã se desenvolvem mais tarde na vida e, embora se desenvolvam a partir do parentesco primário da família, tal desenvolvimento se submete à distorção unilateral de uma ênfase legal matrilinear ou patrilinear, e funciona numa esfera completamente diferente de interesses: legais, econômicos e, sobretudo, cerimoniais. Uma vez feita a distinção funcional entre os dois modos de agrupamento, a família e o clã, a maioria dos problemas espúrios e explicações fictícias volta a dissolver no vapor especulativo do qual surgiu.

Devo, entretanto, qualificar e detalhar melhor essa contenda. Aqui apenas quero apontar que o parentesco apresenta algumas facetas correspondentes a várias fases ou estágios do seu desenvolvimento na história de vida de um indivíduo. Pois o parentesco é o fenômeno que começa mais cedo na vida e dura mais tempo, assim como *mãe* é frequentemente a primeira palavra formulada e a derradeira a ser dita. Parentesco, como aparece no horizonte social de um adulto da tribo, é o resultado de um longo processo de extensões e transformações. Inicia-se cedo na vida com os eventos fisiológicos da procriação; mas, mesmo estes são profundamente modificados na sociedade humana por influências culturais. Os laços originais do parentesco, que eu creio serem invariavelmente individuais, mais tarde se desenvolvem, se multiplicam e se tornam, em grande medida, comunais. De tal modo que,

no final, o indivíduo se torna centro de um sistema complexo de múltiplos laços; um membro de vários grupos: a família, sempre; o grupo residencial extenso, em muitas comunidades; o grupo local, quase invariavelmente; o clã, muito frequentemente; e a tribo, sem exceção. Estou convencido de que se o estudo dos laços de parentesco tivesse sido empreendido no campo junto com a história de vida do indivíduo, se terminologias, sistemas legais, arranjos tribais e residenciais tivessem sido estudados em processo de desenvolvimento e não apenas como produtos fixos – estaríamos completamente livres desse pesadelo de problemas espúrios e conjecturas fantásticas. É quase irônico na história da antropologia que os evolucionistas mais ardentes, assim como os profetas mais amargurados do método histórico, tenham completamente negligenciado o desenvolvimento e a história do parentesco no único caso em que esse desenvolvimento e essa história podem ser estudados empiricamente.⁶

A Situação Inicial de Parentesco

Sempre que nos convencemos de que um fenômeno deve ser estudado no seu desenvolvimento, é natural que nossa atenção se volte para suas origens, e lembremos que tratamos aqui não de uma evolução fantasiosa e reconstruída, mas do desenvolvimento observável do parentesco na vida humana e, neste caso, *origens* se referem simplesmente ao conjunto todo de condições iniciais que determina as atitudes dos atores no drama do parentesco.

Estes atores são, obviamente, três no início – pai, mãe e filho. E, à primeira vista, pode parecer que o drama em si não guarda interesse algum; pois, não é apenas o processo fisiológico de concepção, gestação e nascimento? Mas, na realidade, o processo nunca é meramente fisiológico nas sociedades humanas. Por mais primitiva que seja a comunidade, os fatos de concepção, gestação e nascimento não se relegam apenas à Natureza, mas são reinterpretados pela tradição cultural: em toda comunidade, temos uma teoria da natureza e causas da concepção, temos um sistema de observâncias costumeiras, religiosas, mágicas ou legais, que define o comportamento da mãe, e, às vezes, do pai também; temos, especificamente, um número de tabus mantidos por ambos os pais durante a gestação.

Portanto, mesmo o fundamento biológico do parentesco se torna invariavelmente cultural e não apenas um fato natural. Este princípio, inquestionavelmente correto, tem se tornado, nas mãos de alguns antropólogos modernos, o ponto de partida para uma nova reinterpretação da hipótese de Morgan sobre o casamento comunal primitivo. Rivers, o defensor moderno mais conspícuo das teorias de Morgan, está plenamente ciente de que casamento grupal implica paternidade ou mater

⁶ Meu amigo, o Sr. T. J. A. Yates, sugere o adjetivo “biográfico” como a descrição mais simples desse método de abordagem do parentesco através do estudo da história de vida do indivíduo.

nidade grupal⁷. Mas isto, sobretudo, a maternidade grupal, parece uma hipótese quase impensável. De fato, ela tem sido ridicularizada por Andrew Lang, E. Westermarck e N. W. Thomas. Rivers, no entanto, seguindo as sugestões brilhantes de Durkheim, Dargun e Kohler, argui que, já que as influências culturais podem modificar a maternidade em todos os outros aspectos, podem também transformá-la de uma maternidade individual numa espécie de maternidade grupal sociológica. Esse escritor e um conjunto de seus seguidores, notavelmente o senhor Briffault, nos levariam a acreditar que aquilo que eu gosto de chamar *a situação inicial* de parentesco não é individual, mas comunal.

