

PRIMEIROS estudos

Revista de Graduação em Ciências Sociais

Edição n.1 | ISSN 2237-2423

Ano 1 | Março-Agosto, 2011



PRIMEIROS estudos

Revista de Graduação em Ciências Sociais

Edição n.1 | ISSN 2237-2423

Ano 1 | Março-Agosto, 2011

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:

André Moreira
Isabel Furlan Jorge
Juliana Moura Bueno
Julio Cesar Talhari
Karina Fasson
Leandro de Pádua Rodrigues
Milton Bortoleto
Patrick Cunha Silva
Romulo Lelis
Taís Rodrigues Pereira Magalhães

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 - Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil
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 Educação, Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Brasil
Leopoldo Waizbort - Depto. de Sociologia. Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Mário Antônio Eufrásio - 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

Preparação: Julio Cesar Talhari

Revisão: Isabel Furlan Jorge, Julio Cesar Talhari, Juliana Moura Bueno, Karina Fasson, Leandro de Pádua Rodrigues, Milton Bortoleto, Patrick Silva, Romulo Lelis e Tafs Rodrigues Pereira Magalhães

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.1 (1º Semestre 2011); Edição n.1 (1º Semestre 2011), -- São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2011-

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. João Grandino Rodas - Reitor

Prof. Dr. Hélio Nogueira da Cruz - Vice-Reitor

Pró- Reitoria de Graduação

Profª. Dra. Telma Maria Tenorio Zorn

Pró- Reitoria de Pesquisa

Prof. Dr. Marco Antonio Zago

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Profª Drª Sandra Margarida Nitrini - Diretora

Prof. Dr. Modesto Florenzano - Vice-Diretor

Primeiros Estudos – Revista de Graduação em Ciências Sociais

www.fflch.usp.br/primeirosestudios

primeirosestudios@gmail.com

www.facebook.com/primeirosestudios

Twitter - @prim_estudios

SUMÁRIO

- 05 **Apresentação**
Por Milton Bortoleto
- Artigos**
- 07 Breve comparação entre modos de criatividade melanésios e euro-americanos seguida de sugestões de modos ameríndios de criação
Camila Galan de Paula
- 27 Breves apontamentos sobre a aids de cada um
Maycon Silva Lopes
- 44 Da pessoa abstrata do Estado ao governo dos homens: Estado e soberania na obra de Thomas Hobbes
Felipe Freller
- 62 *Hércules 56*: uma análise do cinema documental e reflexões sobre a teoria social da memória coletiva
Veridiana Domingos Cordeiro
- 81 Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras
Stefan Hubert
- 105 Mulheres reais: a marca Dove e o corpo feminino
Marcella Betti
- 134 Um panorama sobre o sistema partidário brasileiro pós-redemocratização
Andreza Davidian
- Resenhas**
- 157 ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*
Cleonardo Mauricio Junior
- 164 BURAWOY, Michael. *O marxismo encontra Bourdieu*
Juliana Vinuto & Felipe Lários de Souza Monteiro
- Tradução**
- 173 Bruno Latour - *Perspectivismo: “tipo” ou “bomba”?*
Por Larissa Barcellos
- Entrevistas**
- 179 Entrevista com Alexandre Massella
Por Romulo Lelis
- 193 Entrevista com Ana Claudia Marques
Por Julio Cesar Talhari & Karina Fasson
- 214 Entrevista com Eunice Ostrensky
Por Leandro de Pádua Rodrigues & Patrick Cunha Silva

Apresentação

Por Milton Bortoleto*

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

Consideramos de suma importância esse contato com a produção de trabalhos acadêmicos durante a graduação, uma vez que essa oportunidade pode ser o *primeiro* passo para que os graduandos construam suas carreiras como pesquisadores e possam adquirir legitimidade perante a comunidade acadêmica.

Além disso, a *Primeiros Estudos* busca estimular o desenvolvimento de uma visão crítica e um ambiente de integração e intercâmbio de conhecimento, não só entre graduandos, mas também com todos aqueles estão envolvidos com sua produção, como professores, orientadores e pós-graduandos, construindo, dessa forma, um ambiente de debate aberto, heterogêneo e acessível a todos.

Visando trabalhos de relevância científica, todos os artigos, resenhas e traduções enviados pelos colaboradores são analisados tanto pela Comissão Executiva, com base nas normas pré-determinadas de envio, quanto por pareceristas, professores e pós-graduandos de diversas universidades, designados pela Comissão Executiva e pelo Conselho Editorial.

No período entre a elaboração do projeto inicial desta revista e a produção do presente número, conseguimos o apoio formal dos três departamentos que compõem o curso de Ciências Sociais – departamentos de Antropologia, Ciência

* Membro da Comissão Executiva da *Primeiros Estudos – Revista de Graduação em Ciências Sociais* e graduando em Ciências Sociais pela USP.

Política e Sociologia –, assim como a aproximação de diversos professores, alguns participando ativamente em etapas decisivas. A esses apoios, sejam institucionais ou pessoais, dedicamos esta primeira edição. Agradecemos especialmente a colaboração da prof^a Dr^a Eunice Ostrensky, a qual nos foi solícita e essencial em diversos momentos.

Acreditamos numa publicação de caráter colaborativo, que possua a capacidade de promover um intercâmbio de informações, opiniões e interesses, atuando como uma ferramenta que possibilite a divulgação dos resultados de pesquisas salutareis para a formação do cientista social. É com este espírito de cooperação que convidamos a todos a lerem os trabalhos que compõem esta primeira edição da *Primeiros Estudos*.

Breve comparação entre modos de criatividade melanésios e euro-americanos seguida de sugestões de modos ameríndios de criação¹

Camila Galan de Paula*

Resumo: Este artigo tem por preocupação principal apresentar a proposição elaborada por James Leach sobre a existência de diferentes modos de criatividade em contextos distintos, baseando-se em sua definição alargada de *criatividade*. Com bases nessas proposições, buscaremos sugerir modos ameríndios de criatividade tomando como referência o artigo de Patrícia Rodrigues sobre a concepção javaé de criação e sua ênfase nas misturas entre princípios femininos e masculinos. Depois, seguindo caminhos mais tortuosos, gostaríamos de sugerir que o xamanismo amazônico como técnica de construção de conhecimento, de comunicação e de tradução é também um modo ameríndio de criatividade, conforme sugerido pelos próprios autores em que nos baseamos. Tal modo de concepção e prática da criatividade entre populações ameríndias necessita da alteridade para a realização da criação. Nesse sentido, extrapolamos a ideia de que o xamã seja o mediador/criador por excelência nas socialidades sul-americanas, e propomos que os modos de criatividade nessa região sejam pensados como inseridos no que se convencionou denominar “predação ontológica”. Nosso intuito principal é o de aproximar a noção de *modos de criatividade* proposta por Leach do debate sobre o americanismo tropical.

Palavras-chave: modos de criatividade, xamanismo, tradução, modos de conhecimento, comparação.

Este artigo tem por preocupação principal apresentar a proposição elaborada por James Leach (2004) sobre a existência de diferentes modos de criatividade em contextos distintos, baseando-se sua definição alargada de *criatividade*. A

¹ Versão anterior deste artigo foi apresentada como trabalho final à disciplina “Redes de saberes e relações ameríndias”, ministrada no segundo semestre de 2010 pela professora doutora Dominique Gallois. Agradeço às/aos pareceristas pelos comentários ao texto e pelas indicações bibliográficas, com base nas quais mudei consideravelmente a porção final do artigo. Sou grata, sobretudo, às indicações de leitura dos artigos de J. Overing e J. A. Kelly, que me auxiliaram no esforço de pensar a atividade criativa em contextos sul-ameríndios como não sendo exclusividade dos xamãs. Lamento não ter conseguido incluir na nova versão do texto todas as sugestões, que certamente permanecem como possibilidades para reflexões futuras.

* Graduanda em Ciências Sociais – USP.

caracterização do autor dos modos de criatividade euro-americano e melanésio será apresentada com apoio das evidências etnográficas por ele fornecidas.

Com bases nessas proposições, buscaremos sugerir modos ameríndios de criatividade tomando como referência, inicialmente, o artigo de Patrícia Rodrigues (2007) sobre a concepção javaé de criação. Em seguida, traçando caminhos mais tortuosos, gostaríamos de sugerir que o xamanismo amazônico como técnica de construção de conhecimento (TOWNSLEY, 1993), de comunicação e de tradução (CARNEIRO DA CUNHA, 1998; PEREIRA, 2008) é também um modo ameríndio de criatividade, conforme sugerido pelos próprios autores que tratam do tema. Tendo como base as indicações de que o xamã não é o único mediador/tradutor, acompanhamos brevemente Aparecida Vilaça (2000) e José Antonio Kelly (2005) nas suas reflexões acerca do “tornar-se branco” entre os Wari’ e Yanomami, respectivamente, para então buscarmos atingir nível maior de generalização sobre modos de criatividade sul-americanos. Retornando finalmente a considerações etnográficas, seguiremos comentando artigos de Joanna Overing (1991; 1999; 2006).

Modos de Criatividade

A preocupação de James Leach em entender maneiras alternativas à ocidental de conceber e praticar a criatividade se insere em contexto mais amplo de pesquisa. O livro em que seu capítulo está contido, *Transactions and Creations* (STRATHERN; HIRSCH, 2004), trata de questões de propriedade, transação e criação que são postas em evidência nos debates de propriedade intelectual e cultural. Em um mundo conectado, as ideias euro-americanas sobre criatividade e propriedade, bem como a relação entre esses termos, são confrontadas com outros modos de concepção-prática¹ de criação e de autoria, e é justamente por esse motivo que o tema dos modos de criação interessa a Leach. Ele não apresenta em seu texto esses dois modos – euro-americano e melanésio – como sendo hermeticamente fechados e estáticos, mas como modos de saber-fazer que se relacionam, se cruzam e sofrem modificações mútuas.

¹ Aqui se está pensando em saber-fazer, sem distinção da intelecção e da prática.

A seguir, apresentaremos os modos de criatividade euro-americano e melanésio propostos por Leach seguindo, talvez, percurso diferente do adotado pelo autor. Para este antropólogo, a criatividade opera de modos distintos em diferentes lugares e essas suas instanciações diferentes em contextos díspares têm consequências em termos de relações econômicas e sociais. Ele propõe uma definição alargada de criatividade para conseguir ir além da concepção “apropriativa” euro-americana que insiste em ligar criação intelectual à propriedade. Três são os elementos da definição geral de criatividade: (1) combinação (de coisas, de ideias ou de pessoas); (2) intenção (*will*); (3) inovação da forma ou resultado da combinação.

Um modo euro-americano de criatividade: o modo apropriativo

Leach aponta seis elementos que, interligados, contribuem para o que denomina modo apropriativo de criatividade. Em decorrência da concisão da formulação do autor, segue-se a transcrição:

Primeiramente, [1^o] que os euro-americanos estão interessados no próprio intelecto como local de combinação eficaz. Em segundo lugar, [2^o] que os resultados do intelecto devem aparecer em forma física para serem efetuados. Em terceiro lugar, [3^o] que essas intervenções têm potencial de inovação, sendo contrastadas com um fundo percebido como estável. Não há agência (*agency*) ou intenção (*will*) no físico, estando incluídas aí as estruturas das sociedades humanas. Pode haver evidência de ação criativa passada, porém, em quarto lugar, [4^o] uma vez efetuada em um objeto, a criatividade não pode mais estar naquele objeto, pois intenção ou agência são entendidas como residindo no sujeito. A marca ou forma do intelecto é um carimbo, não transfere aos objetos intenção ou capacidade de organização. E em quinto lugar, [5^o] isso faz da criatividade intervenção humana ocasional. Ela é contingente ao “mundo” previamente estruturado; como um modo de ação, a criatividade pode ser encorajada ou suprimida. Finalmente, [6^o] a transcendência das abstrações feitas com base nas combinações entre intelecto/intenção ressoam nas tendências euro-americanas de localizar a razão e o conhecimento na mente do indivíduo, e então reproduzir o *self* nessa operação (LEACH, 2004, p. 162; tradução nossa²).

Como opção a apresentar cada uma das características acima fornecidas, seguir-se-á aqui a maneira pela qual Leach procede, apresentando o modo apropriativo de criatividade em algumas situações. De início, percebe-se que a

² Optamos por traduzir os trechos citados para maior fluidez do texto.

valorização da criatividade é algo em voga na Grã-Bretanha; em ambientes empresariais e educacionais, se busca estimular a criatividade dos sujeitos, pois ela é (5º) ocasional e contingente – nem logicamente necessária, nem logicamente impossível. Como incentivo ao surgimento dessa criatividade, os direitos de propriedade intelectual têm papel importante. Em suma, no Ocidente, a criatividade é regida pelo comércio e pela propriedade (idem, p. 156).

Outra observação importante sobre criação na Europa e na América³ é que somente se define como criatividade a combinação de inovação e de agência. Do que decorre que a inovação resultante de transformações biológicas não é criativa, pois a despeito de haver inovação, não existe na evolução ação do sujeito cognoscente. Isso vale tanto para o modelo de evolução darwiniano quanto para o modo como a concepção de novas pessoas é entendida. Homens e mulheres, ao gerarem crianças, agem instintivamente, não com a *intenção* de criar. Há inovação, mas não intenção, logo, para euro-americanos, não há criatividade.

A (6º) agência e intenção presentes no intelecto do sujeito devem (2º) se materializar em forma física, aí há criatividade apropriativa. Em outras palavras, esse modo de criatividade pressupõe divisão entre intelecto e materialidade, sendo apenas o primeiro *locus* de intenção e de agência.

É com base na combinação entre agência e inovação que “as condições corretas para se reconhecer personitude (*personhood*)⁴ entre os euro-americanos – controle sobre o mundo objetivo pelo sujeito pensante – são preenchidas” (idem, p. 161-162; tradução nossa). E o que se reproduz é o *self*, por meio da materialidade dos objetos. Aí há espaço para noções de propriedade intelectual (realizada em objetos), uma vez que o modo apropriativo de criação acontece na reprodução da subjetividade em relação à materialidade do mundo, esta tomada como objeto de intervenção daquela. Esse é um modo ocidental de se entender a humanidade, por meio do controle da natureza. Melanésios, como se apresentará mais adiante, não operam com essa mesma divisão e não concebem sua humanidade/personitude

³ A opção aqui foi por manter o uso do autor do termo “euro-americano” e não “ocidental”. No entanto, usaremos “ocidental” em outros trechos, pois este artigo também trata de outros modos americanos – ameríndios – de criatividade.

⁴ Adotamos a tradução de Marcela Coelho de Souza no artigo de Kelly (2005), indicado nas referências, para o termo *personhood*.

(*personhood*) do mesmo modo; não obstante, a criação de pessoas é efeito central da criação de objetos.

Um modo melanésio de criatividade: Costa Rai da Papua-Nova Guiné

Ao apresentar um modo melanésio de criatividade, Leach é bastante específico: ele está referindo-se aos falantes de língua Nekgini, habitantes da Costa Rai na Papua-Nova Guiné, entre os quais ele desenvolveu pesquisa etnográfica. O autor delinea um modo de criatividade que não se baseia em apropriação. A criatividade acontece em termos de combinações, de geração de outras pessoas. Ela é necessária à personitude (*personhood*) melanésia, uma vez que a posse de conhecimento é qualidade indispensável à condição de humanidade e às distinções entre as diferentes aldeias.

Antes de apresentar as características gerais desse modo de criatividade e de conhecimento, seguir-se-ão resumidamente as descrições mais etnográficas de Leach. Esses habitantes da Costa Rai vivem em pequenas aldeias e a convivência em um mesmo grupo local torna as pessoas aparentadas (*related*). Os grupos residenciais são chamados de *palem*, em referência às plataformas rituais em que pagamentos aos afins são empilhados. Cada espírito da cosmologia em questão pertence a um *palem* e eles são herdados junto com a identidade daquele grupo residencial a que dizem respeito; ou podem ser trocados com outros *palem* e são então entendidos como itens de riqueza permutáveis.

Os *palem* são o foco de um sistema *gerativo* no qual se insere tal modo de criatividade. As pessoas se tornam aparentadas por meio da coresidência, e isso se dá na combinação de pessoas e de seus trabalhos na criação da nova geração.

Os filhos do *palem* [...] são também combinações: de trabalho, de sustento, de conhecimento e de espíritos de um lugar particular. Essas crianças são irmãs, pois elas incorporizam elementos do mesmo lugar (idem, p. 163; tradução nossa).

É importante notar que “trabalho” não é entendido por melanésios do mesmo modo que por euro-americanos e a isso se retornará mais adiante.

O grupo residencial é reconhecido como entidade singular quando há produção coletiva de pagamento a outro *palem*, e isso ocorre quando mulheres chegam para se casar. A diferenciação de cada uma das pessoas ocorre através das

relações que elas mantêm com o exterior do *palem*, com afins e parentes (*kinsmen*) maternos. Cada pessoa, nesse sentido, é uma combinação única de relações que mantém com o grupo residencial e com elementos exteriores a ele.

Todas essas combinações que originam pessoas, *palem* e espíritos, por intermédio do esforço consciente e contínuo, Leach sugere que se as denomine criatividade. Seguindo os critérios iniciais de criatividade em seu sentido amplo, há nas relações melanésias entre as pessoas: (1) combinação, (2) intenção e (3) inovação.

Esse modo de criatividade da Papua-Nova Guiné põe a ênfase na combinação de elementos criadores de pessoas. É por meio dessas combinações de relações que as pessoas existem e se diferenciam enquanto pertencentes a um grupo residencial específico, e como individualidades – embora não nos termos euro-americanos. Essas relações com o *palem* e para além dele não são contingentes à pessoa, mas parte constitutiva dela, “elas são esse corpo, identidade e pessoa” (idem, p. 164; tradução nossa).

Claramente contrastando o modo ocidental com o melanésio de criatividade, Leach nota que as distinções euro-americanas entre matéria/mente e reprodução biológica/criação intelectual não são operantes no segundo modo. Na Melanésia, a criação de pessoas por intermédio de relações é simultânea à criação de conhecimento. Além disso, a vida social não possui estrutura diferenciada da ação humana de se relacionar com conhecimentos.

Para explicar isso, Leach discorre brevemente sobre uma narrativa mítica – *pomo patuki* – acerca do ato inicial de diferenciação. Um ser agiu sobre o estado primordial de indiferenciação em relação a gênero, casamento e troca. A partir do estabelecimento de diferenças, os humanos passaram a existir. *Patuki* não é pensado como algo intelectual e oposto ao mundo físico, pois se manifesta na paisagem e nos corpos; além de ser uma narrativa mítica, é também o próprio conhecimento. *Patuki* também é público, disponível a todos os humanos. Mas o que interessa a esses melanésios é o controle diferenciado que os diversos grupos têm em relação a esse conhecimento. Não sendo apenas mental, *patuki* é saber corporificado (*embodied*). Sendo público, é distribuído nos corpos das pessoas que com ele se relacionam.

As diferenças com o modo euro-americano não param por aí. Como não há distinção entre mente/matéria, e a diferenciação entre sujeito e objeto da criação não é estanque como no Ocidente, a intenção criativa das pessoas é corporificada no que se cria através de combinações. Na Euro-América, uma vez realizadas no objeto, a intenção e a criatividade – termos inseparáveis na concepção-prática ocidental – deixam de existir, pois só podem ser atributos do sujeito. Na Melanésia, isso não ocorre assim, pois o que é criado por meio das combinações são pessoas capazes de criar outras pessoas, com base em combinações futuras.

Tomando como referência as explicações fundamentadas em solo etnográfico apresentadas aqui, é possível estabelecer alguns elementos que contribuem para o modo “combinatório” de criação/geração na Costa Rai: (1) a criatividade é condição necessária à condição humana e por isso ela é também (2) distribuída, (3) pública; as pessoas e grupos de pessoas se diferenciam por meio de (4) diferentes combinações, e essas combinações, com base em relações sociais, são manifestações de criatividade; (5) a criação mental e a reprodução são elementos de um mesmo tipo de processo criativo, uma vez que (6) não se diferencia mental e físico e que (7) o produto das combinações criativas possui agência e pode dar origem a outras pessoas; (8) o foco é na produção das pessoas por meio da produção de objetos.

Outros dois aspectos importantes são também discutidos por Leach: agência e criação mental. Em relação ao primeiro deles, o antropólogo discute a noção de *trabalho*. Na Costa Rai, considera-se trabalho “ações que têm efeito nos corpos e mentes de outras pessoas” (idem, p. 166; tradução nossa). O exemplo fornecido pelo autor é o da horticultura, que envolve a manipulação de corpos espirituais e a cooperação das esposas, além de conhecimento advindo da parentela materna. Envolve a ação de um agente sobre outros e, nesse sentido, envolve *trabalho*. Pode-se até atribuir a ação a uma única pessoa, mas o trabalho só acontece por participação e ação de outros – pessoas, espíritos e relações.

Novamente tratando da noção de pessoa na Costa Rai, Leach afirma que as pessoas são instrumentos e relações da intenção de outras. Intenção, agência e trabalho aparecem *como* pessoas, e pessoas são combinações desses atributos de outrem.

Ao tratar da questão dos conhecimentos criados mentalmente, Leach se depara com o que se chamaria, usando-se categorias euro-americanas, de criação “espiritual” e “artística”. É elucidador aqui o caso de um ancião que nos anos de 1970 revelou a voz de dois novos espíritos. Essas vozes são descritas como tendo aparecido na cabeça do velho, mas elas não vieram de um plano transcendente, e sim do *trabalho* desses seres. Espíritos são nascidos de outros espíritos, e a ênfase não é dada no caráter mental da aparição destes na mente do homem, mas no potencial de criação dessas entidades, no trabalho que despendem ao se reproduzir. A noção de autoria é, então, diferente da euro-americana, uma vez que o velho revelador da nova voz não criou nada; ele foi mero instrumento da criatividade combinatória dos espíritos.

Modos de criatividade em conexão

Conforme já enunciado anteriormente, modos de criatividade melanésios e euro-americanos não são tão distantes quanto se poderia supor. Os melanésios, como quase todas as outras populações humanas, não se encontram fora das discussões contemporâneas acerca de propriedade cultural e intelectual ou de qualquer outra discussão relevante na agenda política atual. Por isso, é importante que se registre aqui uma situação testemunhada por Leach na região em estudo, ainda que não se faça longa discussão acerca do caso.

Recentemente, estabeleceram-se na região duas empresas de processamento de cacau. Em ambas, o recrutamento de pessoal foi feito com base no grupo de residência e usou-se a retórica comunal tradicional. No entanto, disputas acerca desses empreendimentos foram frequentes e muitas delas decorreram do fato de o investidor do capital – no caso em questão, um ancião de certo grupo residencial – ter se valido de dupla lógica para apropriação exclusiva do retorno do investimento, muitas vezes se furtando inclusive a pagar salários a seus trabalhadores-parentes. Leach sugere que

[...] expectativas de propriedade múltipla, baseada em princípios costumeiros do compartilhamento do lucro do produto do trabalho das pessoas é conflitante com uma leitura conveniente do capitalismo, em que ter uma ideia e torná-la realidade é suficiente para reivindicar controle exclusivo (idem, p. 156; tradução nossa).

Esse caso parece ser um bom exemplo de como dois modos de criatividade podem estar em contato e ser modificados. Mais uma vez, é necessário ressaltar que, para Leach, esses modos de concepção-experiência da criação não são exclusivos e avessos à mudança. No próprio mundo ocidental, outros modos de criatividade coexistem com o apropriativo e estão em constante disputa, inclusive nas discussões acerca dos direitos de propriedade intelectual e de autoria.

Um modo ameríndio de criatividade: os Javaé

Patrícia de Mendonça Rodrigues apresenta em artigo intitulado “O meio como o lugar da história” (2007) o modo pelo qual os Javaé do Brasil Central concebem a criação. Apesar de dialogar com produção Melanesianista – em especial com o conceito de *divíduo* usado por Marilyn Strathern (idem) – ela não faz menção ao que Leach denomina “modos de criatividade”. Não obstante, o que se tentará aqui é apresentar a proposição da autora em diálogo com os modos de criatividade melanésio e euro-americano tal qual expostos por Leach.

Assim como Leach faz em relação aos habitantes da Costa Rai, P. Rodrigues fundamenta sua análise em dados etnográficos específicos. No seu caso, dados javaé. No entanto, inicia seu texto apontando uma característica daquela população que é comum a outros grupos ameríndios, em especial amazônicos: a “abertura para o outro” (Lévi-Strauss apud VILAÇA, 2000), a impossibilidade de existência da sociedade “fora de uma relação imanente com a alteridade” (Viveiros de Castro apud RODRIGUES, 2007, p. 33). A observação inicial sobre a importância da alteridade no mundo javaé se justifica, pois naquela concepção de mundo, a unidade é concebida como pedaço do outro⁵. Esse modo relacional de pensar está nos fundamentos da causalidade tal qual entendida pelos Javaé.

Para os Javaé, como para os melanésios da Costa Rai de Papua-Nova Guiné, a criação e a procriação não são entendidas como ações diferentes. A primeira delas não é eminentemente humana e a segunda é acidental, como os ocidentais as conceberiam. Tanto as pessoas quanto a sociedade são vistas como produto da

⁵ “Toda unidade, seja uma fatia de um bolo, a dança ritual da manhã, uma pessoa ou um nível cosmológico, é concebida como *kyrè* de algo, palavra traduzida como ‘pedaço do outro’, ou seja, como a parte relacional que só tem sentido em sua relação com a totalidade da qual faz parte” (RODRIGUES, 2007, p. 33).

ação histórica dos homens. Seja na criação de novas pessoas ou sociedades, um princípio feminino e um princípio masculino estão envolvidos.

Os fragmentos do mito criador coletados pela antropóloga narram o início da criação como o desejo dos homens pelas mulheres. A partir de relações sexuais com as mulheres, homens encontraram a alteridade no feminino, e o fluxo de substâncias entre os corpos possibilitou o fluxo temporal e espacial da humanidade. O ato criador pressupõe misturas ou, usando o vocabulário de Leach, combinações entre substâncias femininas e masculinas. Essas misturas são de substâncias ou de culturas, e são elas que formam as pessoas e as sociedades, respectivamente. Apenas misturas são criativas.

Os Javaé concebem a mistura de substâncias como criação de pessoas não apenas em sentido físico ou fisiológico. Assim como combinações na Melanésia são parte precípua para a constituição da humanidade, nas terras baixas sul-americanas o “idioma da substância” e da corporalidade são categorias fundamentais para a construção da pessoa – da humanidade, portanto (SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Rodrigues tem por preocupação maior demonstrar como a criação das sociedades e da história é entendida e praticada pelos Javaé e não entra em detalhes maiores sobre a corporalidade.

A sociedade javaé é, em mito local, entendida como a combinação de outras duas: *Tòlòra* e *Wèrè*. Rodrigues, seguindo indicações nativas, apresenta a primeira delas como relacionada ao gênero masculino e a segunda ao feminino. Às mulheres – e a tudo o que se relaciona ao gênero feminino, como o povo *Wèrè* – se atribui a ambição por mudança, enquanto os homens teriam caráter mais conservador. A criação acontece pela relação social – ou física, já que a teoria nativa da procriação e a da criação histórica têm a mesma lógica causal – entre alteridades, entre o feminino e o masculino. A unidade da ação não está em um indivíduo, como no modo apropriativo de criatividade, mas justamente nessa combinação. Tanto o princípio feminino quanto o masculino são coautores da ação criativa, ambos têm intenção de criação, pois a ação conservadora dos homens é reação à ação transformadora feminina. A tentativa masculina de restaurar o *status quo* e de imitar o paraíso mítico, entretanto, não impede a modificação. Muito pelo

contrário, a história no modo javaé de criatividade é entendida justamente como uma tentativa *criativa* de imitação.

A combinação de dois princípios opostos tem por resultado um “filho”. É nesse “milagre da multiplicação de dois em três” (idem, p. 35) que reside a agência social, ou agência criativa, para nos aproximarmos mais uma vez do léxico mobilizado por Leach. A agência não reside nem nos indivíduos, como se concebe no Ocidente, nem em *divíduos*, como aconteceria na Melanésia, e sim na “comunidade de substância real e simbólica [...] um princípio masculino, um feminino e o produto da interação entre os dois, pois a relação que cria é indissociável da sua criação” (idem, p. 39).

Sem a pretensão de se chegar a alguma conclusão sobre o modo javaé de criatividade, o que nem seria possível fazer por intermédio da leitura de um único artigo, podemos apontar algumas características dessa concepção e prática da criação, do mesmo modo como foi feito para os melanésios e euro-americanos. Para os Javaé, a criatividade: (1) depende de mistura ou combinação entre princípios diferentes; (2) tem por *locus* da agência criadora e da intenção a relação entre um princípio feminino, um masculino e o resultado da criação; (3) tem a mesma lógica causal tanto para a criação de pessoas como da história social; (4) é necessária para a diferenciação dos seres e sociedades e, assim, para o estabelecimento da condição de humanidade.

Sugestões de modos ameríndios de criatividade

Xamanismo e criação

Trataremos adiante de abordagens sobre o xamanismo que enfatizam o caráter criativo dessa prática. Ao escrever sobre o xamanismo yaminahua, Townsley (1993) trata-o como um modo de construir conhecimento, dando ênfase às formas de conhecimento e não ao conteúdo sabido. Já Luis Fernando Pereira (2008), apoiando-se em Carneiro da Cunha (1998), encara o xamanismo yanomami como tradução. Ambas as abordagens destacam o aspecto criativo da atividade xamânica. Em seguida, apresentaremos separadamente o artigo de Townsley mais detalhadamente e as conclusões de Pereira. É possível extrairmos de ambos,

contudo, alguns elementos para pensar o xamanismo como estando inserido em uma modalidade sul-ameríndia⁶ mais ampla de relações.

Ao apresentar o xamanismo yaminahua e sua proposição de análise, Townsley é bastante minucioso nas descrições e explicações sobre a cosmologia daquela população. Aqui destacaremos os aspectos mais importantes para sua abordagem do xamanismo como técnica de construção de conhecimento.

Elemento central para o conhecimento xamânico é o *yoshi* – “espírito ou essência animada” (TOWNSLEY, 1993, p. 452; tradução nossa). Todas as coisas do mundo são animadas pelos *yoshi*, e o conhecimento do xamã vem dessas entidades. Tudo o que se refere ao *yoshi* é extremamente ambíguo, e a “fonte da ambiguidade é que por um lado os *yoshi* são muitíssimo parte da natureza e dos corpos que animam e por outro eles estão bastante além” (idem, ibidem; tradução nossa) desses corpos. Justamente por se relacionar estreitamente com os *yoshi*, a atividade xamânica é também marcada por ambiguidades, como se mostrará mais adiante.

Outro aspecto importante a ser apontado é a constituição da pessoa yaminahua. Ela é constituída de três componentes importantes: a parte física (*yora*), o *wëroyoshi* – que é *yoshi* das pessoas – e o *diawaka* – componente não físico, possuído apenas por humanos. Townsley segue essa concepção mais de perto, e faz as seguintes observações: os Yaminahua não possuem uma noção de “mente” tal qual a ocidental, como algo interior, separado do mundo; aquilo que se poderia chamar “mental” é propriedade de entidades que não estão permanentemente ligadas a corpos físicos. Além disso, é com base nos *yoshi* que a semelhança entre humanos e animais se estabelece, é com base na posse universal dessa essência – usando termo de tradução adotado pelo autor – que não humanos podem se transformar em humanos, e o xamanismo faz parte desse campo de metamorfoses.

O modo de ação e de criação xamânico se insere em modo mais amplo de conhecimento, de concepções e de práticas, como as apresentadas de forma breve anteriormente. O saber do xamanismo, argumenta Townsley, não reside num *corpus* de conhecimento e nem em um tipo de pensamento, mas “em uma condição do corpo e de suas percepções” (idem, p. 456; tradução nossa). Para os Yaminahua,

⁶ Toda vez que usamos aqui os termos “ameríndios”, “sul-ameríndios” ou mais raramente, “indígenas”, estamos nos referindo às populações das terras baixas do continente sul-americano.

os aspectos físicos do corpo são de extrema importância, e é apenas o xamã – que tem corpo e *wëreyoshi* mais desenvolvidos – quem consegue controlar os movimentos e percepções do *wëreyoshi*, “espírito” em que se assenta a percepção.

A atividade do xamã consiste prioritariamente em cantar. As músicas são os elementos mais valiosos, e é por meio delas que xamã e *yoshi* se comunicam. O uso de metáforas e analogias – caminhos tortuosos – é frequente e tem estreita relação com a ambiguidade dos *yoshi*. Ainda no que toca às canções xamânicas, Townsley faz referência a algo interessante para se pensar esse modo de criatividade: a noção de autoria dessas músicas. Muito embora os xamãs tenham consciência da individualidade dessas canções, eles não as veem como criações totalmente pessoais; elas não são “absolutamente criadas ou possuídas por eles, mas pelos próprios *yoshi*, que ‘mostram’ ou ‘dão’ suas músicas” (idem, p. 458; tradução nossa) aos xamãs que as recebem como assistentes. Impossível não se lembrar do caso melanésio descrito por Leach em que a criação não se localiza na mente humana, mas no *trabalho* de espíritos. Apesar de a noção de trabalho não estar colocada no modo de criatividade yaminahua, também se pode argumentar que ali não há divisão mente/corpo nos mesmos termos que há para euro-americanos. Do mesmo modo, a posse do conhecimento não é humana ou, ao menos, o xamã/mediador da criação não possui aquilo que se cria por meio de sua ação. Além disso, como tudo tem *yoshi*, objetos criados não poderiam ser considerados inanimados, sem capacidade de agência; mais uma distância entre esse modo ameríndio e o modo euro-americano de criatividade.

Ainda em relação aos cantos dos xamã: mesmo as canções em cujo conteúdo há referências a aviões, por exemplo, não se concebe a inovação como obra mental de um homem. Justamente aí se pode entender a lógica criativa do xamanismo yaminahua: a introdução de elementos que poderiam ser considerados exógenos (avião, por exemplo) não significa alteração no modo xamânico, pois o que interessa é o modo como os saberes são construídos e não tanto o conteúdo desse conhecimento. Assim, músicas que fazem referência a elementos do mundo dos brancos apenas assinalam o caráter incompleto da cosmologia, sua necessidade permanente de construção, a “abertura para o Outro” (Lévi-Strauss apud VILAÇA, 2000). Esses elementos (como o avião, para nos atermos ao exemplo de Townsley),

uma vez introduzidos na cosmologia yaminahua, deixam de ser brancos, foram traduzidos, seu sentido e sua rede de relações foram alterados.

Passemos às conclusões de Pereira (2008) acerca da tradução xamânica yanomami. Os xamãs são aqueles que intermedeiam as relações entre o grupo e os outros (idem; CARNEIRO DA CUNHA, 1998; TOWNSLEY, 1993), são os responsáveis por dotar algo novo de sentido tendo como referência a reunião de muitos pontos de vista, pois eles têm a capacidade de assumir outras perspectivas. O processo de tradução é a tentativa de construção de campos de comunicação. Mas a ênfase yanomami está no estabelecimento de diferenças, na “busca pelo entendimento de como as mesmas coisas são feitas ou de como o conhecimento é acessado e posto em prática” (PEREIRA, 2008, p. 146) de diversos modos, em contextos outros.

A tradução não elimina diferenças e tampouco é sinônimo de transposição de um significado para contexto diferente do original. O elemento traduzido é lido tomando como base “enredos canônicos anteriores” (idem, p. 147) e, portanto, determinado conhecimento é colocado em novas relações. Não sendo nem yanomami nem estrangeiro – até porque esses polos só se definem na relação –, o conhecimento está inscrito em rede de relações mais ampla e, ao ser traduzido, seu significado se altera justamente porque esse saber passa a ser lido tendo como referência sua nova relação com outros elementos de determinado modo de conhecimento.

A forma de acesso a saberes é o que importa para os Yanomami, assim como a circulação desse conhecimento. Ninguém possui ou cria conhecimentos – nos termos ocidentais – pois esses são obras de demiurgos, pré-existem à humanidade. Usando a definição alargada de conhecimento proposta por Leach, entretanto, a atividade do xamã-tradutor é criativa.

Ao traduzir conhecimentos de um contexto a outro, há: (1) combinação, (2) intenção e (3) inovação; pois: (1) elementos são combinados a novas relações, (2) o xamã deliberadamente traduz e (3) a tradução – longe de ser transposição de sentido – cria novos sentidos. Além disso, novos elementos podem ser introduzidos ao repertório yanomami – ou yaminahua – sem que haja modificação desse modo de criação/modo de conhecimento. Aliás, é justamente por vivenciar a alteridade que, para Pereira, o xamã pode ser tradutor. É nessa experiência de tornar-se

“outro”, com base na adoção de outros pontos de vista, que a criação ocorre, pois só há tradução se houver relação de alteridade, se houver mudança de perspectiva.

Para além do xamã

No final do artigo, Pereira deixa aberta a possibilidade de haver criação-tradução realizada por outros agentes, como por jovens que têm relações com não indígenas e que viveram algum tempo em fazendas ou cidades. Em “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”, Viveiros de Castro (2006), tratando de tema bastante diverso, lembra, apoiando-se em diversos outros antropólogos (sobretudo A. T. Campbell) e em evidências advindas de muitas populações amazônicas, que a diferença do xamã para os outros é uma diferença de grau e não de natureza. Xamã é algo que se *tem*, e não que se *é* e, por constituir “potencial genérico do ser” (idem, p. 322), diversos agentes são potencialmente “xamanizáveis”. Assim sendo, o modo de criatividade que se depreende da ação xamânica pode ocorrer em outras ações cotidianas.

Vilaça (2000), ao tratar da relação entre xamanismo e contato interétnico nos Wari’, defende que “o processo de contato com os Brancos é pensado pela ótica do xamanismo” (idem, p. 57). Atualmente, esses índios usam roupas de branco e, assim, assumem perspectiva de brancos, tornam-se brancos⁷. Esse processo é análogo à metamorfose do xamã em animal, sobre a qual a autora escreve:

[...] o xamã se torna animal, e é como animal que adota a perspectiva dos seres humanos, *wari’*, passando a ver os Wari’ como *karawa*, não-humanos. Nesse sentido, o xamã propicia aos Wari’, à sociedade como um todo, a experiência, indireta, de um outro ponto de vista, o ponto de vista do inimigo (idem, p. 64).

Continuando com a analogia entre vestir-se como branco e os xamãs, a antropóloga aponta: os Wari’ “têm dois corpos simultâneos, que muitas vezes se confundem. São Wari’ e Brancos, às vezes os dois ao mesmo tempo, como nos surtos dos xamãs” (idem, p. 69). Apesar de Vilaça não tratar do tema da tradução/criação, podemos pensar esse “vestir-se como Branco”, essa adoção de perspectiva do inimigo, como forma criativa e análoga à mediação e tradução dos xamãs.

⁷ Em seu artigo, a autora explora a importância da vestimenta como construção de corporalidade, de identidade.

Também escrevendo sobre o “tornar-se branco”, dessa vez entre os Yanomami, Kelly (2005) explicita o referencial teórico usado para compreender as relações yanomami com os brancos. Comentando trabalho de Viveiros de Castro (2002), refere-se à importância que a exterioridade tem para as socialidades ameríndias; e esse

[...] exterior, que envolve tipicamente as categorias de ‘pessoas distantes’ e ‘inimigos’ – mas também de pessoas não-humanas – contém os recursos simbólicos para a reprodução social de pessoas e grupos, recursos frequentemente capturados por meio da inimidade simbólica e da *predação canibal* (KELLY, 2005, p. 206; grifo nosso).

Viveiros de Castro defende que a predação ontológica é a “modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (2002, p. 164). É a partir daí que sugerimos que os modos de criatividade ameríndios se inserem nessa relação predatória: os xamãs mediadores/criadores/tradutores adotam outras perspectivas, servem como mediadores do conhecimento que recebem de outros – dos *yoshi*, por exemplo (TOWNSLEY, 1993, p. 458) – e essa mediação/tradução poderia ser entendida como mediação canibal. Essa afirmação é bastante genérica e, ao mesmo tempo, óbvia⁸, por isso retornaremos uma última vez a considerações embasadas em contextos etnográficos precisos. Dessa vez, volta-se para artigos de Joanna Overing em que ela destaca a necessidade do domínio do caráter predatório das forças produtivas para que a socialidade piaroa exista.

Controlando a violência predatória: os Piaroa

Em abordagem que valoriza a socialidade interna ao grupo local⁹, Joanna Overing (1991; 1999; 2006) trata do “incômodo dilema ontológico” (1991, p. 24) piaroa: por um lado os “poderes produtivos [são] venenosas forças transformacionais da predação” (idem, ibidem) e por outro, a condição social somente é assegurada por intermédio do controle dessas violentas capacidades predatórias das forças produtivas. Em outras palavras, tal dilema consiste em

⁸ Agradeço aqui aos pareceristas que, com seus comentários e sugestões de leitura, me ajudaram a desenvolver esse ponto e chegar à presente formulação.