Menciono essas hipóteses recentes sobre a situação inicial de parentesco para mostrar que seu estudo, longe de ser uma afirmação óbvia e supérflua de um fato fisiológico, levanta uma série de questões sociológicas, mesmo de pontos controversos. Contudo, o estudo de fatos empíricos reais parece demonstrar que a interpretação comunal da situação inicial é definitivamente errônea. Por ora, posso apenas antecipar a apresentação completa do meu argumento e dizer que, embora reconheça que o parentesco, mesmo nas suas origens, é um fato cultural em vez de biológico, esse parentesco culturalmente definido é invariavelmente individual. Todas as teorias primitivas de procriação, embora sejam uma mistura de crenças animistas e observações empíricas cruas, invariavelmente definem a paternidade ou a maternidade⁸. como um laço individual. Os tabus da gestação, os ritos observados em determinadas fases da gestação, costumes de couvade, a reclusão cerimonial da mãe e da criança, tudo isso individualiza a relação entre os pais verdadeiros e seu filho.

Enquanto grande parte desses fatos se refere ao laço individual entre mãe e filho, um conjunto deles, tal como a couvade, os tabus mantidos pelo marido da mãe, suas contribuições econômicas para as cerimônias de gestação, culturalmente define a paternidade e, ao mesmo tempo, individualiza essa relação. Há um fato, entretanto, de suma importância no que se refere à paternidade, uma generalização tão irrefutável e universalmente válida que, a meu saber, tem sido quase completamente ignorada, como frequentemente ocorre com o “óbvio”. Descrevi esta generalização, em escritos anteriores, como o Princípio da Legitimidade.⁹ Este princípio afirma que em todas as sociedades humanas um pai é considerado por lei, costume e moral, como um elemento indispensável do grupo de procriação. A mulher tem que estar casada antes que seja legitimamente permitida conceber, ou, um casamento subsequente ou

⁷ [Nota da Tradutora: *Parenthood*, no original, referindo-se à condição de ambos, mãe e pai.]

⁸ [Nota da Tradutora: *Parenthood*, no original.]

⁹ Ver o artigo: “Psychology of Sex in Primitive Societies”, *Psyche*, Oct. 1923.

um ato de adoção atribuirá à criança pleno status tribal ou civil. Caso contrário, o filho de uma mulher solteira é definitivamente estigmatizado por uma posição inferior e anômala na sociedade. Isto é verdadeiro para os Todas poliândricos (onde a criança precisa, de fato, ser designada sociologicamente a um pai, entre vários maridos), para os melanésios matrilineares, para os povos primitivos na Austrália, na América do Norte e na África, assim como para a Europa monogâmica e cristã. O princípio da legitimidade funciona, às vezes, por meios indiretos, mas, de modo geral, a lei que exige o casamento como um preliminar à família parece universal.

Acredito que um correto estudo indutivo de toda a evidência da qual dispomos nos levaria à resposta de que a situação inicial de parentesco é um composto de elementos biológicos e culturais, ou melhor, que consiste dos fatos da procriação individual, culturalmente reinterpretados; que todo ser humano começa sua carreira sociológica dentro do pequeno grupo familiar e que, independente do que o parentesco possa se tornar mais tarde na vida, sempre começa pelo parentesco individual. Ao mesmo tempo, essa afirmação geral nos dá apenas os contornos gerais da situação inicial; esta se torna, desde o princípio, profundamente modificada por elementos, tais como a consideração pelo lado materno ou paterno do parentesco, residência matrilocal ou patrilocal, a posição relativa de marido e mulher na comunidade, a duração da lactação, tipos de reclusão e tabus. O estudo da situação inicial, longe de ser trivial e insignificante, é um campo rico de investigação sociológica e uma área em que o antropólogo e o psicólogo moderno se encontram com interesse comum.