⁹ Essa caracterização da abordagem de J. Overing é feita por Viveiros de Castro, que chama tal ênfase teórica de “*economia moral da intimidade*” (2002, p. 334). A abordagem que ele mesmo, dentre outros autores utiliza, seria denominada “*economia simbólica da alteridade*” (p. 335).

controlar o conhecimento transformacional, que pode ser muito violento, mas sem o qual não há humanidade.

Para entender isso é preciso que se compreenda que as práticas cotidianas piaroa estão inseridas na ordem cosmológica (OVERING, 1999, p. 85), e que a estética liga-se ao senso de comunidade nativo de uma socialidade igualitária. Nos tempos míticos, houve acelerado desenvolvimento tecnológico e, com o tempo, as forças produtivas foram se tornando violentas e incontrolláveis para os deuses.

Todas as relações culminaram em uma relação de predador e presa, e a criação de uma comunidade pacífica tornou-se impossível. Este período criativo da história findou quando todas as forças transformacionais para produção foram lançadas deste mundo para uma nova e estável morada no espaço celestial: tais poderes são aqueles alojados na segurança das caixas de cristal dos deuses de hoje (OVERING, 1991, p. 23).

O *ruwang* (líder de uma comunidade), por meio de cantos e de viagens em que encontra os deuses, traz para os Piaroa esses poderes produtivos, alojados em miçangas vitais, que aloja no interior dos corpos dos indivíduos. Tais contas habilitam os indivíduos a ter a “vida dos sentidos”, desejos; mas o conhecimento contido nas miçangas é chamado de “vida dos pensamentos” (idem, p. 21). A condição humana consiste justamente no controle das forças criativas por meio da combinação entre vida dos sentidos e vida dos pensamentos.

O domínio da violência predatória do conhecimento criativo advindo dos deuses é efetuado cotidianamente. O controle, a beleza, as artes verbais e o gênero sublime de canto xamânico (OVERING, 2006) são associados ao social. É apenas controlando o caráter degenerativo dos poderes produtivos que o mundo social se torna possível. E socialidade, para os Piaroa, é sinônimo de beleza. A estética não pode ser pensada apartadamente da moral e da política.

O controle cotidiano da violência convive com a possibilidade iminente da feiura, da predação, do domínio e da hierarquia. É com base na procriação civilizada e das artes culinárias que se domestica o conhecimento criativo. Essa arte cotidiana do preparo do alimento cozido, contudo, é ambígua. Overing (2006, p. 32) lembra o paralelismo generalizado entre comida e veneno em cosmologias amazônicas. O risco de não se conseguir controlar os poderes produtivos está sempre presente, e os cantos xamânicos do gênero grotesco lembram

frequentemente os Piaroa de que a ambiguidade é real, e que a sabedoria consiste em compreender tal gênero e o perigo a que se refere.

Por fim, é importante ressaltar que a criatividade piaroa que Overing descreve é conservacionista, pois esse valor “se adequa à [...] estética de vida em comunidade e às estruturas igualitárias” (OVERING, 1991, p. 30). A criação competitiva e progressiva pertence, para os Piaroa, ao tempo mítico. Criação aliada à conservação é também algo apresentado por Rodrigues (2007) ao escrever sobre os Javaé, não custa lembrar.

Considerações finais

James Leach, quando busca alargar a noção de criatividade, o faz por perceber que a maneira pela qual o termo é entendido na Euro-América não o permitiria pensar a criação na Papua-Nova Guiné. A construção de seu argumento é baseada, ao mesmo tempo, em teorias nativas sobre o tema e em preocupação comparativa entre modos de criatividade diferentes. Buscamos estender as comparações do antropólogo às terras baixas sul-americanas e delinear sugestões acerca do que seriam e onde se articulariam os modos sul-ameríndios de criatividade/criação.

Estamos cientes da necessidade de (1) maior pesquisa bibliográfica e do (2) aprofundamento no estudo das teorias nativas para que possamos avançar nesse esforço comparativo. Assinala-se, então, o caráter restrito e modesto deste artigo, que para ser mais completo exigiria: (1) conhecimento mais amplo de contextos etnográficos distintos nas terras baixas da América do Sul ou então; (2) o aprofundamento do tema – modos de criatividade – em uma só cosmologia ameríndia.

Este exercício comparativo finda, desta feita, sem propriamente ter uma conclusão acerca de modos indígenas de criatividade. O que se buscou aqui, conforme se explicou anteriormente, foi trazer o debate nos termos melanesianistas para outros contextos etnográficos, afinal, “*comparison is the bread and butter of anthropology*” (GREGOR; TUZIN, 2001, p. 7).

Referências

- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1998). "Pontos de vista sobre floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1, p. 7-22.
- GREGOR, T. A.; TUZIN, D. (2001). "Comparing Gender in Amazonia and Melanesia: a Theoretical Orientation". In: _____. (orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley, University of California Press, p. 1-16.
- KELLY, J. A. (2005). "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 11, n. 1, p. 201-234.
- LEACH, J. (2004). "Modes of creativity". In: HIRSCH, E.; STRATHERN, M. (orgs.). *Transactions and Creations: Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. New York, Berghan Books, p. 151-175.
- OVERING, J. (1991). "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 34, p. 7-33.
- _____. (1999). "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1, p. 81-107.
- _____. (2006). "O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco". *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 49, n. 1, p. 19-54.
- PEREIRA, L. F. (2008). "Traduz quem viveu: reflexões sobre modos yanomami de tradução". *Tellus*, Campo Grande, ano 8, n. 15, p. 137-152.
- RODRIGUES, P. M. (2007). "O meio como lugar da história". *Campos*. vol. 8, n. 1, p. 33-43. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/9551>>. Acesso em: 2 Dez. 2010.
- SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras"; *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19.
- STRATHERN, M.; HIRSCH, E. (2004). "Introduction". In: _____. (orgs.). *Transactions and Creations: Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. New York, Berghan Books, p. 1-18.
- TOWNSLEY, G. (1993). "Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge". *L'Homme*, vol. 33, n. 126, p. 449-468. Disponível em: <www.persee.fr>. Acesso em: 18 Nov. 2010.
- VILAÇA, A. (2000). "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 15, n. 44, p. 56-72. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000300003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 1 Dez. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, p. 115-144.

_____. (2002). "Prólogo"; "O problema da afinidade na Amazônia"; "Imagens da natureza e da sociedade". In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, p. 11-23; 89-180; 319-344.

_____. (2006). "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338.

Recebido em janeiro/2011

Aprovado em julho/2011

Breves apontamentos sobre a aids de cada um¹

Maycon Silva Lopes*

Resumo: Com base em vivências e observações específicas, analiso neste ensaio diversas possibilidades de acionamento do binarismo pureza/impureza no discurso e práticas de prevenção ao HIV. Considero que, ao passo que este é fundamental para a conformação dos soropositivos como fontes de ameaça, ele atualiza a associação da epidemia ao temor e mesmo à morte – imagens muitas vezes estruturantes das táticas preventivas da saúde pública. Observo ainda a sua contextualização com o que poderíamos chamar de políticas do risco, as quais, ao instituírem o controle nas nossas relações sexuais, faz dos doentes de aids uma espécie de vítima culpada. Ao mesmo tempo, a tentativa de mudança de comportamento sexual pela via da racionalização do sexo apresenta sérios limites e gera resultados muito variáveis, uma vez que se distancia de modo considerável do imaginário erótico. Por fim, receio como algumas estratégias preventivas do próprio movimento LGBT podem incorrer na reificação dessa população como grupo de risco, categoria distintiva ante a moralização da epidemia da aids.

Palavras-chave: análise do discurso, sociologia da saúde, saúde coletiva.

Que idade você tem, vinte? Tem cara de doze. Já nasceu de camisinha em punho, morrendo de medo de pegar Aids. Vírus que mata. neguinho, vírus do amor. Deu a bundinha, comeu cuzinho. pronto: paranoia total.

ABREU, 2005, p. 85

Introduzindo o problema

Este trabalho não se trata rigorosamente de uma pesquisa empírica, mas sim de reflexões sociológicas e de críticas culturais originadas com base em vivências e observações acerca do HIV e da aids em diferentes contextos. A renúncia do modelo canônico da escrita acadêmica em terceira pessoa e o uso do pronome *eu* não foi apenas uma decisão – no sentido de comprometer-me no texto

¹ Agradeço à professora doutora Ana Maria Brandão, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho (Portugal), por ter feito a primeira leitura deste ensaio e apresentado valiosas contribuições, e aos pareceristas desta revista pela cuidadosas críticas do texto, as quais considero decididamente imprescindíveis.

* Graduando em Ciências Sociais – UFBA.

(CORNEJO, 2011) – como também o modo mais fluido que encontrei para narrar e problematizar as situações que aqui apresento. Seria desleal da minha parte lançar mão do “sujeito anônimo” das ciências sociais a fim de isentar-me do estranhamento da minha própria experiência. Ao contrário, optei por deslocar esse sujeito a fim de situá-lo na zona de desconforto e do risco na qual o *eu* – sob efeito de diversos regimes de poder – é constantemente atravessado.

Mesmo após sucessivas revisões, no decorrer do texto pode parecer ao leitor que há uma confusão entre noções de HIV e aids na minha escrita. Devo dizer que não compreendo o vírus e a doença como equivalentes, como de fato não são; todavia, dissociar um do outro como dois elementos autônomos seria uma tarefa praticamente impossível, uma vez que estou lidando neste ensaio com imaginários sociais, para os quais o soropositivo, enquanto “portador são” (GRMEK, 1994, p. 146), ou “infectado-mas-não-doente” (SONTAG, 2009, p. 127), goza de um estatuto ambíguo e contraditório (SONTAG, 2009; CARVALHO, 2010).

Para além disso, alinhando-me ao conceito foucaultiano de dispositivo, percebo a aids como um sistema articulador entre poder e saber que atua em diferentes instâncias e com base em linhas de forças heterogêneas (CARVALHO, 2010). Desse modo, como elementos de um só dispositivo (o dispositivo da aids), as ideias de vírus e de doença acabam por atuar juntas, o que também favorece à impressão de tratarem-se de conceitos escorregadios. Não acredito, por fim, que esse fato imprecise a análise. Pelo contrário, considero que com base nele empreendemos uma mirada mais abrangente da multiplicidade de discursos à baila em torno da aids.

Intenciono aqui explorar um espectro de questões políticas e sociais sobre as quais tenho me debruçado nos últimos meses, sobretudo após uma prática sexual desprotegida, que colocou em suspeição o meu estatuto sorológico. Esse incidente desencadeou alguns meses de incerteza generalizada aliada a todo um me imaginar infectado, levando-me já à uma constatação primeira: a de que a dicotomia pureza/impureza, ou saudável/infectado(ável), ao arriscar a “verdade” sobre o meu sangue, abalava também a minha própria identidade. E essa habilidade de manejo identitário e redefinição do eu, conforme pontuara Sontag

(2009), é um caráter exclusivo de determinadas doenças na nossa sociedade, como a aids e o câncer¹.

Discurso preventivo, risco e abejção

Lembro-me que, no início da minha tensão pré-exame laboratorial, estive numa reunião da Rede Ex-Aequo, associação portuguesa de jovens LGBT e simpatizantes, cuja pauta daquele dia, facilitada por um profissional de saúde, coincidentemente era sobre a prevenção às DST. Num momento, antes de tudo, de fragilidade emocional, buscava informações que me fizessem acreditar que eu não havia sido infectado, embora no fundo soubesse que nesse terreno trataria apenas em termos de probabilidades epidemiológicas, sendo que a mais infeliz destas era igualmente possível, e portanto a mais assombrosa. Quando a palestra encerrou e deu-se aberta à participação dos presentes, levantei a mão e perguntei se de fato a circuncisão reduzia o risco de contaminação pelo HIV. A reação constrangida do palestrante me fez sentir um traidor, pois de algum modo, ao democratizar essa constatação científica – responsável aliás por formalizar a circuncisão pela ONU² como medida de proteção do HIV em países africanos – eu parecia estar a ir de encontro com o que em cerca de uma hora palestrando sobre os males das DST ele tentara convencer-nos: o uso inexorável do preservativo nas relações sexuais.

Nesse momento, dei-me conta de que nem todas os achados da comunidade científica eram estrategicamente interessantes para levar ao domínio público, que de tão leigo e imprudente tomaria a redução do risco como a eliminação deste. O próprio palestrante, provavelmente para se desculpar, revelou que não costumava falar de práticas que não garantem por completo a segurança das pessoas. Ou seja, eu havia penetrado naquela zona do discurso a que Foucault (1997) chamara de interdito, que, como efeito dos procedimentos de controle e de seleção da produção discursiva, é resultado da exclusão das suas partes perigosas.

Na reunião, também observei que a todo momento se falava e se expunha fotografias sobre o horror daquelas doenças, embora permanecesse intocado – e

¹ Segundo Friedland (apud PLATTS, 1999, p. 15), a aids é diferente de outras enfermidades em razão de que “está profundamente enraizada em nossas concepções sobre o valor social dos indivíduos e a aceitabilidade do comportamento”.

² Matéria publicada na *Folha.com* em 28 de março de 2007.

por que não dizer omitido – o assunto de como lidar com elas. Mais: de que é possível conviver com elas, de que existem tratamentos disponíveis e que, muito embora não viabilizem a desinfecção do HIV, de fato garantem uma vida para além da contaminação. Ora, enquanto pessoas praticantes de sexo, a rigor somos todos potenciais infectados pela aids, e portanto o *se* (o possível) deve ser incorporado como dimensão fundamental de qualquer política de saúde genuinamente comprometida com o bem-estar das pessoas. A medicina que caracteriza a contemporaneidade ocupa-se principalmente do regaste de doentes potenciais, portanto, a verdade é que ela reconhece, sim, e trabalha tomando como referência a nossa vulnerabilidade à doença, constituindo-se como medicina preventiva (DELEUZE, 1992). No entanto, eu diria que os esforços que ela desempenha junto aos não doentes muitas vezes desconsidera aqueles que já o são e aqueles que, do grupo pertencente aos não doentes, ficarão infectados.

Limitar a palestra ao aspecto preventivo com o intuito de que seja eliminado o risco de infecção das pessoas pode inclusive aumentar o risco de destruição subjetiva ao qual somos expostos se descobrirmo-nos soropositivos. Essa é uma forma de adotar o temor como política de saúde, repelindo de tal modo o mal, que mais difícil do que preveni-lo torna-se incorporá-lo socialmente na figura dos seus portadores. A este mal podemos, segundo Mary Douglas (1991), definir como impureza, que significa transgressão à uma ordem que classifica rigidamente a matéria. A questão é: como mensurar um lugar social àquele que possui a impureza a que devemos a todo custo evitar? Como não nos tornarmos repelentes a nós mesmos ao descobrirmo-nos permanentemente impuros? Aliás, o soropositivo não apenas é considerado impuro – por ter atravessado uma fronteira que não deveria – como também poluente, ao constituir um perigo para os outros (idem).

Recordo que certa feita recebemos no nosso apartamento de estudantes uma visita que sabíamos ser soropositiva. Marcou-me nesse evento o fato de que um amigo, ao saber da presença então vindoura, valido justamente de um pretexto de assepsia (leia-se pureza), tratou de esconder as suas lâminas de barbear. Essa memória é muito forte para mim, pois quando estava em dúvida sobre o meu estado sorológico, perguntei-me se este mesmo amigo que vive comigo manteria às escondidas o seu barbeador, ou melhor: se eu transformar-me-ia também nesse

perigo que consiste em ser um sujeito poluente. Do ponto de vista humanista, a dimensão mais cruel despertada pela epidemia da aids é essa imagem de fonte de ameaça de que é dotado o soropositivo. Ela está associada à enorme ampliação do discurso sobre o risco, que é estruturante da fronteira entre normalidade e doença (AMORIM; SZAPIRO, 2008). Por sua vez, essa rígida divisão dá lugar a um minucioso controle do risco, o qual pode provocar intolerâncias e preconceitos ao tornar legítimo que se preserve de situações de risco a qualquer custo (idem).

Sobre morte e temores

Não obstante, não quero dizer que o cenário não vislumbre qualquer mudança já em curso, que não esteja ganhando expressividade certas campanhas contra o preconceito com portadores de HIV e doentes de aids, assim como reportagens veiculadas por diversas mídias sobre vidas soropositivas estáveis. No entanto, não posso ocultar o ainda muito estampado assombro ante o possível contágio, porque, além da experiência relatada anteriormente, já acompanhei amigos que aguardaram em descomunal ansiedade o resultado d'O Teste, como referiu-se ao tal exame médico o escritor Caio Fernando Abreu em crônica³ na qual se revelou doente de aids.

Acredito que o temor permaneça porque, embora saibamos que ele já não represente uma sentença fúnebre, o pano de fundo do HIV, ainda que mais distante, continua sendo a morte⁴. Em decorrência da conquista por parte da ciência no prolongamento da expectativa de vida dos soropositivos, tem sido recorrente o pensamento de que é possível conviver com o vírus. Mas lá adiante ainda parece acenar a morte, que estabeleceria uma espécie de prazo de validade, mesmo que indeterminado, aos infectados. E em sociedades em que vigora o imperativo da saúde perfeita, que regulamentam o prolongamento da vida seja lá em que condições, a morte não seria menos que obscena (SONTAG, 2009).

³ Caio Fernando Abreu (1996, p. 102) escreveu “Voltei da Europa em junho me sentindo doente. Febres, suores, perda de peso, manchas de pele. Procurei um médico e, à revelia dele, fiz O Teste. Aquele. Depois de uma semana de espera agoniada, o resultado: HIV positivo”.

⁴ Em 1998, por exemplo, o *slogan* da Campanha Nacional contra a aids no Brasil (voltada para as mulheres) foi “Seja viva, evite a aids”. Sabemos que o sinônimo de viva é esperta, contudo acredito que a escolha do primeiro em detrimento do último deu-se pela óbvia razão de que a tomada de atitude contrária, ou seja, permitir-se o contágio do vírus, significa permitir-se morrer. O antônimo de viva seria desatenta ou imprudente, mas bem poderia ser também morta.

Além do medo da morte, contamos ainda com o medo de possuímos uma densa confiança sobre as costas, cuja declaração pode alterar radicalmente as nossas relações interpessoais e mesmo ameaçar-nos em forma de morte social. Nesse ponto, acredito que a metáfora do armário e do assumir-se – que se refere originalmente às comunidades gays e lésbicas – pode ser igualmente útil para pensarmos a situação dos soropositivos, uma vez que, como um estigma que não é visível, o processo de revelação ocorre principalmente por meio do discurso. Sedgwick (2007, p. 28) pontua como “o tropo do armário está tão perto do centro de algumas preocupações modernas” que com base na definição de pares tais quais saúde/doença ou mesmo/diferente organiza toda a sua base cultural.

Outra forte mácula do HIV é o seu carimbo de contaminação por via sexual (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009), que recai como fomento de discriminação para o soropositivo. O sexo remete a poros, fluidos e luxúria. O sexo, que já possui estreita licitude na moral judaico-cristã, torna-se ainda mais execrável ao imaginar-se uma contaminação; pior: uma contaminação em meio ao gozo. É nesse contexto que a aids aparece como doença de comportamento (CASCAIS, 1997), doença dos promíscuos, a doença dos doentes por excelência, pois que então os desviantes sociais são tratados como enfermos, cujo escapar à norma é o sintoma de uma patologia.

O sexo transformou-se numa corrente transmissora de vírus (SONTAG, 2009), havendo curiosamente uma versão contemporânea dessa metáfora, que reside no pensamento de que navegar em páginas pornográficas da *web* é pôr em risco a vida útil do computador, pois que estas andam povoadas de vírus. Godinho (2009, p. 1) comenta que “Donna Haraway arriscou a tese, já com vários seguidores, de que o vírus da aids e os vírus de computador pertencem a um mesmo padrão já que funcionam ao nível micro/molecular como informação codificada”. Por minha vez, defendo que o imaginário de poluição das páginas pornográficas dialoga com o pânico sexual e terror viral da aids, uma vez que todo corpo com que deleitamos pode ser veículo de um vírus, esse inimigo invisível.

A aids e o culto ao prazer

Outra característica distintiva do HIV é o grau de culpabilização que envolve o seu portador. Não raro aquele que contrai o vírus é visto socialmente como um estúpido: sacrificou a vida por breves momentos de prazer. Se a busca pela longevidade significa lutar pelo não perecimento do corpo, qual o lugar destinado ao efêmero que põe em risco a vida para muito além da terceira idade? Se bem que nesse sentido os signos em circulação são ambíguos, pois rotineiramente confrontamo-nos com mensagens tais quais “viva cada momento como se fosse o único”, uma mensagem que, se levada a cabo, implica hedonismo, estímulo e valorização do prazer imediato. Muito embora o nosso individualismo moderno tenda a compreender as atitudes das pessoas como mera questão de escolha racional, não podemos ignorar o fato de que é possível que um corpo seja de tal modo interpelado, convocado ao ato sexual, que ainda que o sujeito possua intenção de preservar-se, ele pode simplesmente privar-se da precaução e escapar à lógica da racionalidade sanitária (MAIA, 2010).

Insisto em ressaltar que não alcançaríamos a dimensão concreta da relação sexual como experiência cotidiana caso a discutíssemos como atores guiados pelo primado da racionalidade, mas sim da razoabilidade, a qual, orientada por um princípio prático, suspende certas questões a fim de atingir determinado fim (GARFINKEL, 2006). E naquele momento de desejo e de prazer, o fim preciso é a sua consumação, pela qual se torna perfeitamente viável desprever o cuidado de lugar e ignorar a mensagem de perigo de uma realidade distante e anônima (PLATTS, 1999). Eu diria que perigo ali é interromper, não gozar, não gozar logo. Numa perspectiva retrospectiva, após a “efemeridade” – o tempo que a nossa formação moderna destinou à vazão de prazer – pode acontecer do deleite pelo deleite perder abruptamente a sua condição valorativa, e aquele momento passado tão *depressa* converte-se num grande problema, pois que a norma de preservação à saúde já está demasiada incutida nas nossas subjetividades.

Ao discutirmos a associação entre aids e hedonismo, é importante lembrarmos que, no Brasil, Cazusa foi uma das primeiras figuras públicas a assumir nacionalmente ser vítima da doença. O emblema imagético da sua aparição como doente de aids foi capa de um dos principais periódicos do país, a *Veja*, cuja

apelativa manchete “Uma vítima da Aids agoniza em praça pública”⁵, publicada em 1989, é acompanhada por uma assombrosa fotografia de debilidade física. A intenção da revista era claramente pautar a doença com base no choque. A cara da aids no Brasil do final da década de 1980 – mas tão forte de modo que perdurasse durante alguns anos – é Cazuzza, amarelado de putrefação, sobre uma cadeira de rodas e de feição esquelética de tão magro. Já doente, Cazuzza, que era fartamente descrito como hedonista, bissexual e orgiástico, escreveu numa das suas letras ter visto a cara da morte, todavia, como afirmou o escritor Caio Fernando Abreu (2002) nas suas *Cartas*, era nele mesmo que se via a cara da morte, face que era menos da sua pessoa do que do mal que a arruinava.

Lembro-me que em meados da década de 1990, o meu irmão, então muito magro, lamentava ter sido apelidado pela vizinhança jovem de Cazuzza, alcunha depreciativa digna de repulsa, não pela magreza em si, mas pela razão que fez de Cazuzza tão magro, e, por consequência, de Cazuzza doente. Em 2004 foi lançado pela Globo Filmes o longa-metragem biográfico *Cazuzza: o tempo não para*, que narra desde o início da sua trajetória artística no Barão Vermelho, grupo musical em que como vocalista iniciou a sua carreira, até os seus últimos dias como doente de aids. Na obra cinematográfica é muito clara a mensagem que conduz o telespectador à conclusão de que Cazuzza *fez por merecer*, demonstrando uma lógica clínica que valoriza a narrativa e a biografia e que traça uma relação de causalidade entre o percurso individual e a chaga que o hostiliza, fazendo do doente de aids, desse modo, uma vítima culpada (CASCAIS, 1997; SONTAG, 2009).

Conforme Carvalho (2010), essa imagem de vítima culpada diz respeito à passagem da medicina da doença para a medicina da saúde (medicina preventiva), a que referi anteriormente como característica das nossas sociedades contemporâneas. Nessa nova racionalidade médica, a noção de risco é fundamental para a mediação entre a saúde e a doença. Segundo a autora, que sustenta que “a medicina preventiva transformou-se numa medicina do risco” (idem, p. 134), esse novo contorno que envolve a medicina gerou pelo menos três consequências imediatas, sendo elas: a intervenção e o controle do Estado na população a fim de

⁵ Edição 1.077 de 26 de abril de 1989.

protegê-la dos riscos a que está exposta, atribuição da responsabilidade ao homem no seu adoecimento e a moralização da doença.

De fato muitas pessoas compartilham da ideia de que o portador do HIV é uma espécie de suicida, aquele que facilitou para que o vírus acometesse-o, embora valha dizer que a imagem de suicida não é monopólio apenas dos soropositivos ou dos doentes de aids; os fumantes também carregam esse estigma atualmente, como aqueles que se predispõem mais ou menos voluntariamente ao câncer pulmonar. Com o advento do HIV, Carvalho (2010) advoga que o mundo passa a ser dividido entre infectados e não infectados, e, mesmo entre infectados, é possível perceber uma hierarquização interna entre os infectados culpados (promíscuos sexualmente e toxicodependentes) e infectados inocentes (aqueles que contraíram o vírus por transfusão de sangue, hemofílicos e crianças). Assim, juízos valorativos de comportamento fazem confundir a normatividade social com a normatividade médica (idem).

Revisando estratégias de saúde pública

Ao mimar corporalmente a excitação sexual, o medo afigura-se-lhe como um desempenho secreto e um bom aliado. Há nele uma “dor deliciosa”, que vitaliza e faz valer a sua própria atração.

Perdigão apud CLÁUDIO e MATEUS, 2000

Enquanto reguladora social, a saúde pública, compreendida aqui como um discurso – conjunto de enunciações apoiadas numa mesma formação discursiva (FOUCAULT, 2003) – atua ante o HIV principalmente com base no imperativo *use camisinha* (RIOS, 2005), sendo um dos não menos importantes vetores biopolíticos de instauração e manutenção do dispositivo da aids. Na tentativa de orientar e produzir certo conhecimento, atitude e prática sexual, o discurso hegemônico da saúde pública transgride as fronteiras intimidade/publicidade e direito/dever, pois que a proteção e o cuidado, à primeira vista especialmente interessantes para o próprio indivíduo enquanto organismo vivo, transformam-se numa prudência e garantia de saúde a que estamos todos obrigados. Utilizar o preservativo nas

relações sexuais significa assim não apenas proteger-se, como, por extensão, proteger todo o corpo social.

Quando a autovigilância fracassa e deixamos de utilizar o preservativo com o nosso parceiro, é comum que comecemos a perguntar-nos sobre a vida que ele leva, tentamos decifrar o seu comportamento e caráter, em suma, investigamos a possibilidade desse Outro ser um possível contaminador do nosso corpo. Nesse momento, acionamos uma série de preconceitos e estereótipos para fins de problemáticas constatações: sua profissão, etnia, nacionalidade, identidade sexual, entre outras categorias, a fim de coletarmos pistas sobre o seu estado sorológico. Num estudo que envolveu práticas de risco em relações homossexuais, Maia (2010) verificou que a percepção do risco de fato são baseadas em características notáveis do parceiro, como aparência física, comportamento e discurso. Essas inferências nem sempre são retrospectivas, elas podem ser feitas antes da relação sexual em si. Seja como for, esse é mais um dos modos em que o dispositivo da aids é acionado nas relações cotidianas.

Ironicamente, e como seguindo a vertente analítica foucaultiana não poderia deixar de ser, o poder que delega o uso de preservativo como possibilidade única de fazer sexo é o mesmo que cede espaços de emergência de um agenciamento sexual transgressor, e nesse sentido a exposição ao risco pode constituir-se como atitude sexual prazerosa (FERNÁNDEZ-DÁVILA, 2009), o que em parte⁶ explica a adoção por inúmeras pessoas de “sexo anal desprotegido de forma intencional” (SILVA, 2009) – mais conhecido como *barebacking* – com desconhecidos. Nesse ponto, o erotismo pode ser descrito justamente com base na prática sexual perigosa, colocando em questão certas regularidades, prescrições e fronteiras (Lupton apud SILVA, 2010).

Entretanto, o nosso difuso repertório cultural permanece ambíguo⁷: acabo de assistir a um filme pornográfico contendo práticas de *barebacking*, e, ao abrir

⁶ Digo em parte porque, conforme aponta Silva (2010), além da identidade *barebacker* não se apresentar de modo único, uniforme, estável ou fixo, os interesses, sensações e significados que envolvem o sexo sem preservativo é igualmente plural, negociável, não podendo aqui reduzir essa experiência erótica e afetiva à (aparentemente) simples fórmula risco-prazer.

⁷ Castiel (1996, p. 6) pontua sobre certas “características contraditórias das sociedades ocidentais nas quais, simultaneamente, há estímulos para as pessoas consumirem múltiplas ofertas prazerosas e alerta para os riscos e malefícios destas opções. Exemplos não faltam (fora da esfera sexual, são evidentes as duplas mensagens relativas aos usos de tabaco, álcool e na gastronomia)”.

outra página da *web*, deparo-me com o anúncio publicitário que me informa que sexo só deve ser feito com preservativo. Aqui percebo que a segurança erótica que tenta regular o meu prazer com sua mensagem negativa acaba por afastar-se do meu desejo, muito mais dialógico com a perspectiva oferecida pela indústria pornográfica. São incontáveis os trabalhos que constatarem os limites da comunicação social de prevenção ao HIV (PLATTS, 1999; PAZ, 2000; MOTA, 2009), isso porque, segundo Knerr e Philpott (2008, p. 206), “tem se explorado pouco o potencial do prazer como motivação para o sexo seguro” e, em concordância com a epígrafe do trabalho dessas autoras, “a educação sexual raramente é sexy e a erótica é raramente segura”.

Em geral a linguagem publicitária de prevenção ao HIV como mecanismo de persuadir-nos para a adoção de determinado comportamento sexual fica muito aquém do principal motor do sexo: obtenção de prazer e satisfação sexual; como se sensibilidade e sensualidade não combinassem com o uso de preservativo. Pautada no paradigma “desejo *versus* razão”, a abordagem pouco ou nada erótica que comumente organiza o discurso da prevenção acabou por sacralizar o preservativo, fazendo dele muito mais importante que o próprio ato sexual (CARVALHO, 2010).

Platts (1999, p. 81) propõe que os resultados positivos das estratégias preventivas da saúde pública dar-se-iam pela “modificação mais que [pel]a eliminação de certas condutas, de tal maneira que, finalmente, a mudança signifique um esforço menos drástico da população”. Nesse sentido, ao afastar-se da “ditadura do preservativo”, o discurso preventivo estaria mais próximo dos próprios sujeitos, que negociam constantemente os seus conhecimentos acerca do tema, dos riscos e dos parceiros com os quais se envolvem (SANTOS, 2004; MAIA, 2010).

É preciso ainda revermos a patente da funcionalidade⁸ do temor com relação à aids (PLATTS, 1999; SANTOS, 2004), a velada confiança de que a produção de uma ansiedade sempre culmina na prevenção. Primeiro porque me parece claro que “tanto o adoecer como a exposição a determinados riscos se constituem como

⁸ Após saber o diagnóstico do meu estado sorológico, a profissional de saúde que me recebeu disse “serviu como susto”. Também já escutei de pessoas de gerações mais velhas que um dos motivos dos jovens *gays* hoje em dia exporem-se ao risco é o fato de eles não serem contemporâneos à chamada crise da aids, da década de 1980.

modos possíveis de permanecer vivo e, por extensão, de levar a vida” (Vaz apud CASTIEL, 1996), depois porque, se o pavor em conceber-me infectado levou-me, ao menos momentaneamente, a adotar um comportamento sexual seguro, é compreensível que horror semelhante faça com que o meu companheiro nem sequer realize o teste a que me submeti, e, assim, inconforme-se e resista ao imperativo da saúde, o qual passa sempre pela definição do estatuto sorológico do indivíduo.

Caso a solução residisse precisamente no terror, seria necessário que semelhante estado fosse mantido com persistência ao longo do tempo, porém nenhum ser humano consegue viver sob tal estado, o que me faz duvidar da eficácia desta medida (PLATTS, 1999). Aliás, como aponta Maia (2010, p. 390), o próprio discurso excessivo sobre o risco, e a meu ver a incitação ao temor, podem “servir para diminuir o seu impacto emocional e instaurar mecanismos de integração e de normalização do perigo, permitindo a sua abstração e o seu distanciamento e, por conseguinte, a exorcização do medo”.

Uma vez fui a um banheiro público onde, ao mirar o espelho, deparei-me com uma mensagem do Ministério da Saúde que dizia algo como “Esta é a única pessoa que pode obrigá-lo a fazer o teste de HIV”. Ora, no meu ponto de vista, o susto causado por tal inusitada leitura, o estímulo moderno à autorregulação nesse formato tão incisivo, que na verdade quer fazer parecer que a decisão em fazer o teste está puramente sob nossa resolução, além de individualizar algo de amplas consequências sociais, mais afasta que aproxima o interlocutor do centro de saúde onde faria o tal exame. Portanto, a evocação da sorologia enquanto determinante da vida é realizada de modo que se provoque atitudes muitas vezes contraditórias com a intenção do chamado do *marketing* social, que provavelmente ainda não deu-se conta da urgência de novos investimentos.

A aids como metáfora

Recordo-me que em 2010 um dos mais populares participantes da décima edição do *reality show* “Big Brother Brasil” declarou em rede nacional que apenas os homossexuais adoeciam de aids. O que precisamente chamou atenção no caso foram os resquícios da ideologia demasiado (hetero)normativa de grupos de risco,

que deixaram “marcas indelévels no imaginário social no qual as sexualidades dissidentes ainda são sinônimo de perigo” (PELÚCIO; MISCOLCI, 2009, p. 39). Essa é uma das razões que fazem com que a aids não represente hoje um temor homogêneo para todos os grupos. Mesmo depois de anos de campanhas e noticiários, os preconceitos com relação à ela parecem persistir, o que se constitui largamente como impasse para o almejado exercício de uma prática sexual segura por toda a gente.

A aids nessas situações é a metáfora social da impossibilidade de afeto e prazer entre pessoas do mesmo sexo, a metáfora da própria homofobia, que atua produzindo sentimentos de repugnância e de ódio a certas práticas sexuais (PLATTS, 1999). Segundo Butler (2002, p. 150), “os discursos homofóbicos que entendem a aids como o resultado da homossexualidade [...] exploram e fortalecem este tropo já circulante da homossexualidade representada como uma espécie de morte social e psíquica”, ou “da homossexualidade como paradigma do patológico” (idem, p. 105).

Na minha experiência como militante da causa LGBT, estive em alguns eventos destinados à discussão de políticas para a promoção de direitos dessa população, sendo que em todos eles foram-me entregues preservativos. Seria ingênuo afirmar que esses espaços apenas aglutinam diversas identidades, pois não levaríamos em consideração as estratégias pelas quais eles formam-nas e regulam-nas. Desse modo, a prevenção às DST atua como componente fundamental na construção *politicamente correta* dessas identidades, arquitetando-as especialmente às práticas sexuais.

Ora, sabemos que um dos modos de intervenção do Estado para controle da epidemia da aids é a distribuição gratuita de preservativos em sessões de formação e de informação sobre ela, em grandes festas e também entre pessoas consideradas com risco acrescido de contrair HIV (CARVALHO, 2010). Não ignoro as lutas sociais para controlar a transmissão do vírus, apenas pergunto-me de que modo é possível fazê-lo sem que seja reafirmada a ideia de grupos de risco. Para tal discussão – que por conta da complexidade não será possível desenvolver neste trabalho – recuperaria a sugestão da afetividade enquanto investimento político (LOPES, 2002) e portanto de um deslocamento tático do ato sexual para a amizade, defendida por

Foucault (1981) como perturbadora e transgressora. Poderíamos articular essa ideia à uma política de saúde voltada para as sexualidades dissidentes? É viável promover estratégias de prevenção ao HIV internamente sem marcar tão fortemente esses grupos pelas práticas sexuais e pelos riscos?

Algumas conclusões

O interlocutor do discurso preventivo tem sido unicamente aquele que até aqui chegou sob custódia de uma “pureza”, a qual é claramente mediada pela ideia da sorodiscordância. Por isso, torna-se interessante para o profissional de saúde alertá-lo, a fim de que ele, ao dar-se conta de como é tão mais agradável estar daquele lado (e não do Outro), possa resguardar a sua condição de corpo “sob controle”, intocado pelo contágio.

A norma percebe portanto qualquer intercâmbio sexual não regulado como sinônimo de perigo (DOUGLAS, 1991), perigo esse que é recrutado pelas campanhas de saúde a fim de fazer frente à epidemia da aids. No entanto, a sanitização do sexo (CARVALHO, 2010) costuma estabelecer um discurso em que o uso do preservativo é dissociado do imaginário erótico (MAIA, 2010), o que faz com que o medo seja uma ferramenta pedagógica bastante questionável (SANTOS, 2004).

De acordo com Martins (2002), na fantasia do “risco zero” a modernidade vive assombrada pelo fantasma da assepsia social. Vivemos numa era de políticas do risco (CARVALHO, 2010), que faz com que o indivíduo contemporâneo esteja em contínuo controle (DELEUZE, 1992), vigiando a si e ao outro. Nesse sentido, Carvalho (2010, p. 189) afirma que “a aids é o nosso espelho”, o retrato do nosso comportamento social. Esse dispositivo, na medida em que assegura que o vírus do HIV é uma ameaça anônima e que portanto não devemos confiar nos nossos parceiros, contribui definitivamente para a instauração do medo e da desconfiança nas relações humanas (idem). Assim, compreendo a aids não somente como parte da nossa experiência social (MURPHY, 1997), como também – enquanto inimiga sem rosto e difusa – uma doença que bem pode residir em cada um de nós.

Referências

ABREU, C. F. (1996). *Pequenas epifanias*. Porto Alegre, Sulinas.

_____. (2002). *Cartas*. Rio de Janeiro, Aeroplano.

_____. (2005). *Caio 3D: o essencial da década de 1980*. Rio de Janeiro, Agir.

AMORIM, C. M.; SZAPIRO, A. M. (2008). “A domesticação das singularidades: reflexões sobre o paradigma da prevenção & o caso da epidemia de HIV/AIDS”. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 3, dez. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1808-42812008000300007&script=sci_arttext>. Acesso em: 23 Mai.2011.

BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós.

CARVALHO, M. M. (2010). *Atualizações em Foucault: aplicações da noção de dispositivo ao VIH/SIDA*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

CASCAIS, A. F. (1997). “Da virulência”. In: _____. (org.). *A sida por um fio: antologia de textos*. Lisboa, Vega, p. 7-25.

CASTIEL, L. D. (1996). “Força e vontade: aspectos teóricos-metodológicos do risco em epidemiologia e prevenção do HIV/AIDS”. *Revista Saúde Pública*, São Paulo, vol. 30, n. 1, fev. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89101996000100012&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 8 Jan. 2011.

CLAUDIO, V.; MATEUS, M. (2000). *Sida: eu e os outros*. Lisboa, Climepsi.

CORNEJO, G. (2011). “La guerra declarada contra el niño afeminado: una autoetnografía 'queer'”. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, Quito, n. 39, jan. Disponível em: <[www.flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/2707/1/06.%20La%20guerra%20declarada%20contra%20el%20ni%C3%B1o%20afeminado...%20\(Dossier\).%20Giancarlo%20Cornejo.pdf](http://www.flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/2707/1/06.%20La%20guerra%20declarada%20contra%20el%20ni%C3%B1o%20afeminado...%20(Dossier).%20Giancarlo%20Cornejo.pdf)>. Acesso em: 26 Mai. 2011.

DELEUZE, G. (1992). *Conversações*. São Paulo, Ed. 34.

DOUGLAS, M. (1991). *Pureza e perigo*. Lisboa, Edições 70.

FERNÁNDEZ-DÁVILA, P. (2009). “Necesidades no-sexuales que motivan a un grupo de hombres que tienen sexo con hombres a involucrarse en prácticas sexuales de alto riesgo”. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, Berlim, vol. 10, n. 2, maio. Disponível em: <www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1295/2771>. Acesso em: 10 Jan. 2011.

FOLHA.com. (2007). “ONU recomenda a circuncisão masculina contra o HIV”. *Folha.com*, São Paulo, 28 mar. Disponível em:

<www1.folha.uol.com.br/folha/ciencia/ult306u16184.shtml>. Acesso em: 7 Jan. 2011.

FOUCAULT, M. (1981). "Da amizade como modo de vida". *Gai Pied*, Paris, abr. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/amizade.pdf>>. Acesso em: 9 Jan. 2011.

_____. (1997). *A ordem do discurso*. Lisboa, Relógio d'água.

_____. (2003). *A arqueologia do saber*. Lisboa, Almedina.

GARFINKEL, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona, Anthropos.