O Processo de Extensão no Parentesco:

Com a conclusão de que a paternidade ou a maternidade individual, definida por forças culturais e biológicas, constitui, invariavelmente, a situação inicial de parentesco, os fundamentos de uma teoria correta estão postos. Mas, a tarefa ainda não está completa. O que chamo de situação inicial é importante por sua influência na vida posterior. A maternidade ou a paternidade interessa aos sociólogos não apenas por si, seja como uma exibição de carinho humano ou como exemplo da transformação cultural de um instinto, mas antes como um ponto de partida para a maior parte das outras relações sociológicas e como protótipo das atitudes sociais características de uma comunidade. É, portanto, o processo de extensão do parentesco, das suas origens extremamente simples na maternidade ou paternidade para suas múltiplas ramificações e complexidades no pertencimento maduro à tribo, ao clã e ao grupo local que, na minha opinião, forma a verdadeira matéria dos estudos de parentesco. É no estudo destes processos que podemos descobrir a verdadeira relação entre clã

e família, entre sistemas classificatórios e atitudes individuais, entre os elementos biológicos e sociológicos do parentesco.

Grande parte dos erros resulta do falso argumento que segue: todo parentesco é biológico; a coesão de um clã se baseia no parentesco; portanto, o clã tem uma base biológica direta. Esta conclusão levou a disparates capitais como: “o clã casa com o clã e gera o clã”, “o clã, como a família, é um grupo reprodutivo” e “um grupo doméstico, que não a família” é o ambiente da infância primitiva. Os perpetradores destas e outras são ninguém menos que antropólogos como Fison, Spencer e Gillen, Briffault e Rivers.

Toda essa asneira jamais teria obcecado algumas das mentes mais esclarecidas da antropologia se o estudo da situação inicial tivesse sido seu ponto de partida e o estudo dos processos subsequentes de extensão sido o tema principal da antropologia social. Pois, “as origens do sistema de clãs” não serão encontradas em algum passado nebuloso através de especulações imaginárias. Elas estão acontecendo hoje, de baixo dos nossos narizes. Qualquer antropólogo inteligente e sem preconceito que trabalha numa tribo organizada em clãs pode vê-las em desenvolvimento.

Eu mesmo testemunhei “as origens do clã” na Melanésia, e acredito que desta experiência posso elaborar uma conclusão universalmente válida, ou pelo menos uma generalização que deve ser universalmente testada. Principalmente, porque toda a evidência fragmentada de outras áreas se encaixa perfeitamente no esquema baseado em fatos melanésios.

O processo pelo qual o clã e outras formas de parentesco comunal se desenvolvem a partir da situação inicial não é fácil de apreender ou definir. A maior dificuldade consiste no fato de que é um processo longo e interrupto; que seus fios são múltiplos e que o padrão só pode ser descoberto após a integração de observações detalhadas e íntimas ao longo do tempo. Até então, tem sido costume de sociólogos competentes fazerem apenas visitas rápidas a tribos selvagens, prática para a qual foi forjado o eufemismo “levantamento preliminar”¹⁰. Enquanto isso, o amador com longa permanência era capaz de enxergar as árvores, mas não a floresta.

Mas há uma fonte certa de dificuldade. Esta é o fato de que no desenvolvimento biográfico do parentesco temos uma extensão dupla dos laços familiares, o outro, um processo em que a família é suprimida, no qual o parentesco é submetido a um processo unilateral de distorção e em que o caráter coletivo ou comunal das relações humanas é certamente enfatizado às custas do caráter individual.

Pretendo ampliar este argumento, mas quero mencionar desde já que essa dualidade do desenvolvimento do parentesco tem suscitado a maior parte dos equív-

10 [Nota da Tradutora: *Survey work*, no original.]

vocos, sobretudo, a querela sobre se o parentesco primitivo é comunal ou individual, se é essencialmente bilateral ou unilateral.

O parentesco em comunidades primitivas tem, invariavelmente, o aspecto individual e, na maioria dos casos, tem também um aspecto comunal. Cada aspecto resulta de um processo diferente, é formado por diferentes mecanismos educativos e tem sua própria função a cumprir. A verdadeira atitude científica não é disputar qual das duas fases de parentesco tem um direito moral ou justificativa lógica para sua existência, mas estudar a relação entre ambas.