GODINHO, J. (2009). "Como se parece um vírus de computador?". *Interact: revista de arte, ciência e tecnologia*, Lisboa, n. 17, jul. Disponível em: <www.interact.com.pt/memory/16/>. Acesso em: 17 Mai. 2011.

GRMEK, M. (1994). *História da sida*. Lisboa, Relógio d'água.

KNERR, W.; PHILPOTT, A. (2008). "Reintroduzir o erotismo no sexo seguro: o projeto do prazer". In: CORNWALL, A.; JOLLY, S. (orgs.). *Questões de sexualidade: ensaios transculturais*. Rio de Janeiro, ABIA, p. 205-212.

LOPES, D. (2002). *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Aeroplano.

MAIA, M. (2010). "Práticas de risco no contexto das relações homossexuais". In: FERREIRA, P. M.; CABRAL, M. V. (orgs.). *Sexualidades em Portugal: comportamentos e riscos*. Lisboa, Bizâncio, p. 387-416.

MARTINS, M. L. (2002). "O trágico na modernidade". *Interact: revista online de arte, cultura e tecnologia*, n. 5. Disponível em: <www.interact.com.pt/memory/interact5/ensaio/ensaio3.html>. Acesso em: 20 Mai. 2011.

MOTA, M. P. (2009). "Homossexualidade e envelhecimento: algumas reflexões no campo da experiência". *Sinais: Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, Vitória, vol. 1, n. 6, dez. Disponível em: <www.adital.com.br/arquivos/artigo%20-murilo_da_mota_artigo%5B1%5D.pdf>. Acesso em: 9 Jan. 2011.

MURPHY, J. S. (1997). "A epidemia da sida: uma análise fenomenológica do corpo infeccioso". In: CASCAIS, A. F. (org.). *A sida por um fio: antologia de textos*. Lisboa, Vega, p. 141-157.

PAZ, J. A. (2000). *AIDS Anunciada*. 162f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília.

PELÚCIO, L.; MISKOLCI, R. (2009). "A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes". *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n. 1. Disponível em: <www.e-

publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/viewArticle/29/132>. Acesso em: 9 Jan. 2010.

PLATTS, M. (1999). *Sobre usos y abusos de la moral: ética, sida, sociedad*. México, DF, Paidós.

RIOS, L. F. (2005). "O cavalgar sem sela: desafios na promoção de saúde sexual entre jovens com práticas homossexuais". In: ADORNO, R. C. F.; ALVARENGA, A. T.; VASCONCELLOS, M. P. C. (orgs.). *Jovens, trajetórias, masculinidades e direitos*. São Paulo, FAPESP/EDUSP, p. 163-198.

SANTOS, L. H. S. (2004). "Educação e pesquisa de práticas sexuais de risco (*barebacking sex*)". In: RIOS, L. F.; PARKER, R.; PIMENTA, C.; TERTO JR., V. (orgs.). *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro, ABIA, p. 69-81.

SEDGWICK, E. K. (2007). "A epistemologia do armário". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 19-54.

SILVA, L. A. V. (2009). "*Barebacking* e a possibilidade de soroconversão". *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, n. 6, 2009, p. 1381-1389.

_____. (2010). "A cibersexualidade e a pesquisa *online*: algumas reflexões sobre o conceito de *barebacking*". *Interface*, Botucatu, n. 34, p. 513-517.

SONTAG, S. (2009). *A doença como metáfora e a sida e as suas metáforas*. Lisboa, Quetzal.

Recebido em março/2011

Aprovado em junho/2011

Da pessoa abstrata do Estado ao governo dos homens: Estado e soberania na obra de Thomas Hobbes

Felipe Freller*

Resumo: O artigo tem como objetivo discutir o enigma de como a teoria política hobbesiana consegue enunciar a soberania de um Estado pensado em termos totalmente impessoais e abstratos, como um órgão autônomo em relação às pessoas dos governantes e governados (aspecto do pensamento de Hobbes notado por Quentin Skinner), e ao mesmo tempo defender o poder absoluto de um ou de alguns homens sobre seus súditos (aspecto do pensamento de Hobbes que motivou a crítica de James Harrington, contemporâneo do filósofo inglês). Em uma primeira parte, o artigo procura entender as motivações políticas que levaram Hobbes a formular essa concepção impessoal e abstrata da soberania, situando-a no contexto dos embates teórico-políticos resultantes da guerra civil inglesa. Em uma segunda parte, procura-se mostrar por que um Estado concebido dessa maneira abstrata só pode agir por meio do poder absoluto de um ou alguns homens. Por fim, uma terceira parte se dedica a compreender, à luz do argumento das partes anteriores, a crítica de Harrington segundo a qual Hobbes defende um governo de homens e não de leis.

Palavras-chave: Hobbes, Estado, soberania, Harrington.

Introdução

Este artigo nasce da sensação de que a obra de Thomas Hobbes pode suscitar (e de fato suscitou) leituras focadas em aspectos muito diferentes, aparentemente até contraditórios, do pensamento desse autor, especialmente no que diz respeito a sua teoria da soberania. Nosso ponto de partida é o contraste nas ênfases empregadas nos comentários de dois importantes leitores de Hobbes: o comentarista contemporâneo Quentin Skinner e o republicano inglês James Harrington, talvez o crítico mais consistente de Hobbes na década de 1650.

Skinner enfatiza, em sua compreensão da teoria hobbesiana da soberania, o pertencimento dessa soberania ao Estado, pensado de forma inteiramente impessoal e abstrata, como uma esfera totalmente autônoma, independente tanto das pessoas dos governantes como das pessoas dos governados. Em sua visão,

* Graduando em Ciências Sociais – USP.

Hobbes é o primeiro autor a pensar de modo autoconsciente o Estado (e não o príncipe ou o povo, por exemplo) como objeto por excelência da Ciência Política. É essa centralidade do Estado que faz da teoria hobbesiana um divisor de águas na história do discurso político:

It announces the end of an era in which the concept of public power had been analysed in more personal and charismatic terms. It points to a simpler and more abstract vision of sovereignty as the property of an impersonal agency, a vision that has remained with us ever since and has come to be embodied in the use of such terms as *état*, *stato*, *Staat* and *state* (SKINNER, 2002a, p. 368-369).

Todavia, não parece ter sido essa profunda inovação conceitual e linguística referente ao conceito de Estado que chamou a atenção e motivou os comentários dos contemporâneos de Hobbes, pelo menos não os de um de seus mais articulados antagonistas, James Harrington. Em sua obra *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, escrita em 1656, com o propósito explícito de combater as teses do *Leviatã*, a soberania hobbesiana não é encarada, como foi por Skinner, pela ótica da impessoalidade e da abstração, mas, ao contrário, pela ótica da dominação pessoal, do império dos homens, de seus arbítrios e interesses pessoais. Com efeito, Harrington lê Hobbes como um defensor da prudência moderna, a qual define o governo como

[...] an art whereby some man, or some few men, subject a city or a nation, and rule it according unto his or their private interest, which, because the laws in such cases are made according to the interest of a man or of some families, may be said to be the empire of men and not of laws (HARRINGTON, 1992, p. 9).

Assim, a soberania hobbesiana não é encarada pelo republicano como a propriedade de um agente impessoal, mas, ao contrário, como a expressão máxima do governo dos homens (como oposto ao governo das leis, aquele defendido pela prudência antiga).

Um aparente enigma então se constitui no interior do pensamento de Hobbes. Levar em conta apenas que o filósofo atribui a sede da soberania a um Estado pensado de forma impessoal e abstrata (como aponta Skinner) pode levar a interpretações segundo as quais o Estado soberano, enquanto aparato político independente das pessoas dos governantes, limita o poder desses governantes, impedindo a existência de uma dominação pessoal. Essa interpretação (para nós

equivocada) entra em franca contradição com a leitura que Harrington faz de Hobbes.

A nosso ver, esse enigma não pode ser resolvido escolhendo-se entre a leitura de Skinner ou a de Harrington, pois ambas nos parecem apontar para aspectos presentes de fato no pensamento de Hobbes. Por um lado, seu propósito de construir uma soberania impessoal e abstrata é declarado já na Epístola Dedicatória do *Leviatã*, quando o autor afirma: “não é dos homens no poder que falo, e sim (em abstrato) da sede do poder” (HOBBS, 2003, p. 5).

Por outro lado, a consequência de sua teoria da soberania é de fato o poder absoluto de um ou alguns homens (ou ainda de uma maioria de homens em uma assembleia democrática) sobre outros, parecendo-nos correta a compreensão de Harrington de que se trata de um governo de arbítrios pessoais. Skinner não está mais correto do que Harrington (ou vice-versa), os dois parecem apenas enfatizar aspectos diferentes, mas igualmente presentes e importantes no pensamento de Hobbes.

O objetivo deste artigo é resolver o aparente enigma apontado anteriormente, explorando como esses dois aspectos aparentemente contraditórios da teoria hobbesiana da soberania (sua abstração e impessoalidade e seu caráter absolutista que se traduz no que Harrington chama de “governo dos homens”) se articulam no interior da obra de maior repercussão do filósofo inglês: *Leviatã*. A literatura recente sobre Hobbes parece nos oferecer excelentes contribuições para explorar cada um desses aspectos da teoria hobbesiana separadamente¹, mas até agora não chegamos a ler nenhum texto que formule o já mencionado enigma, o qual se forma com base nos dois aspectos aparentemente contraditórios da teoria, um em relação ao outro.

Skinner, em seu texto “Hobbes and the purely artificial person of the state”, formula um enigma que se aproxima do formulado por nós, ao perguntar como o

¹ O texto mais importante que enfatiza o aspecto impessoal e abstrato da soberania hobbesiana nos parece ser “From the state of princes to the person of the state”, de Quentin Skinner. O outro aspecto com que estamos trabalhando pode ser apreendido com clareza de textos como “Leviatã e Oceana”, de Eunice Ostrensky, o qual trabalha o *Leviatã* como proposta constitucional endereçada à resolução da crise inglesa do século XVII e confronta essa proposta constitucional com a de Harrington. A proposta constitucional hobbesiana, vista aos olhos de Harrington, aparece como a tentativa de “converter a Inglaterra numa monarquia absoluta de tipo turco” (OSTRENSKY, 2009, p. 43).

Estado, sendo uma abstração, é capaz de ação. A resposta dada por Skinner nesse texto será incorporada ao nosso argumento, mas ela não nos parece responder automaticamente como se dá a passagem para o “governo dos homens” apontado (e criticado) por Harrington.

A relação entre os dois aspectos aparentemente contraditórios da teoria de Hobbes será estudada neste artigo por meio de duas perguntas. A primeira é por que o autor decidiu defender o poder absoluto de um ou alguns homens sobre outros com base em uma teoria da soberania pertencente a um Estado concebido de modo impessoal e abstrato, em vez de simplesmente reiterar as teorias patriarcalistas e do direito divino dos reis apresentadas pelos realistas. A segunda é de que modo essa concepção do Estado impessoal e abstrato como sede da soberania não acarreta uma diminuição do poder pessoal dos governantes, mas, pelo contrário, garante-lhes o poder absoluto sobre seus súditos.

Inspirando-se na metodologia contextualista da chamada Escola de Cambridge de história do pensamento político, o artigo procurará responder à primeira questão remetendo a obra de Hobbes ao embate nada pacífico de forças políticas que ocorria em sua época, um embate no qual as ideias e teorias não deixaram de ser armas importantes. Se a abordagem contextualista talvez não esgote a questão de por que o autor formulou sua concepção do Estado impessoal e abstrato (é sempre possível remeter as formulações político-filosóficas às convicções pessoais dos autores, à necessidade de dar coerência interna à obra etc.), é certo que ela possibilita uma relação não anacrônica com a teoria, permitindo compreender o significado que ela teve em sua época e as intenções políticas que orientaram sua formulação².

Desse modo, procuraremos ver a formulação hobbesiana da soberania do Estado impessoal e abstrato como uma arma contra “aqueles que, se batem de um lado, por excessiva liberdade, e, de outro, por excessiva autoridade” (HOBBS, 2003, p. 5), segundo as palavras do próprio autor na Epístola Dedicatória do *Leviatã*.

Em 1651, quando *Leviatã* foi publicado, aqueles que se batiam “por excessiva autoridade”, os realistas, estavam entre os que não aceitavam o novo

² Nas palavras de Skinner endossadas por Pocock, a abordagem contextualista permite “saber o que um autor ‘estava fazendo’ quando publicou um texto determinado” (POCOCK, 2003, p. 75).

regime político (oficialmente republicano), inaugurado após a execução de Carlos I, o que os colocavam na condição de subversores da autoridade constituída e, portanto, de inimigos de Hobbes. Nesse contexto, a concepção pessoal e mesmo corpórea da soberania (no sentido de pensada como pertencente naturalmente ao corpo do monarca) invocada pelos realistas em suas teorias patriarcalistas e do direito divino dos reis não servia para legitimar o poder adquirido pelas armas do Conselho de Estado³, mas, ao contrário, para contestá-lo.

Assim, a concepção puramente abstrata e impessoal do Estado formulada por Hobbes podia servir para legitimar o poder do Conselho de Estado contra os realistas, os quais não se preocupavam com a sede abstrata do poder, mas com os homens que devem ocupar o poder (vendo legitimidade somente na autoridade de homens cuja linhagem, em sua consideração, provinha de Deus).

Não obstante, a formulação de uma teoria absolutista com base em uma concepção puramente abstrata e impessoal do Estado parecia servir também, e principalmente, para enfrentar aqueles que se batiam “por excessiva liberdade” em seu próprio terreno (portanto, de modo mais eficaz que as teorias patriarcalistas e do direito divino dos reis). De fato, algumas das teorias subversivas formuladas durante a guerra civil inglesa se inspiravam em teorias republicanas e monarcômicas, as quais, segundo Skinner, constituíram um passo importante, embora não definitivo, na formulação de uma concepção impessoal do Estado.

O passo definitivo de Hobbes rumo a uma concepção puramente abstrata do Estado pode ser pensado como mais uma de suas estratégias no sentido de reverter o sentido de linguagens políticas usadas em discursos subversivos, de modo que se construísse uma teoria infalível da autoridade absoluta com base nos despojos das teorias adversárias. A primeira parte do artigo se dedicará a entender de que modo a teoria hobbesiana da soberania impessoal e abstrata pode ser entendida como uma resposta a essas teorias subversivas.

Contudo, entender as intenções políticas que levaram Hobbes a formular sua concepção impessoal e abstrata do Estado não é suficiente para responder à segunda pergunta do artigo, referente a como esse Estado impessoal e abstrato

³ Órgão executivo do regime republicano inaugurado na Inglaterra em 1649, após a execução do Rei Carlos I.

garante o poder absoluto e pessoal dos governantes. Essa segunda pergunta será respondida na segunda parte do artigo, na qual abandonaremos momentaneamente a abordagem contextualista e analisaremos, no plano da argumentação abstrata de Hobbes, como o Estado abstrato é capaz de ação e por que essa ação só é possível pelo poder absoluto e pessoal de um ou alguns homens. Na terceira parte do artigo, voltaremos a uma abordagem contextualista ao dimensionar as consequências políticas da teoria hobbessiana da soberania à luz de sua recepção por Harrington.

Primeira parte

O período da guerra civil inglesa da década de 1640 foi marcado por um acirrado debate teórico em torno da questão de qual é a sede legítima da soberania. As respostas a essa questão, longe de serem especulações filosóficas distantes da realidade, delimitavam quais ações eram possíveis em um cenário político sem precedentes, de guerra entre o rei e o Parlamento⁴. Nesse período, a maior parte das teorias que dissociavam a sede da soberania da pessoa do rei, associando-a a algo como o Estado, ou, na ausência dessa palavra, ao menos pensando-a em termos impessoais, era considerada subversiva e antirrealista.

Alguns defensores do Parlamento – notoriamente Henry Parker, que escreveu *Observations upon his Majesties late answer* em 1642 – retomaram alguns princípios das teorias monarcômicas formuladas no contexto das guerras religiosas do final do século XVI. Segundo essas teorias, o povo existe como unidade antes de haver poder político, e este só pode ser criado por consentimento do povo. Uma vez instituído o poder político, é importante distinguir entre o cargo jurídico, a sede da soberania, e a pessoa do governante que concordou em ocupar este cargo para o bem do povo que o instituiu. Caso o rei não cumpra o pacto e governe apenas para seu próprio bem, perde o direito ao cargo que pertence ao povo, e este tem o direito de destituí-lo.

Segundo a apropriação dessa linguagem monarcômica por parte de Parker, “violadas as condições do pacto, o poder supremo não retorna ao povo como

⁴ Como afirma Skinner, “o que é possível fazer em política é geralmente limitado pelo que é possível legitimar” (SKINNER, 1999, p. 86).

multidão dispersa, mas somente ao povo como sociedade política organizada” (OSTRENSKY, 2010, p. 154), ou seja, ao Parlamento, o qual, segundo o parlamentarista, representava perfeitamente o povo inglês. Assim, para Parker e outros parlamentaristas, havia uma correspondência entre povo, Parlamento e Estado, e esses três elementos correspondentes eram a sede legítima da soberania, além de responsáveis pela resistência à tirania do rei.

Depois que o exército parlamentarista venceu o realista, em 1646, e o próprio Parlamento começou a praticar atos considerados por muitos como tirânicos, os (pejorativamente) chamados *levellers* passaram a criticar essa versão parlamentarista da tese da soberania popular, questionando justamente a alegada capacidade do Parlamento de representar perfeitamente o povo inglês. Para eles, a soberania pertence diretamente ao povo, ou seja, a cada um dos homens livres e proprietários de si que se submetem às leis do reino.

Dessa forma, o papel do Parlamento não é substituir o povo, mas antes espelhá-lo da maneira mais fiel possível. As soluções para esse problema, apresentadas no *Acordo do povo*, de 1647, consistem em adotar o sufrágio universal, a representação proporcional e o mandato parlamentar limitado a dois anos. Além disso, para garantir que a soberania pertença aos representados e não aos representantes, aqueles devem guardar para si certos poderes que não são confiados a estes. Os assuntos de religião e a decisão de servir ou não na guerra são exclusivos dos representados.

O último discurso subversivo baseado em uma concepção impessoal da soberania que analisaremos é o panfleto “A tenência de reis e magistrados”, de John Milton, escrito em 1649 para justificar o golpe do Exército de Novo Tipo⁵ sobre o Parlamento, o julgamento e a execução de Carlos I. Nesse panfleto, Milton mescla argumentos monarcômacos e republicanos. A linguagem monarcômaca se faz notar pela consideração de que é o povo que institui os reis e magistrados, confiando a eles o poder de punir a violência decorrente da transgressão de Adão, porém sem

⁵ Exército parlamentarista comandado e modernizado por Oliver Cromwell, no qual era admitida a livre expressão de opiniões religiosas e indivíduos de baixa extração podiam alcançar posições destacadas. Em 6 de dezembro de 1648, esse exército deu um golpe sobre o Parlamento, excluindo membros que negociavam a restauração de Carlos I e assim abrindo caminho para a execução do monarca.

alienar seu direito natural de ser juiz da lei de natureza e portanto de depor, julgar e punir os governantes que, em sua consideração, se comportarem como tiranos.

A principal divergência de Milton com a apropriação parlamentarista da linguagem monarcômaca é que, para ele, os parlamentares, ou magistrados inferiores, encontram-se na mesma posição do rei: de representantes obrigados a prestar contas ao povo, cabendo a este, diretamente – ou melhor, por meio do Exército de Novo Tipo –, a responsabilidade pela deposição e punição dos tiranos. O autor articula essa linguagem monarcômaca dentro de um registro republicano, que se preocupa com a manutenção da liberdade do Estado, entendida como autogoverno, submissão somente às leis feitas pelo próprio povo, jamais a uma vontade arbitrária e externa à comunidade⁶. O direito de revolução é formulado como uma garantia dessa liberdade do Estado, entendido quase como sinônimo de povo e pensado como a sede legítima da soberania.

Embora tenham sido formulados por grupos políticos adversários, esses três discursos têm um ponto em comum: retiram a soberania da pessoa do rei, obrigando-o a se submeter, como qualquer outro cidadão, a leis impessoais; a soberania é atribuída ao povo, ou, quando é usada a palavra “Estado”, este é pensado praticamente como um sinônimo de povo. Pode-se atribuir a esses discursos a noção ainda não puramente abstrata do Estado que Skinner atribui às tradições republicana e monarcômaca (as quais, como tentamos mostrar, estão entre as camadas linguísticas⁷ mobilizadas por alguns desses autores):

Although they separate sovereignty from sovereigns, however, the monarchomachs make no comparable distinction between the powers of sovereignty and the powers of the people. Like the classical republicans, they embrace only one half of the doubly abstract notion of state authority. While they stress that sovereignty is the property of a legal person, the person whom they treat as the bearer of sovereignty is always the *persona* constituted by the corporate body of the people, never the impersonal body of the *civitas* or *respublica* itself (SKINNER, 2002a, p. 394).

⁶ “Corns, 1995, p. 26, diz de Milton, em *Tenure*, que ele parece 'mais um regicida que um republicano'. Não discordo, mas as referências de Milton a Estados livres e servidão pessoal mostram-no bem mais disposto do que os autores 'monarcômacos' da década de 1640 (tais como Henry Parker) a modular num registro republicano” (SKINNER, 1999, p. 66, nota 40).

⁷ Sobre o conceito de linguagem política e o trabalho do historiador do discurso político como uma arqueologia das camadas linguísticas articuladas nos textos do passado, ver: Pocock (2003, cap. 2).

Podemos ainda encontrar nesses discursos o *pressuposto de que o povo soberano é naturalmente capaz de ação*. Para Parker, o povo é capaz de resistir à tirania do rei por meio do Parlamento. Para os *levellers*, o povo é capaz de celebrar um acordo que defina o poder e o mandato dos representantes e os direitos inalienáveis dos representados. E, para Milton, o povo é capaz de instituir e, por meio do Exército, depor, julgar e punir os reis e magistrados.

Veremos agora como Hobbes refuta essas teorias da soberania popular sem retornar à concepção personalista e corpórea que os realistas tinham da soberania (o que seria impossível para um filósofo que concebia os homens como naturalmente iguais), mas, ao contrário, elaborando uma teoria da soberania ainda mais impessoal e abstrata do que aquelas que a atribuíam ao povo.

Um dos principais argumentos do filósofo inglês para desmontar as teses da soberania popular é o ataque ao pressuposto de que existe na natureza um povo unido e capaz de ação. Esse ataque se dá por meio da refutação da tese da sociabilidade natural, um dos objetivos centrais da parte 1 do *Leviatã*. Rompendo-se com esse pressuposto, torna-se um absurdo afirmar que o poder político deriva do povo e que este permanece como portador da soberania. Antes de haver poder político, sequer pode haver povo, mas apenas uma multidão de indivíduos dispersos, na qual as ações de cada um são determinadas por seu julgamento e apetites individuais.

Essas ações individuais não se guiam pelas leis de natureza (as quais, no estado de natureza, só obrigam *in foro interno*) ou por qualquer outra norma que tenda à paz e à sociabilidade, mas apenas pelo direito de natureza, ou seja, pela liberdade de usar todos os meios que cada um considere adequados para preservar a própria vida em um estado de guerra de todos contra todos. Tampouco existe um bem ou interesse comum que sirva de horizonte às ações individuais e possa unificá-las: bem e mal são apenas os nomes dos objetos dos apetites e aversões individuais, não se podendo estabelecer em torno disso uma regra baseada na natureza dos próprios objetos, e que portanto seja de aceitação universal entre os membros da multidão.

Assim, Hobbes, divergindo dos teóricos da soberania popular, não vê a instituição do poder político como uma *ação do povo* visando a fazer valer seus

interesses comuns (não existe na natureza povo capaz de ação nem de ter interesses comuns), mas como um pacto entre cada membro da multidão e todos os outros (e não entre o povo e seus futuros governantes), visando justamente a transformar a multidão dispersa em um ser unificado capaz de ação (mais especificamente, capaz de garantir aos indivíduos segurança e proteção, o interesse que eles buscam ao instituir uma República). O autor não chama esse ser unificado de povo⁸, mas de República ou Estado, ou, em latim, *Civitas*, e afirma ser nesse grande Leviatã que reside a soberania.

Podemos supor que Hobbes evitou o termo “povo” por este ter sido usado pelos teóricos da soberania popular para designar um ser natural – o conjunto dos homens livres de um país, os quais teriam naturalmente interesses comuns e unidade de ação –, ao passo que o filósofo inglês recusava a existência desse ser natural e só concebia a unidade numa multidão como produto de um artifício. Esse artifício é a *representação*, por meio da qual todos os membros da multidão consentem em ser autores de todos os atos praticados pela pessoa do Estado, portador de suas pessoas:

Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* numa multidão (HOBBS, 2003, p. 141; grifos do autor).

Portanto, se os teóricos da soberania popular tornaram a soberania impessoal ao afastá-la da pessoa do rei, Hobbes a tornou inteiramente abstrata ao afastá-la de qualquer ser existente na natureza, sejam os governantes ou o conjunto de membros da comunidade⁹. O órgão que porta a soberania, a República ou Estado¹⁰, não passa de uma abstração, de um nome para designar um fenômeno

⁸ Embora em algumas passagens se refira ao soberano como o portador da pessoa do povo. Ver: Hobbes (2003, p. 160).

⁹ "More clearly than any previous writer on public power, Hobbes enunciates the doctrine that the legal person lying at the heart of politics is neither the *persona* of the people nor the official person of sovereign, but rather the artificial person of the state" (SKINNER, 2002a, p. 404).

¹⁰ Cujá definição é “uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns” (HOBBS, 2003, p. 148).

impossível de se verificar na natureza e na experiência comum: uma multidão unificada.

Segunda parte

Trata-se agora de entender como o Estado – essa mera palavra, essa mera abstração – é capaz de exercer algum poder. Respondida essa pergunta, pretendemos ver por que esse poder só pode existir se for absoluto e, assim, solucionar o enigma que move este trabalho: como Hobbes passa de uma concepção inteiramente impessoal e abstrata da soberania ao poder absoluto de um ou alguns homens?

A primeira pergunta é o enigma que Skinner se propõe a resolver em seu texto “Hobbes and the purely artificial person of the state”:

How can the state, an apparent abstraction, nevertheless be the name of the person who makes laws, punishes criminals, declares war and peace and performs all the other actions necessary for maintaining - in Hobbes's fine phrase - the safety of the people and their other contentments of life? (SKINNER, 2002b, p. 177-178).

Reproduziremos brevemente a resposta que o intérprete dá no texto referido, pois a consideramos um passo importante para responder nossa própria pergunta. Interpretando a teoria hobbesiana da representação, Skinner propõe o termo “pessoas puramente artificiais” (*purely artificial persons*) para designar uma categoria de pessoa que Hobbes não nomeou, mas que estava no centro de suas preocupações teóricas:

These are persons capable of being represented, but incapable of acting as authors in the distinctive manner of natural persons, and hence of authorising their own representatives. It follows that, while it is possible for such artificial persons to speak and act, it is possible for them to do so *only* if their words and actions can validly be attributed to them on the basis of their performance by some other person or collectivity licensed to act in their name (idem, p. 192; grifos do autor).

As palavras e ações de um agente podem ser atribuídas a uma pessoa puramente artificial por ficção, como quando as palavras e ações de um ator em uma encenação teatral são ficticiamente atribuídas à personagem que o ator está representando (na Inglaterra, do século XVII, até mesmo essa representação por ficção só era permitida se o ator tivesse uma autorização formal para isso).

No entanto, existem pessoas puramente artificiais que podem ter ações *verdadeiramente* (e não meramente por ficção) atribuídas a elas. É o caso de objetos inanimados, como uma igreja, um hospital ou uma ponte, aos quais pode-se verdadeiramente atribuir as ações de um reitor, diretor ou supervisor, desde que estes tenham recebido autoridade dos donos ou governadores dessas coisas; de seres irracionais (crianças, débeis, loucos), os quais não podem autorizar sua representação por guardiões ou curadores, mas esta pode ocorrer por meio da autorização daquele que tem o direito de os governar; e mesmo de seres imaginários, como os deuses pagãos, os quais, mediante autorização do Estado, podiam ser personificados por funcionários e assim receber posses, bens e direitos.

O Estado pertence a essa última espécie de pessoas puramente artificiais, e sua condição é análoga à dos deuses pagãos. Como vimos, o Estado, como multidão unificada, é uma mera abstração, tão inexistente na realidade concreta quanto os deuses pagãos. Contudo, é possível que um homem ou assembleia de homens receba autoridade para atuar em seu nome, de modo que suas palavras e ações sejam *verdadeiramente* atribuídas à pessoa abstrata do Estado. Essa autoridade deve ser conferida por cada um dos membros da multidão.

Assim, Skinner mostra como uma palavra abstrata é capaz de agir e exercer o poder soberano: através de sua representação por pessoas naturais e concretas. A representação é uma condição necessária não só para a criação do Estado, mas também para que este seja capaz de ação¹¹.

¹¹ Há, portanto, uma dupla representação: o Estado representa cada um dos membros da multidão, ao passo que o soberano representa o Estado. Alguns comentadores falam da representação em Hobbes como conectando as ações do soberano com cada um dos membros da multidão que autorizou essas ações. De fato há essa conexão, mas esses comentadores não parecem perceber que essa conexão é mediada por *duas representações*: a primeira se estabelece quando, para se produzir a unidade em uma multidão, cada indivíduo se faz autor dos atos de uma pessoa abstrata, o Estado ou República; a segunda representação se estabelece na medida em que, para que essa pessoa abstrata e sem existência concreta seja capaz de agir, é necessário que alguma pessoa concreta (um homem ou uma assembleia) seja portador dessa pessoa artificial, mediante a autorização de cada um dos membros da multidão. Essa pessoa concreta é o *soberano*, definido como “portador dessa pessoa [da República]” (HOBBS, 2003, p. 148). Assim, é apenas porque o soberano representa o Estado, o qual representa cada um dos membros da multidão, que o soberano representa cada um dos membros da multidão. Os comentadores que não percebem essa dupla representação parecem não percebê-la por não perceberem que a sede da soberania é um Estado abstrato (como enfatizou Skinner) e não a pessoa concreta do soberano. Hanna Fenichel Pitkin, por exemplo, vê a teoria hobbesiana da representação como uma solução formalista para o seguinte problema: “the problem of creating a lasting union out of a multitude of separate men with separate conflicting wills” (PITKIN, 1967, p. 35). Todavia, esse é o problema que leva à primeira representação. O problema que leva à segunda representação diz respeito à necessidade de conferir capacidade de ação a uma

Resta entender por que o Estado só pode exercer algum poder se esse poder for absoluto. Em primeiro lugar, esse poder só pode existir se for indivisível. Se os homens criam o Estado justamente para transformar uma multidão dispersa em uma unidade, dividir o poder soberano é o mesmo que romper essa unidade, criando diferentes poderes que lutarão uns contra os outros, levando a República à guerra civil e à dissolução¹². Isso significa que, se o Estado, pelas razões apontadas por Skinner, deve ser representado, seu representante deve ser uma única pessoa (um homem ou uma assembleia capaz de, por votação, chegar a uma única vontade), a qual não compartilhará a soberania com mais ninguém, sob o risco de o Estado perder seus poderes mais fundamentais.

Em segundo lugar, essa pessoa deve estar acima das leis, uma vez que estas só são obrigatórias quando há um poder coercitivo capaz de impô-las pela força, de modo que leis acima do soberano implicariam um poder coercitivo acima do soberano, o que criaria outra soberania e seria incompatível com a indivisibilidade do poder soberano¹³. Assim, Hobbes entende por poder absoluto o poder indivisível e acima das leis (portanto ilimitado) de uma única pessoa, e demonstra ser essa a única forma pela qual um Estado, devido a sua condição abstrata, pode agir e exercer poder.

Terceira parte

Vimos, na primeira parte do artigo, as intenções políticas que estiveram por trás da formulação hobbesiana da soberania de um Estado impessoal e abstrato. Na segunda parte, examinamos como essa formulação leva ao poder absoluto de um homem ou assembleia de homens. Resta discutir, diante dessa compreensão da teoria hobbesiana da soberania, o sentido da crítica de Harrington. Em que sentido o poder absoluto (no sentido especificado anteriormente) de um homem ou assembleia pode ser qualificado como um governo dos homens e não das leis?

pessoa abstrata, problema exposto por Skinner (2002b), mas não abordado por Pitkin.

¹² “Pois em que consiste dividir o poder de uma república senão em dissolvê-lo? - uma vez que os poderes divididos se destroem mutuamente uns aos outros” (HOBBS, 2003, p. 276).

¹³ “Este erro, porque coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para castigá-lo, o que é fazer um novo soberano, e também pela mesma razão um terceiro para castigar o segundo, e assim sucessivamente, para confusão e dissolução da república” (HOBBS, 2003, p. 275).

Cabe observar que a crítica de Harrington não é simplesmente à existência de um poder absoluto. Em uma passagem de seu texto de 1659, “A arte de legislar”, o republicano também defende que o poder soberano deve ser absoluto. O autor o faz no contexto de uma crítica a uma cláusula dos *levellers* segundo a qual o povo poderia opor resistência armada ao poder soberano. Contra essa cláusula, Harrington afirma:

Isso constitui uma contradição manifesta e o próximo passo é inequivocamente a anarquia. Quando o poder soberano não é pleno e absoluto como na própria monarquia, não existe governo algum. A causa de uma república não é a limitação do poder soberano, *mas uma tal libração ou gravidade das ordens, que nela não haja um número de homens que, tendo o interesse, tenha o poder, nem um número de homens que, tendo o poder, tenha o interesse de invadir ou perturbar o governo* (HARRINGTON, 2010, p. 20; grifos do autor).

É interessante notar que, nesse aspecto, Harrington demonstra uma irritação semelhante à de Hobbes com a recusa dos *levellers* (e, poder-se-ia dizer, também de Milton) de delimitar de uma vez por todas quem detém a soberania e de obedecer esse detentor, preferindo confiar a liberdade do país na possibilidade de agitações e guerras civis. Todavia, Harrington tem uma concepção diferente da de Hobbes sobre o que é uma soberania absoluta.

Segundo Harrington, a soberania absoluta não precisa ser indivisível e acima das leis, mas pode, segundo a fórmula republicana clássica, basear-se em um governo misto em que o poder da República não se resume a um corpo único (e portanto a um interesse único; seu objeto é o interesse comum). Mediante uma libração ou gravidade adequada das ordens (sendo proposta por Harrington a divisão dos poderes entre o Senado que propõe, a assembleia popular que decide e o magistrado que executa), pode-se garantir ao mesmo tempo um poder soberano pleno e absoluto e o governo da lei e do interesse comum.

Assim, a crítica de Harrington a Hobbes não é à mera existência de um poder absoluto, mas à defesa de um poder absoluto de *homens* (e não de leis), o que se traduz em um governo voluntarista, dirigido pelo arbítrio desses homens e pela busca de seus interesses privados. Ora, Hobbes provavelmente não discordaria dessa interpretação de sua teoria. Não se pode acusá-lo de ter sido ingênuo quanto às implicações de atribuir a soberania a uma entidade abstrata que só pode agir

mediante sua representação por uma pessoa natural única com poder indivisível e acima das leis. Ele estava ciente que a pessoa natural que representa o Estado provavelmente usaria seu poder para perseguir interesses privados:

Em primeiro lugar, seja quem for o portador da pessoa do povo, ou membro da assembleia que dela é portadora, é também portador da sua própria pessoa natural. Embora tenha o cuidado, na sua pessoa política, de promover o interesse comum, terá mais ainda, ou não terá menos cuidado de promover o seu próprio bem pessoal, assim como o da sua família, seus parentes e amigos. E, na maior parte dos casos, se porventura houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal, preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão (HOBBS, 2003, p. 160).

O que se passa é que, de acordo com Hobbes, esse caráter voluntarista do poder soberano não é específico de formas pervertidas de governo mas um atributo da própria soberania, em decorrência de sua necessidade de ser exercida por uma pessoa natural única com poder indivisível e acima das leis. Desse modo, o filósofo rejeita enfaticamente a distinção aristotélica entre formas puras de governo (voltadas à lei e ao bem comum) e formas pervertidas (voltadas ao arbítrio e ao bem privado), afirmando que essa distinção não se refere às próprias formas de governo, mas ao fato de o governo ser amado ou odiado. Todo governo tenderá a promover o bem pessoal dos governantes.

O autor ainda afirma, para choque dos republicanos, democratas e aristocratas, que esse caráter voluntarista do poder soberano não é exclusivo da monarquia, sendo a dissociação entre interesse público e privado maior nos regimes em que o Estado é representado por uma assembleia¹⁴. Hobbes admite que essa sujeição às paixões irregulares dos representantes do Estado apresenta certas incomodidades, mas estas não chegam perto das calamidades resultantes da guerra civil e da dissolução da unidade do poder soberano. Ademais, a política não é concebida como a instância em que se busca a felicidade pública, mas como o artifício que permite aos homens buscar sua felicidade privada com paz e tranquilidade.

¹⁴ Ver: Hobbes (2003, p. 160-161).

A crítica de Harrington a Hobbes só faz sentido porque o primeiro, ao contrário do segundo, acreditava ser possível um governo de leis e não de homens, o que dependia do fato de as leis serem feitas por um homem ou por vários:

Todas as leis são feitas por homens, mas, quando a lei é feita por um homem, ela pode ser desfeita por um homem, de modo que o homem não é governado pela lei, mas a lei pelo homem. Isso equivale ao governo do homem, não ao da lei. Por outro lado, se a lei foi feita por muitos, nenhum homem é governado por outro homem, mas unicamente por aquilo que constitui interesse comum, razão pela qual isso equivale a um governo das leis, não dos homens (HARRINGTON, 2010, p. 2).

Nesse sentido, a crítica de Harrington a Hobbes só é plausível porque os dois autores se situam em planos analíticos muito distintos. Enquanto Hobbes procura legitimar o poder absoluto dos soberanos com base na representação de uma entidade abstrata, a qual representa cada um dos súditos – colocando em segundo plano quem deve ser a pessoa concreta a representar o Estado (um monarca, uma assembleia aristocrática ou uma assembleia popular) e assim a questão das formas de governo –, Harrington, seguindo os republicanos clássicos, volta a conferir importância central às formas de governo, definindo a monarquia como um governo de homens e a soberania popular como um governo de leis.

Na verdade, Harrington se situa em outro plano analítico em relação a Hobbes não só ao retomar a questão das formas de governo, mas também – e principalmente – ao encarar as formas de governo como superestruturas que devem se adequar à fundação material do país, associada à distribuição da propriedade fundiária. Aos olhos do republicano, sustentar a defesa de uma monarquia absoluta com base na representação da palavra abstrata “Estado” é abstrair de modo temeroso as condições materiais da sociedade e abrir caminho para mais uma forma de governo que não se sustentará na Inglaterra, por causa da distribuição da propriedade fundiária nas mãos do povo.

Conclusão

A Introdução do artigo aponta para um enigma no interior do pensamento de Hobbes: a atribuição da soberania a um Estado pensado de modo impessoal e abstrato unida à defesa do governo dos homens, de seus arbítrios, paixões e

interesses pessoais. Procuramos resolver o enigma mostrando que o Estado impessoal formulado por Hobbes não é o concebido pelos teóricos da soberania popular (como os parlamentaristas, os *levellers* e Milton, com suas reatualizações das linguagens monarcômaca e republicana), mas, ao contrário, é uma resposta a esses teóricos – uma resposta que faz o Estado ficar ainda mais abstrato, ao dissociá-lo de qualquer ser existente na natureza, inclusive de um suposto povo naturalmente capaz de ação.

Sendo uma total abstração, o Estado concebido dessa forma só pode agir por meio de sua representação por uma pessoa natural única com poder indivisível e acima das leis. A análise da crítica de Harrington permite ver que, não apenas a soberania assim concebida é absoluta, mas, o que é ainda mais chocante, resulta no governo absoluto de homens e não de leis. Desse modo, buscamos fazer um caminho que passasse do aspecto do pensamento hobbesiano enfatizado por Skinner ao aspecto desse pensamento enfatizado por Harrington, sem negar a existência de nenhum dos dois aspectos (buscando antes ver sua articulação).

Por fim, uma possível compreensão da articulação dos dois aspectos aparentemente contraditórios é encará-los como uma construção teórica, por um lado, e uma proposta prático-política, por outro. A proposta prático-política contida no *Leviatã*¹⁵ é o poder absoluto e ilimitado de um homem sobre seus súditos, o que faz Hobbes se aproximar dos realistas (com a exceção do ponto importante de que o filósofo, diferentemente dos demais defensores do absolutismo, defendia que os súditos deviam ter ao menos um direito inalienável, o de defender o próprio corpo dos ataques do soberano, uma vez que um pacto que visa à preservação da vida não pode impedir ninguém de evitar a própria morte). Entretanto, essa proposta prático-política (que chamou a atenção e motivou a crítica de Harrington) é sustentada por uma construção teórica totalmente inovadora (a qual chamou a atenção de Skinner), a do Estado impessoal e abstrato. No plano da construção teórica, Hobbes se distancia radicalmente dos realistas.