A consolidação e a distorção unilateral do parentesco

Primeiramente, quero sublinhar brevemente o processo de consolidação da família. Pois, deve ser lembrado que, com ou sem clã, a própria família do indivíduo se mantém uma unidade estável ao longo da sua vida. Os pais, na maioria das sociedades, não apenas educam e sustentam materialmente a criança, mas também cuidam da sua adolescência, controlam seu casamento, se tornam avós solícitos e carinhosos e, quando se tornam idosos, dependem da sua ajuda. Portanto, os primeiros laços de parentesco, presentes no começo da situação inicial, persistem ao longo da vida. Mas passam por um longo processo que, por um lado, como já dissemos, é de consolidação e, por outro lado, de supressão parcial e dissolução.

A consolidação, nas suas fases iniciais, começa com a dependência fisiológica da criança em relação aos pais, que se estende para o treino inicial dos impulsos e atravessa a educação. Com a educação já estão associadas certas implicações sociológicas mais amplas da maternidade e da paternidade. À criança precisam ser ensinadas certas artes e ofícios, e isso implica que ela herde as ocupações, as ferramentas, as terras ou áreas de caça do seu pai ou do irmão da mãe. A educação, mais uma vez, engloba o ensino das tradições tribais, mas essas tradições se referem à organização social e ao papel da criança na sociedade, e este papel a criança geralmente assume do pai ou do irmão da mãe.

Assim, já na fase da educação, o parentesco pode simples e diretamente confirmar o papel do pai na família ou, em sociedades matrilineares, pode parcialmente (inter)romper essa família, introduzindo um membro de fora como o homem no poder.

Ao mesmo tempo, a dependência da criança sobre o grupo residencial varia consideravelmente em diferentes sociedades. Ela pode permanecer íntima à casa dos pais, comendo, dormindo e passando a maior parte do tempo lá, ou então, a criança se muda para outro lugar, é influenciada por outras pessoas e forma novos laços. Nas comunidades em que há cerimônias de iniciação, a função sociológica de tais costumes frequentemente consiste em divorciar a criança da família, sobretudo,

das influências maternas, e torná-la ciente dos seus laços unilaterais de clã, especialmente, com os homens do seu clã. Esta é, obviamente, uma influência de ruptura e não de consolidação, no que se refere à família.

Quando chega a adolescência e a vida sexual, há uma variedade enorme de configurações, mas geralmente a sexualidade retira o menino ou a menina da família e, através das regras da exogamia, torna o/a jovem¹¹ ciente da sua participação no clã. No casamento, por outro lado, o próprio pai ou a mãe, às vezes outro parente próximo, mas sempre um indivíduo, se torna proeminente. A fundação de uma nova família significa, em grande medida, um descolamento final em relação à família dos pais. Mas os pais, seja do marido ou da mulher, reafirmam a relação através do fato já mencionado de se tornarem avós. Finalmente, na idade avançada, novos deveres redefinem a relação entre um homem adulto e seu pai e mãe decrépitos. Portanto, através de todas as variedades que encontramos espalhadas pelo mundo, de modo geral, observamos que a relação individual dos filhos em relação aos pais se desenvolve, recebe vários abalos e diminuições, é reafirmada novamente, mas sempre permanece um dos sentimentos dominantes na vida humana, se manifestando nas regras morais, nas obrigações legais, em rituais religiosos. Pois, finalmente, na morte, os pais e seus filhos precisam cumprir algumas das principais obrigações mortuárias e, nos cultos aos ancestrais – que de modo mais ou menos pronunciado se encontram em todos os lugares – os espíritos daqueles que partiram sempre dependem dos seus descendentes lineares. A consolidação dos laços da família, e do conceito de família e casa, se manifesta nas extensões das primeiras atitudes de parentesco em relação a membros de outras famílias ou casas. Portanto, na maioria das comunidades primitivas, seja qual for sua maneira de contar a descendência, as casas da irmã da mãe e do irmão do pai têm um papel considerável e, em muitos casos, se tornam casas substitutas para as crianças.

Até aqui enfatizei os elementos da consolidação, agora quero abordar os elementos da disrupção¹². A remoção da família, especialmente do controle materno, influências externas, tais como o irmão da mãe e, por vezes, a irmã ou o irmão do pai, iniciação e a formação de uma nova família – todas essas influências correm na contramão dos laços originais e militam contra a persistência dos laços e influência dos pais. Ao mesmo tempo, a maioria dessas influências disruptivas não é, em realidade, uma negação do parentesco. São, na realidade, distorções unilaterais da relação original com os pais. Portanto, o irmão da mãe, numa sociedade matrilinear, se torna o núcleo do clã matrilinear. O treino na lei tribal, realizado de forma especial e dramá-

¹¹ [Nota da Tradutora: Sempre que o autor faz referência a pessoas de ambos os sexos, isso foi mantido na tradução.]