¹⁵ Para uma compreensão do *Leviatã* como proposta constitucional, ver: Ostrensky (2009).

Referências

HARRINGTON, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (2010). *A arte de legislar*. Trad. de E. Ostrensky. São Paulo, Datilo.

HOBBS, T. (2003). *Leviatã*. Trad. de J. P. Monteiro e M. B. N. Silva. São Paulo, Martins Fontes.

MEMBERS of the New Model Army and civilian levellers (1998). "Extracts from the Debates of Putney". In: SHARP, A. (ed.). *The English Levellers*. Cambridge, Cambridge University Press.

MILTON, J. (2005). "A tenência de reis e magistrados". In: DZELZAINIS, M. (org.). *Escritos Políticos*. Trad. de E. Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes.

OSTRENSKY, E. (2009). "Leviatã e Oceana". In: VILLANOVA, M. G.; BARROS, D. F. (orgs.). *Hobbes: Natureza, história e política*. São Paulo/Córdoba, Discurso Editorial/Editorial Brujas, vol. 1, p. 33-44.

_____. (2010). "Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers". *Lua Nova*, São Paulo, n. 80, p. 151-179.

PITKIN, H. F. (1967). *The concept of representation*. Berkeley, University of California Press.

POCOCK, J. (2003). *Linguagens do ideário político*. Trad. de F. Fernandez. São Paulo, EDUSP.

SKINNER, Q. (1999). *Liberdade antes do Liberalismo*. Trad. de R. Filker. São Paulo, UNESP.

_____. (2002a). "From the state of princes to the person of the state". In: _____. *Visions of Politics – vol. II: Renaissance Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (2002b). "Hobbes and the purely artificial person of the state". In: _____. *Visions of Politics – vol. III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge, Cambridge University Press.

Recebido em fevereiro/2011

Aprovado em julho/2011

Hércules 56: uma análise do cinema documental e reflexões sobre a teoria social da memória coletiva

Veridiana Domingos Cordeiro*

Resumo: O artigo apresenta uma análise sociológica do documentário *Hércules 56*, que retrata o episódio do sequestro do embaixador americano Charles Elbrick, durante a ditadura militar brasileira, com base no relato de alguns envolvidos na ação. O texto, em um primeiro momento, se atenta à análise da unidade fílmica e suas construções de sentidos, para, em um segundo momento, lançar uma discussão, tendo como referência a memória dos entrevistados no documentário, sobre a teoria social da memória coletiva de Maurice Halbwachs.

Palavras-chave: sociologia do cinema, ditadura militar, memória coletiva.

Introdução

O presente texto tem o intuito de analisar o documentário *Hércules 56*, dirigido por Silvio Da-Rin em 2006, lançando mão de recursos propostos pela própria análise sociológica. Pierre Sorlin (1985) afirma que o impacto produzido pela criação e difusão da televisão, que introduziu as imagens no espaço doméstico, fez com que os cientistas sociais não mais pudessem ignorar o mundo da câmera. É nesse espaço que a sociologia pode inserir-se para contribuir com a percepção dos vários fatores que estão envolvidos em todo o processo da produção fílmica, isto é, ela atenta para o universo onde se relacionam criador, obra, receptor, estrutura social e jogo de interesses. “Nossa percepção é um ato social; se fixa; se organiza em função do que é útil e lícito ver no meio em que vivemos e temos que nos situar” (SORLIN, 1985, p. 169; tradução nossa).

Contudo, como bem lembra Sorlin, nossa unidade analítica fundamental é a obra fílmica em si, com uma série de sentidos inerentes a ela mesma, tornando-a passível de interpretações diversas. Assim, o presente estudo se retém, principalmente, às indicações e sentidos que se apresentam na tela, nas suas imagens, e na produção de uma expressão ideológica através da qual o “diretor”¹ se

* Graduanda em Ciências Sociais – USP.

¹ Usaremos aqui a palavras “diretor” quando nos referirmos ao “autor” da obra, na acepção de Foucault (2001). “[...] o nome de um autor seria radicalmente diferente de um nome próprio, de um nome comum. Pensar em um nome como sendo um autor, seria pensá-lo como executando um papel, como cumprindo uma função classificatória [...]” (MENEZES, 2007, p. 84). Ou ainda, devemos

situa e define seus objetivos (idem). Ao final, tentaremos, também, estabelecer algumas pinceladas de possíveis diálogos com os efeitos e as consequências que a obra a ser analisada pode engendrar na sociedade, ou seja, de que maneira os “espectadores vão reavaliar sua própria posição” (idem, p. 170) no mundo, com base na obra fílmica apresentada.

Em linhas gerais, o documentário de Silvio Da-Rin se propõe a recontar a história da operação organizada por militantes de três grupos revolucionários de esquerda, a saber: a Aliança Nacional Libertadora (ANL), o Movimento Revolucionário 8 de outubro (MR-8) e a Dissidência da Guanabara (DI-GB). A operação envolvia, grosso modo, o sequestro, na semana da independência de 1969, no Rio de Janeiro, do embaixador americano em troca da liberdade de 15 presos políticos, além da leitura, em rede nacional, de um manifesto escrito por tais grupos. Não apenas a operação, mas, também, a viagem desses presos ao México, é toda reconstruída com base nos depoimentos dos envolvidos.

O filme como uma construção

Conclui Merleau-Ponty (2008), apoiado também pelos experimentos feitos por Kuleshov, que a construção de sentido apreendida pelo espectador, de qualquer imagem em um filme nunca é dada por ela mesma, mas sim, é a reunião da imagens dadas do momento atual conjuntamente com as imagens imediatamente anteriores e posteriores, formando assim um todo que se constitui de partes independentes entre si². Além disso, a construção de sentido do filme também está vinculada à montagem, pois é ela a responsável pela estruturação dos sentidos que vão sendo construídos com a justaposição dos planos, tornando-os, assim, compreensíveis como um todo. É nesse sentido que Bazin (1991) afirma que as imagens não têm sentido único em si mesmas, mas sim, um caráter ambíguo, de modo que isso constitui um dos atributos principais do cinema. Em suma, o filme não é a cópia fiel da realidade e sim uma construção feita pelos seus realizadores.

pensá-lo, como já foi dito, “como uma produção ideológica” (FOUCAULT, 2001).

² A gênese dessa concepção, presente nos escritos de Merleau-Ponty, refere-se diretamente à formulação feita pelo pai da fenomenologia, Edmund Husserl, que formula a ideia de “Presente vivo”. O presente vivo é, a saber, um presente alargado, um todo formado por impressões do presente, retenções do passado e pretensões do futuro, sendo essas partes independentes entre si (HUSSERL, 2006).

Embora compartilhe também a ideia conclusiva exposta acima, Dziga Vertov (1983) só admitia no cinema documentário a capacidade de expressar a realidade: a montagem se utilizava, afinal, das imagens captadas pela câmera sobre uma dada realidade. Dessa forma, sendo o filme documentário uma construção, há entre ele e a realidade a câmera:

[...] defendemos a utilização da câmera como cine-olho, muito mais aperfeiçoada do que o olho humano para explorar o caos dos fenômenos visuais que preenchem o espaço, o cine-olho se move no tempo e no espaço, ao mesmo tempo em que colhe e fixa impressões de modo totalmente diverso daquele do olho humano (idem, p. 232).

O cine-olho é capaz de contestar a “representação visual do mundo dada pelo olho humano”, propondo um próprio “eu vejo” (idem, p. 255) e criando uma nova percepção do mundo, uma percepção de um modo diferente do que é conhecido pelos espectadores. É também nessa direção que Menezes propõe o filme como uma *representificação*³ do real, pois ele “não xeroca um mundo pretensamente externo sem mediações” (MENEZES, 2003, p. 94). Segundo ele, o produto fílmico é uma “invenção”, que envolve atos de “modelar, formar, criar” e por isso “não se confunde com o próprio real” (idem, ibidem).

Aqui, vale lembrar a distinção que Bazin (1991) faz entre aqueles cineastas que acreditam na “imagem” e aqueles que acreditam na “realidade”. Os que acreditam na imagem se valem de recursos técnicos (montagem) e recursos cênicos (maquiagem, luz etc.) para estruturar sua obra, sendo o próprio Eisenstein um dos expoentes dessa vertente. E aqueles que acreditam na realidade se valem pouco – na medida em que constroem uma montagem “invisível” (BAZIN, 1991, p. 67) – desses artifícios e das relações entre imagens, construindo assim grandes continuidades espaço-temporais, que tentam nos fazer acreditar que estamos diante da realidade e não de uma construção.

Concluimos, portanto, algo muito importante para que possamos começar a conceber uma análise fílmica: o cinema – seja ele documentário ou não – não é realidade, nem sua cópia e não deve ser comparado com a mesma. O cinema é uma construção/montagem, que sendo mais ou menos “visível” (idem, ibidem), é

³ De acordo com o próprio autor, o termo representação “envolve uma distinção entre a coisa e o objeto representado, uma não identificação, ainda que “no cinema a verossimilhança” seja “essencial para a construção de sentido” (MENEZES, 2003).

responsável por dar sentidos às imagens, por meio da articulação de planos⁴, cenas e intervalos. Com isso, percorreremos o filme, nos atentando para essa montagem e consequentes sentidos que vão aos poucos construindo a história a ser contada.

*

O filme se inicia com uma gravação antiga, ainda em branco e preto, de um avião decolando. Neste mesmo plano, ouve-se uma música de suspense em *fade out*⁵, à medida que o avião vai desaparecendo no céu. Merleau-Ponty (2008) afirma que “o vínculo entre som e imagem é muito estreito e esta última se transforma com a proximidade do som” (p. 112), e é por isso que ao vermos este plano, temos a sensação de que uma situação tensa se passava dentro ou ao redor daquele avião. O intervalo que liga este ao próximo plano é um movimento brusco de imagens seguido de alguns segundos de tela negra. O plano que se segue é muito sugestivo e nos traz uma boa ideia sobre o que e sob qual perspectiva o filme irá tratar a narrativa. É a sobreposição de duas imagens em preto e branco: a do planalto central e de uma explosão. Interpretando o planalto central como o polo de poder e a base do governo, a explosão indicaria algo que estaria ameaçando este governo. A cena seguinte dá um enquadramento bem próximo de partes dos jornais, acompanhadas de uma voz de um narrador⁶ (NICHOLS, 2005) que narra partes de uma aparente notícia, que é simultaneamente grifada à medida que o narrador a lê. O fato de haver imagens mostrando que a mensagem lida pelo narrador advém do jornal *Correio da Manhã* traz legitimidade à fala do mesmo, uma vez que imprensa escrita era, paralelamente ao rádio, o principal meio de comunicação na época. Toda esta cena, que dura o tempo da mensagem lida pelo narrador, é uma mescla

⁴ “Plano” ou “tomada” é um registro sem cortes de um trecho do filme: o seu tempo varia. “Cena” ou “sequência” correspondem a um conjunto de tomadas/planos que formam um trecho contínuo da história o que está sendo contada. “Intervalos” são as passagens de um movimento para outro, justaposição de situações visuais que conduz a ação para o desdobramento cinético (AUMONT; MARIE, 2003).

⁵ “*Fade out*” é um recurso usado na montagem na qual o plano vai desaparecendo na tela até ela escurecer ou até mesmo quando a música vai diminuindo de volume até sumir por completo (AUMONT; MARIE, 2003).

⁶ O narrador aqui, apesar de aparecer algumas vezes, tenta ser evitado na maioria do tempo e não faz o papel de uma “voz de Deus” ou “voz *over*”, nos termos de Nichols (2005), pois esta – característica do cinema observativo – “se coloca acima da disputa; tem a capacidade de julgar ações no mundo histórico sem se envolver nelas”. O narrador de Hércules se detém apenas a ler notícias de jornal da época, não fazendo julgamentos valorativos a respeito das cenas mostradas.

de imagens em fusão⁷ de partes do jornal, das cidades, do povo nas ruas e do povo trabalhando.

As imagens do povo trabalhando e pelas ruas se casam muito bem com a mensagem narrada; e o segundo plano (planalto central e explosão) é completamente esclarecido com a frase “explosões de prédios que simbolizam a opressão”. O sentido deste segundo plano pela mensagem transcrita forma o que Bazin (1991) chama de “montagem de atrações”: “o reforço do sentido de uma imagem se dá pela aproximação de outra imagem, que não pertence necessariamente ao mesmo acontecimento” (p. 67). As partes dos jornais enquadradas pela câmera trazem as seguintes manchetes: “Embaixada procura Elbrick”, “O Manifesto”, “Reunião decide liberar o manifesto subversivo”, “Raptos fazem exigências” e “Proposta dos sequestradores ao governo: embaixador por 15 prisioneiros”, deixando claro que se que a suposta notícia se trata de um “Manifesto” de grupos armados de oposição ao governo, que sequestraram o embaixador americano em troca de 15 prisioneiros políticos. Vale aqui transcrever a mensagem transmitida pelo narrador, pois nos dará bases para compreender a escolha dessas imagens em fusão e nos apresentará o tema do documentário:

Ao povo brasileiro. Grupos revolucionários detiveram hoje o senhor Charles Burke Elbrick, embaixador dos Estados Unidos, levando-o para algum lugar do país, onde o mantém preso. Este ato não é um ato isolado, ele se soma a uma série de atos revolucionários já levados a cabo: assaltos a banco, dos quais se arrecadam fundos para a revolução, tomando de volta o que os banqueiros tomaram do povo e de seus empregados; ocupações de quartéis e delegacias, onde se conseguem armas e munições para a luta pela derrubada da ditadura; invasões de presídios, quando se libertam revolucionários para devolvê-los à luta do povo; explosões de prédios que simbolizam a opressão e o justicamento de carrascos e torturadores.

A cena seguinte mostra imagens de um ambiente escuro, sendo que a iluminação está focada em direção a uma mesa. Nela se encontram bebidas e salgadinhos e, fundamentalmente, homens sentados ao seu redor, formando um conjunto que simula a atmosfera de um bar. A primeira parte da conversa apresentada ao espectador gira em torno de um debate acerca dos termos

⁷ “Fusão” é quando a imagem de uma cena ou uma sequência vai se dissolvendo enquanto a seguinte já está aparecendo; por alguns segundos, ou frações de segundos, estão na tela duas imagens diferentes (AUMONT; MARIE, 2003).

designados para a ação realizada. Há uma espécie de consenso em relação ao emprego da palavra "sequestro" para a operação, pois ela tenderia a nos direcionar para o entendimento de uma ação criminosa. Uma das frases ditas na conversa deixa evidente esse debate, reproduzo-a: "a palavra é captura, porque a concepção da coisa é o seguinte: nós estamos capturando e trocando por prisioneiros, não é um sequestro. Sequestro é você assumir um crime e você não faz isso, está cometendo uma ação revolucionária". A frase também evidencia que o grupo mostrado não se trata dos "supostos prisioneiros", mas sim dos planejadores da operação.

A próxima cena é muito elucidativa para compreendermos o porquê do nome do filme. Ela nos traz a apresentação do nome do diretor, da produtora e por fim do filme, com um desenho gráfico ao fundo que imita uma carcaça de avião. A associação desse desenho com o primeiro plano do filme (a decolagem do avião) nos explicita, que "Hércules 56" se trata de um avião que, por todas as cenas vistas até esse momento, possivelmente está envolvido na operação sequestro do embaixador/ liberdade dos prisioneiros.

Até aqui já se possui os elementos suficientes para identificarmos a questão central do filme, bem como já podemos delinear os grupos constituintes. A questão do filme vai girar, portanto, em torno da reconstrução dessa operação enquadrada como um "ato terrorista", feita com base nos dois grupos constituintes do documentário, a saber, os planejadores e os presos políticos.

A cena que se segue é formada por consecutivos planos com imagens individuais de quatro dos libertados assistindo a imagens numa pequena tela segurada pelo diretor Silvio Da-Rin. Como percebemos, dado o caráter bilateral do acontecimento (de um lado havia os planejadores e, do outro, os libertos em decorrência das exigências dos primeiros), o documentário é organizado de maneira em que esses dois grupos de entrevistados são separados em ambientes distintos. Os planejadores simulam uma "aparente" conversa informal – pois, a todo instante a conversa é estimulada pelos *filmmakers*, nos termos de Ruby (1988) – sobre a operação, enquanto as entrevistas com os presos políticos, em contrapartida, são individuais e realizadas, ao que tudo indica, em seus respectivos lares. Essas entrevistas são estimuladas por fotos e cenas da época, que acabam

contribuindo pouco para a reconstrução das histórias subjetivas, isto é, as histórias individuais dos agentes, e mais para a reconstrução da história (entendida como fato objetivo de uma construção temporal) do país. O último a ver as imagens nessa cena é José Dirceu anunciando o nome de Gregório Bezerra.

A partir deste momento, os presos políticos vão nos sendo apresentados, seguindo, sempre, uma montagem que varia pouco: uma fotografia individual de cada preso, passando pela alfândega mexicana, com uma legenda que, na parte superior traz o nome do indivíduo, e na inferior, a data de sua prisão e sua idade referente àquela data e, posteriormente, o movimento ou partido ao qual pertencia. Essa apresentação precede trechos de entrevistas atuais dos entrevistados (caso ele esteja vivo), ou após sua soltura (caso esteja morto) ou ambas as situações. Na sequência de apresentações, o primeiro a ser apresentado foi, justamente, Gregório Bezerra. Após mostrar a sua fotografia, é mostrado um trecho de uma fala dele numa gravação mais antiga que contribui para o entendimento dos objetivos do documentário, reproduzo em parte a fala: "Se existe terrorismo, o terrorismo foi implantado pela ditadura militar em 1º de abril de 1964. A consequência do terrorismo do governo gerou uma série de descontentamentos, principalmente no movimento estudantil...". Esse formato de montagem aparece repetidas vezes até os 27 minutos – quando Onofre Pinto, o último dos 15 presos, é apresentado –, intercalado com cenas históricas sobre acontecimentos introduzidos nas falas dos entrevistados e na conversa do bar. As cenas, compostas de fotos e vídeos dos diversos acontecimentos históricos, são mostradas com raros cortes e em seu áudio original, caracterizando traços de um documentário de “modo observacional”. Mas esse efeito acaba sendo quebrado por causa das legendas que descrevem os acontecimento, os locais e as datas – característica, entre outras, de um documentário de modo expositivo. Da mesma forma que as cenas históricas com fotos e imagens vão sendo introduzidas à medida que os entrevistados vão citando os eventos, os personagens também o são, quando citados na fala de algum plano anterior.

*

A apresentação dos “componentes da mesa da taverna”, aquele que estamos chamando de grupo dos planejadores, acontece apenas aos 18 minutos de filme. A apresentação vai acontecendo à medida que os indivíduos vão se expressando durante a conversa entabulada, e assim, uma legenda traz seus respectivos nomes e filiação política. É interessante notar que os integrantes dentro de seus respectivos grupos não têm todos o mesmo *status*. Quer dizer, o eixo das reconstruções memorativas passa em especial por alguns membros principais dentro dos próprios. Esse é o caso do Franklin Martins em relação ao grupo dos “planejadores”, e é o caso do Flávio Tavares para o grupo dos “presos políticos”. Vale notar também que, essa forma de apresentação nos remete a um tema que se traduz muito claramente quando, ao longo da narrativa, as falas dos “planejadores” e dos “presos políticos” vão se contrapondo, vão tecendo as duas faces da narrativa: o tema da memória, sobre o qual trataremos mais adiante. É dessa forma bifacetada que a narrativa é construída, pincelando acontecimentos desde a implantação da ditadura, que vão se adensando nos acontecimentos nos meses que precederam e sucederam o sequestro/viagem dos presos, passando pelos caminhos percorridos pelos presos durante o exílio e concluindo com conclusões sobre o (des)sucesso da operação.

O grupo dos presos políticos, que até então se caracterizava por ser um grupo atomizado, com seus membros distribuídos espacialmente pelo país, não tinha uma unidade – assim como suas ideias. Todos os 15 membros desse grupo terão o seu ponto de contato na viagem rumo ao México. E o elo que os une ali é a situação de terror e violência (seja física, moral ou psicológica), tanto dos momentos passados dentro do avião, como também momentos anteriores a esse, incluindo a prisão, interrogações, afastamento da família e até mesmo tortura.