¹² [Nota da Tradutora: *Disruption*, no original.]

tica na iniciação, enquanto retira o menino da tutela exclusiva da família, incute nele ideias de identidade e solidariedade do clã.

A identidade do clã se torna especialmente proeminente em certas fases da vida tribal. Durante grandes encontros tribais, sejam para práticas econômicas ou de guerra, ou para a festividade, os laços do clã se tornam proeminentes e a família quase desaparece. É o caso especialmente em grandes cerimônias religiosas ou mágicas, tais como aquelas relatadas na Austrália Central, Papua, Melanésia e os vários distritos da América do Norte. Em tais ocasiões, há uma recristalização da estrutura sociológica dentro da comunidade, que traz vividamente para as mentes dos jovens e velhos a realidade do sistema de clãs.

O Clã e a Família

Podemos observar, portanto, que o clã se desenvolve como uma forma sociológica derivada de agrupamento por processos empíricos que podem ser seguidos ao longo da história de vida do indivíduo, que sempre ocorrem mais tarde na vida – sendo que o pertencimento pleno ao clã só toma o indivíduo na maturidade – e que englobam um tipo de interesses muito diferente do que aqueles obtidos na família.

Como procurei mostrar alhures, há algo quase absurdo na tendência dos antropólogos de tratarem a família e o clã como unidades equivalentes, que podem se substituir na evolução da humanidade¹³. A relação entre pais e filho – isto é, as relações familiares – são baseadas na procriação, nos primeiros cuidados fisiológicos dispensados à criança pelos pais, e nas atitudes emocionais inatas que unem pais e filhos. Estes elementos nunca são encontrados nos clãs. Esta instituição, por sua vez, é baseada em fatores bastante alienígenas à família: na identidade de natureza totêmica; nas ficções mitológicas de uma descendência unilateral comum de um ou uma ancestral; e num conjunto de obrigações e observâncias religiosas ou mágicas. Pode ser afirmado com segurança que a família, baseada no casamento, é a única instituição doméstica da humanidade, isto é, a única instituição cujas funções são a procriação, os primeiros cuidados e o treinamento elementar dos filhos. O parentesco, portanto, sempre repousa sobre a família e começa na família. O clã é essencialmente um grupo não reprodutivo, não sexual, não parental e nunca é a fonte primária e base do parentesco. Mas o clã sempre se desenvolve a partir da família, formando-se em torno do pai ou da mãe, através da ênfase legal exclusiva sobre um dos lados do parentesco, às vezes, pautada numa teoria de reprodução unilateral. As funções do clã são geralmente legais, cerimoniais e, às vezes, mágicas e econômicas.

A família e o clã diferem profundamente nas suas origens, nas funções que

¹³ Veja o artigo de Malinowski, "Kinship", publicado na *Ency. Brit.*, edição 14, 1929b, esp. xxii.

cumprem e na natureza dos laços que unem seus membros. Também diferem em estrutura. A família sempre engloba os dois princípios essenciais à procriação – a maternidade e a paternidade. O clã é baseado na negação parcial de um desses princípios. Mas a diferença vai além. A família é autocontida no que se refere às suas funções. O clã, por conta da própria natureza da sua formação, é uma unidade dependente e correlacionada. O conjunto de parentes realmente reconhecidos no sentido mais amplo, isto é, no sentido classificatório, nunca consiste apenas dos membros do clã. Engloba os membros do próprio clã – isto é, os parentes do lado relevante – os membros de clã daquele parente irrelevante, os membros de clã do consorte e os membros de outros clãs que participam do jogo comunal de trocas de serviços, tão característico de tribos organizadas em clãs. É a tribo, como conjunto de clãs mutuamente relacionados, que no nível classificatório corresponde à família. A equivalência sociológica da família e do clã, que tanto devastou a antropologia social, é um mal-entendido causado pela omissão de uma análise funcional e de um método biográfico no estudo dos problemas do parentesco.

Conclusões e Antecipações

Iniciei com um protesto contra a subordinação do lado “carne e osso” do parentesco ao tratamento formal e pseudo-matemático ao qual ele tem sido tão frequentemente submetido. Justifiquei minha crítica de forma positiva, mostrando que há problemas fundamentais do parentesco que demandam uma grande quantidade de observação sociológica de primeira mão e análise teórica: problemas que precisam ser resolvidos antes mesmo de começarmos a álgebra do parentesco. *A situação inicial, o princípio da legitimidade, os dois processos correlacionados de extensão, a multiplicidade de agrupamentos de parentesco* – este é um extenso campo para pesquisa sociológica vigorosa no campo e no gabinete. Através da abordagem biográfica e da análise funcional que eu defendo, grande parte desses problemas se transfere do universo da reconstrução hipotética para a pesquisa empírica.

No entanto, ainda persistem questões que mal pude abordar, sobretudo, o quebra-cabeça notório das terminologias classificatórias. Deixei esta última questão de propósito: as palavras brotam da vida, e as palavras de parentesco nada mais são do que registros ou rótulos de relações sociais. Assim como, sociologicamente, o parentesco é uma rede composta e complexa de laços, toda nomenclatura nativa consiste em várias camadas ou sistemas de designação de parentesco. Um sistema é usado apenas para os pais e membros da família. Outro estrato de nomes de parentesco se estende ao círculo mais próximo de parentes, o irmão e a irmã da mãe, o irmão e a irmã do pai, os filhos destes e os avós. E ainda, outro tipo de termos de pa-

parentesco se aplica aos parentes mais extensos da vizinhança imediata. Finalmente, há termos de parentesco usados num sentido verdadeiramente classificatório, baseados parcial, mas nunca inteiramente, nas distinções de clã. Os sons usados nesses diferentes sentidos são iguais, mas os usos, isto é, seus significados, são distintos. Cada uso, o individual, o estendido, o local e o classificatório, é diferenciado por distinções fonéticas, por mais sutis que sejam, por circunlocuções fixas e por índices contextuais. É apenas por conta da extraordinária incompetência no tratamento linguístico das terminologias de parentesco que o caráter composto das terminologias primitivas tem sido, até agora, completamente ignorado. “Terminologias classificatórias” de fato não existem, como já disse. Mas precisarei retornar a este ponto mais uma vez.

Depois disso, será possível criticar diretamente o jogo lógico da álgebra do parentesco, desde Morgan e Kohler até Rivers e Sra. B. Z. Seligman; e mostrar dentro de quais limites este jogo é legítimo e onde ele se torna espúrio. Uma ou duas questões permanecem: a definição de parentesco e descendência, pela qual tenho sido criticado recentemente por A. R. Radcliffe-Brown no presente periódico; a natureza das extensões de parentesco, em que terei de lidar com as críticas¹⁴ do meu amigo E. E. Evans-Pritchard (também em *Man*); a natureza do tratamento funcional do parentesco, pela qual recebi críticas gentis, porém, a meu ver, irrelevantes, por parte de Lord Raglan, no último número de *Man*.

Referências Bibliográficas

BRIFFAULT, R. (1927). *The mothers*. New York, Macmillan.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1929). *The study of kinship in primitive societies*. *Man*, 29, p. 190-195.

FALLAIZE, E. N. (1913). *Family*. In. HASTINGS, J. (Ed.). *Encyclopedia of religion and ethics*. New York, Scribner's.

KROEBER, A. L. (1917). *Zuni kin and clan*. *American Museum of Natural History Anthropological Papers*, 19, p. 39-204.

LOWIE, R. H. (1920). *Primitive society*. New York, Liveright.

MALINOWSKI, B. (1913). *The family among the Australian aborigines*. London, University of London Press.

_____. (1923). *The psychology of sex and the foundations of kinship in primitive societies*. *Psyche*, 4 (October), p. 98-128.

¹⁴ [Nota da Tradutora: *Strictures*, no original.]

_____. (1929a). *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. London, Routledge & Kegan Paul.

_____. (1929b). *Kinship*. Encyclopedia Britannica. 14th Edition.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1929A). *A Further note on Ambryn*. *Man*, 29:35.

_____. (1929b). *Bilateral descent*. *Man*, 29, note 157.

RIVERS, W. H. R. (1914b). *The history of Melanesian society. Vol. 1*. Cambridge, Cambridge University Press.

UNWIN, J. D. (1929). *The classification system of relationship (letter)*. *Man*, 29:124, p. 164.

WESTERMARK, E. (1921). *Marriage*. New York, Jonathon Cape & Harrison Smith.

Recebido em outubro/2013

Aprovado em março/2015