Essa parte começa mesmo com uma pequena montagem de imagens dando a introdução da Base Aérea do Galeão no Rio de Janeiro. Aqui há a confluência de montagem de imagens estáticas de fotografias e trechos de filmagens, sendo que existem muito fotógrafos no local, com melodia que cria uma espécie de expectativa que tende para uma tensão. A reconstrução daqueles momentos começa com Ibrahin contando a respeito da chegada e espera pelo embarque. A ele se segue os relatos de Flávio Tavares, que expõe o momento da foto dos 13 (pois os

outros dois que faltavam estavam no Nordeste). À medida que Flávio vai contando, vai havendo uma demonstração figurativa, isto é, uma elucidação na própria imagem do que ele está contando. Isso cria, na própria foto que está sendo mostrada, uma sensação de temporalidade e não de um quadro estático. Há na própria fala de Flávio – quando trata do momento, as algemas são mostradas na foto, em demonstração de que eles são presos políticos – justamente a imagem que se quer passar a respeito da reconstrução da questão do filme. Isto é, como diz Flávio, eles são presos políticos, não são criminosos quaisquer. "...o preso político não é um culpado, não se sente um culpado, ele é uma vítima do sistema, do terror que ele, preso político, quer destruir".

A próxima cena é um retorno à narrativa do momento de transporte dos libertos que iriam rumo ao México. Flávio Tavares é o principal a reconstruir esses momentos dos acontecimentos. Com o intercâmbio de uma cena de decolagem, aludindo que o Hércules, depois de momentos de tensão contados por Flávio, finalmente decolara. Maria Augusta acaba contando também sobre o interior do avião, embora exista uma diferença perceptível do que é contado por Flávio e do que é contado por Maria Augusta. Não que exista divergências entre os relatos, o que há, na verdade, entre os dois, ou melhor dizendo, entre os relatos do Flávio e de quase todos os outros, é a objetividade da narração. Os outros acabam focando-se sempre em recontar as sensações que sentiam no momento, os desconfortos próprios, enquanto Flávio, acaba mais por focar-se em descrever a cena, recontar uma história, mais afastadamente de suas próprias cargas emocionais.

Há também outro personagem que se destaca no interior do grupo dos presos políticos, o mais velho deles, Gregório Bezerra. Em torno dele existe uma construção de uma admiração e respeito que o torna, ao longo das falas, uma figura que se aproxima do heroísmo, às vezes uma figura mítica. Gregório tinha participado da rebelião comunista de 1935, ele era uma referência a essa juventude que estava naquele momento em furor revolucionário. Poder-se-ia fazer, assim, duas referências claras à essa admiração por Gregório ao longo das falas: a primeira delas está em uma das cenas do grupo dos planejadores, na qual eles expõem os motivos da escolha do nome de Gregório; a outra é a sequência de

descrição da entrada do Gregório no Hércules, que se inicia com o relato de Maria Augusta e se finaliza com a descrição detalhada de Flávio Tavares.

Passa-se a várias discussões sobre as consequências daquela ação, tanto pelo grupo dos planejadores, quando por argumentações dos libertados. E aqui há um mar de opiniões distintas. As opiniões distintas ficam ainda mais marcadas na cisão do grupo dos libertados, que na verdade não era um grupo uniforme, era mais um amontoado de pessoas com visões de mundo até certo ponto similares, mas que não era o suficiente para se encaminharem conjuntamente em direção a uma causa comum. Fidel Castro faz um pedido para que todos fossem a Cuba num ato de apoio, e de lá cada um poderia ir para onde quisesse. Dessa maneira, há uma primeira divisão no grupo: fica no México Flávio Tavares, e vai para Paris Ricardo Vilas. Há em Cuba uma segunda cisão, basicamente entre aqueles que acreditavam na luta armada e os que não acreditavam.

Paralelamente a tudo isso, há para o grupo dos planejadores diversos debates de tópicos diferentes sobre o sequestro. Há a discussão sobre a relação estabelecida com o embaixador, os planos de fuga, a visão da liderança da operação, mas todas elas com um alto grau de consenso, tendo seu ponto de referência, como já foi dito anteriormente, em Franklin Martins.

O fim vai se encaminhando da mesma maneira que o filme se iniciou: com imagens das reações dos presos políticos ante as imagens que lhe foram mostradas, pelo diretor, por meio de uma pequena tela. Nesse momento, são reveladas ao espectador as imagens até então ocultas: os entrevistados assistem a imagens deles próprios desembarcando do Hércules 56. O filme termina com legendas que, curiosamente, vem ao final e não no início – o que facilitaria a compreensão da narrativa e dos grupos aqui estabelecidos. Os próximos planos, precedidos da legenda “Quinze presos políticos desembarcaram em liberdade do Hercules 56 da FAB na Cidade do México em 7 de setembro de 1959”, reafirmam para o espectador – que em meio à rápida montagem de cenas e planos não conseguiu identificar com clareza – os “personagens” e grupos apresentados ao longo de toda narrativa.

São (re)apresentados individualmente os (ex-)presos políticos por intermédio de uma foto correspondente à época da operação, que muda rapidamente por uma atual. Diferente das legendas iniciais de apresentação, nesta

cena, elas trazem suas profissões, onde vivem, a data e a circunstância de sua morte (quando for o caso). E posteriormente seguem as seguintes legendas:

1º plano: Em setembro de 1969, Claudio Torres, Daniel Aarão Reis e Franklin Martins formavam a direção geral da Dissidência da Guanabara (DI-GB), organização revolucionária que idealizou o sequestro do embaixador Charles Elbrick.

2º plano: Manoel Cyrillo e Paulo de Tarso Venceslau participaram da ação pela Ação nacional revolucionária (ANL), juntamente com Virgílio Gomes da Silva (Jonas), comandante da operação, morto sob tortura em setembro de 1969, e Joaquim Câmara Ferreira (Toledo) morto sob tortura em outubro de 1970.

3º plano: Participaram da ação pela DI-GB/ MR-8 Antonio Freitas Filho, Cid Queiroz Benjamin, Claudio Torres, Fernando Gabeira, Franklin Martins, João Lopes Salgado, João Sebastião Rios de Moura, Sergio Rubens Araújo Torres e Vera Silvia Magalhães.

A estrutura das legendas reforça toda a estrutura do filme: os presos políticos são tratados individualmente, enquanto os planejadores do sequestro são considerados em bloco. As legendas descritas remontam o eixo central da narrativa, fechando o filme e formando a narrativa fílmica como um todo coeso. Citando Sorlin, “o cinema transmite representações e esquemas sociais, corta fragmentos do mundo exterior, que constitui em unidade contínuas, filmes que se impõem ao público” (1985, p. 190; tradução nossa), podemos dizer que esse todo coeso do qual falamos nada mais é do que a seleção de “pontos de vistas fotografáveis” (idem, *ibidem*) que acabam por revelar uma corrente de ideias específicas que o diretor deseja passar ao público.

Isso já é anunciado, como citamos, no segundo plano filme, quando há uma sobreposição da imagem do planalto central e de uma explosão. Em *Hércules 56* fica claro que o diretor se ateu apenas aos relatos – e agora reorganizaremos esses grupos em “defensores” e os “opositores” da ditadura – dos opositores, sem ao menos citar qualquer informação ou mostrar qualquer imagem do grupo contrário. Identificar qual perspectiva da história o cineasta quer mostrar é um primeiro passo, mas compreender sua construção é algo que não trataremos neste estudo, mas pode ser refletido com base nas seguintes questões propostas por Sorlin (1985, p. 171): “Como os cineastas percebem o mundo exterior? E que imagem transmitem dele?”.

A última cena do documentário mostra imagens da mesa da taverna, com Franklin Martins fazendo o seguinte comentário, que é acompanhado de muitas risadas do restante do grupo:

[...] dois ou três dias antes do sequestro, eu recebo uma tribuna de debate, havia uma grande discussão política dentro da dissidência... aí eu recebo uma tribuna de debate de um companheiro, criticando o nosso imobilismo e falando das ações que outras organizações tinham feito. “E dizia assim: como diria Danton, precisamos de mais audácia, sempre audácia e ainda audácia!” Eu digo, esse cara não sabe de nada!

Seguem as legendas com a música “Aquele abraço” de Gilberto Gil. A música encerra o documentário de um modo bem descontraído, combinando muito bem com o comentário anterior e ainda citando o Rio de Janeiro, local onde aconteceu o sequestro.

Modos de documentários: as tipologias de Bill Nichols

De acordo com os estudos de Bill Nichols, podemos apontador para alguns “modos de documentários”, que valem, aqui, serem tratados com mais cuidado. Descartaremos o uso da palavra gênero para caracterizar as categorias criadas por Nichols, na medida em que elas se aproximam muito mais daquela construção de tipos ideais presentes na sociologia weberiana.

O esquema por nós construído tem, naturalmente, apenas como finalidade ser um meio de orientação ideal-típico [...] Tal construção torna possível, quando um fenômeno histórico se aproxima de uma dessas correlações em virtude de certas características ou do seu caráter global, determinar – por assim dizer – o respectivo lugar tipológico, apurando qual a sua proximidade ou distancia em relação ao tipo construído teoricamente. Nessa medida, a construção é, pois, meramente um recurso técnico para facilitar a exposição e a terminologia (WEBER, 2006, p. 18-19).

Ele cria, assim, algo como uma tipologia dos documentários. Essa aproximação com os tipos ideais se dá principalmente porque “a identificação de um filme com certo modo não precisa ser total” (NICHOLS, 2005). Como os tipos ideais de Weber, Nichols utiliza certas características particulares que ele extrai da realidade e racionaliza-os ao limite, construindo, assim, tipos que funcionarão, em maior ou menor grau, para que a realidade empírica se aproxime dessas

construções ideais. E ainda, tal pode ser o caso em que alguns trabalhos simplesmente não encontrem lugar nos tipos previamente construídos. E é nesse sentido que, tendo em vista os “modos de documentários” de Nichols, podemos dizer que *Hércules 56* é eminentemente do modo “participativo”.

Segundo os trabalhos de Nichols (2005), o modo participativo sofre algumas alterações que delineiam certos gradientes de variação dentro deste mesmo modo. Devido a alguns elementos específicos do cinema participativo, a saber, entrevistas com os participantes e interação com os eles, utilização de imagens de arquivos em uma tentativa de recuperar a história e foco em testemunhos, pode-se, assim, classificar *Hércules 56* nessa modalidade fílmica, uma vez que, claramente, o documentário em questão faz uso dessas três técnicas comuns no cinema participativo.

Tanto nas cenas em que o grupo dos planejadores aparecem reunidos, quanto naquelas em que os presos políticos são entrevistados individualmente, podemos perceber a presença de câmeras e do próprio diretor em momentos de interação e participação com os entrevistados, estimulando situações “naturais” que estão sendo captadas pelas câmeras. Isso é o que ficou conhecido por *cinéma vérité*:

Como “cinema verdade”, a ideia enfatiza que essa é a verdade de um encontro em vez da verdade absoluta ou manipulada. Vemos como o cineasta e as pessoas que representam seu tema negociam um relacionamento, como interação, que formas de poder e controle entram em jogo e que níveis de revelação e relação nascem dessa forma específica de encontro. Se há uma verdade aí, é a verdade de uma forma de interação, que não existiria se não fosse pela câmera. Assim, ela é o oposto da premissa observativa, segundo a qual o que vemos é o que teríamos visto se estivéssemos lá no lugar da câmera (NICHOLS, 2005, p. 155).

Assim, no cinema participativo, o que vemos na tela é o que podemos ver somente quando a câmera e o cineasta estão lá, participando da situação em nosso lugar. Todo o documentário em questão é construído dessa maneira: câmeras, produção e diretor participando da cena, colaborando para a construção da cena. Desse modo, Da-Rin acaba por, exitosamente, contrariar Erwing Goffman (2006), que diz que o espectador/audiência não deve ver os bastidores. A atuação do diretor, por vezes, é mais participativa e explícita e por outras, não tão enfatizada e

aberta. Na cena da taverna, é possível ver Da-Rin interagindo e fazendo perguntas aos participantes para que aquela conversa se desenrole de maneira aparentemente natural, ao passo que nas cenas de testemunhos dos presos políticos isso fica menos evidente, pois é usada a técnica de entrevista, que, segundo Nichols, “representa umas das formas mais comuns de encontro entre cineasta e tema” (2005, p. 159) no modo participativo. “Os cineastas usam a entrevista para juntar relatos diferentes numa única história. A voz do cineasta emerge da tecedura das vozes participantes e do material que trazem para sustentar o que dizem” (idem, p. 160).

A outra característica típica desse modo, o resgate de imagens de arquivo – muitas vezes imagens históricas – é garantida ao longo de várias cenas do filme, como o desembarque dos prisioneiros no México, a chegada do embaixador quando solto, a “passeata dos cem mil”, o enterro de Edson Luiz, o embarque dos (ex-)presos políticos para Cuba e de ruas cubanas são bons exemplos de momentos nos quais *Hércules 56* apresenta traços desse modo de documentário

E, talvez, o que seja a característica mais marcante de *Hércules 56*, a presença de vários testemunhos, nos leve de fato a concluir que tal documentário se encaixa na tipologia “participativo” de Nichols. Grande parte do documentário é montada com base em testemunhos dos presos políticos, estimulados por entrevistas “mascaradas”.

Da mesma maneira que as histórias orais, que são gravadas e transcritas para servir como tipo de fonte primária. Com a qual essa forma se parece, mas da qual também difere na seleção e no arranjo cuidadoso do material de entrevista, a clareza e a franqueza emocional daqueles que falam dão aos filmes testemunhais uma característica convincente (NICHOLS, 2005, p. 162).

Dessa maneira, nós como espectadores temos a impressão que estamos testemunhando uma situação de interação – que não deixa de ser negociada – entre cineasta e participante, carregada de emoções – bem como vemos em muitas das cenas em que alguns presos políticos chegam a derramar lágrimas ao fazer o seu relato ou a assistirem cenas históricas de arquivos, disponibilizadas pelo diretor no momento de interação.

Assim, muitos dos documentários participativos, como *Hércules 56*, fazem uma compilação de entrevistas, testemunhos e de materiais de apoio, como imagens de arquivos, para construir a história que querem passar, de uma maneira que tem um amplo apelo convincente. Vale lembrar que, na verdade, esse modo de documentário, ao entrelaçar testemunhos, participação do diretor e imagens de arquivos, acaba por produzir “representações do mundo histórico provenientes de perspectivas específicas, tanto contingentes, quanto comprometidas” (idem, p. 62).

Memória Coletiva e História: construções com base em *Hércules 56*

O filme não só trata do tema da memória como é construído com base na composição de várias delas, o que acabou nos compelindo a fazer uma breve discussão acerca da teoria social da memória. Devido às escassas discussões sobre memória coletiva nas Ciências Sociais, principalmente em âmbito nacional, a maioria delas se pauta na teoria social da memória coletiva, parcialmente desenvolvida pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs.

Cabe aqui dizer que a teoria de Halbwachs tem como seu ponto de partida a oposição cartesiana entre sujeito e objeto, de modo que na relação mantida entre os campos da subjetividade e da objetividade, há o depósito de uma primazia teórico explicativa no segundo, isto é, no campo da objetividade. Sendo assim, para essa teoria de inspiração claramente durkheimiana, há uma primazia com que os grupos, as coletividades, apresentam a sua relação ante os sujeitos, ante as individualidades. Em uma fundamentação argumentativa que pode ser apontada na direção seguinte: é possível dizer que os grupos colocam-se num plano de existência que é transcendente aos indivíduos (dotada, quiçá, de uma outra ontologia), indivíduos que são partes de grupos da mesma maneira que as células de um corpo compõe um corpo que as transcende imediatamente, mas que depende, também, da própria existência delas em sua composição. Com isso, tendo em vista uma noção de grupo que passa por essa direção brevemente delineada acima, poderíamos tratar de dois grupos “recordantes”, os mesmos grupos sociais que imaginamos quando analisamos as técnicas de montagem, a saber, os planejadores do sequestro e os presos políticos.

Os indivíduos do primeiro grupo – planejadores – recordam em uma situação coletiva que reforça a possibilidade da reconstrução da memória, uma vez que Halbwachs (2006) defende que, mesmo o indivíduo sozinho, recordaria por meio de memórias que não são apenas suas, pois indivíduos não lembram por si só, evocam a memória coletiva para recordarem de fatos, isto é, a memória que foi construída tendo como referência a interação entre os indivíduos. Interação presente na mesa e presente à época dos acontecimentos. Principalmente quando se trata, como vemos no filme, de depoimentos históricos, nos quais o passado é reconstruído da maneira mais favorável possível para o depoente, e diverso dos fatos que estão longe no tempo:

[...] a noção de que a representação do passado, que aparece aos nossos olhos como igual à matriz, trazendo a ilusão de que o passado está sendo literalmente reproduzido e encobrindo a diferença, pode ser utilizada e manipulada para atender interesses de grupos diversos (SEPÚLVEDA, 2003, p. 186).

A mesa, com a presença de todos os mentores do sequestro, estabelece quase uma situação de acareação dos fatos, na qual se torna muito mais difícil distorcer a realidade, como também previne eventuais lacunas de memória, já que elas passam a ser instantaneamente preenchidas pelo outro sujeito presente, ou como nas palavras de Halbwachs “se a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão da informação será maior [...]” (HALBWACHS, 2006, p. 29).

O grupo dos presos políticos, em contrapartida, estão em uma outra situação. A construção “individual” entre esses indivíduos e sua subsequente divergência seria sustentada, de acordo com a teoria de Halbwachs (2006), pela ideia de que se as recordações individuais são diferentes entre os indivíduos na medida em que cada um deles tem um trajeto de vida único, e que, ainda ao longo deste, adquire-se diferentes combinações do que ele chama de quadros sociais da memória⁸, que já estão constituídos. E é também por isso que o indivíduo teria uma visão perfilada, um ponto de vista da memória coletiva como um todo: “diríamos

⁸ A teoria de Halbwachs nos ensina que a memória só pode ser pensada em termos de convenções sociais, as quais ele denomina como quadros sociais da memória, o que distancia os indivíduos de suas percepções e intenções individuais, isto é, de toda subjetividade. A relação entre os indivíduos e os quadros sociais foi compreendida como uma relação de estruturas sociais já dadas. Aqui, as escolhas e as memórias dos indivíduos são entendidas somente com base em quadros estáveis que o mundo lhe oferece.

que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes" (idem, p. 69).

No grupo dos planejadores, vemos uma memória coletiva mais homogênea que se unifica e se constrói ao longo da conversa. No grupo dos presos políticos, por outro lado, a memória coletiva é mais fragmentada, com algumas partes dos relatos sendo convergentes. Diferentemente dos primeiros, os segundos não estão em uma situação de acareação, mas sim rememorando isoladamente em frente à câmera. Isso é possível, na medida em que "para [se] confirmar ou recordar uma lembrança, não são necessárias testemunhas no sentido literal da palavra, ou seja, indivíduos presentes sob uma forma material e sensível" (idem, p. 31). Embora a essência das memórias relatadas seja a mesma – dado que elas partem de uma objetividade que independe do sujeito –, a memória do grupo dos presos, como um todo, ainda nos parece muito mais fragmentada se comparada aos planejadores, pois ali as diferentes posições desses indivíduos, dentro de seu respectivo grupo, ficam muito mais marcadas, o que acaba se refletindo no relato de memória que estão realizando. Além disso, neste grupo, as lacunas de memórias são mais explícitas por dois motivos: elas não são imediatamente cobertas por outros integrantes, reforçando assim a exatidão da informação e também, esses indivíduos, peculiarmente, como é notado ao longo de suas falas, estão rememorando, sobretudo, eventos traumáticos. "Aqueles que sofrem o trauma", diz Sepúlveda, "ficam presos no interior do evento", na medida em que, nos momentos dos choques traumáticos, os indivíduos gravam na memória o evento puro, como acontecera, sem ter tido a possibilidade de perceber, interpretar e responder ao estímulo dos agressores (SEPÚLVEDA, 2003). Eventos traumáticos, portanto, deixam não apenas marcas em "estado puro" nos indivíduos que participaram do evento, como também em gerações subsequentes para as quais são transmitidas ou até mesmo omitidas essas lembranças.

Dado o caráter histórico de *Hércules 56* e tendo em vista sua publicação nacional, é possível dizer também que o presente documentário acabou se prestando como colaborador na tentativa de lançar bases para a edificação de parte da memória coletiva nacional acerca do episódio relatado, pertencente a um

excepcional período da história brasileira, que deve ser lembrado pela nação. Ademais, o cinema recria a história pelo prisma da linguagem fílmica, sendo capaz de intervir na história com filmes e documentários, que sob a aparência da representação, edificam o contexto histórico. A oportuna citação de Nichols (2005, p. 152) sobre o documentário *O triunfo da vontade*, aplica-se, em menor escala, também ao que estamos construindo para *Hércules 56*: "demonstra o poder da imagem na representação do mundo histórico, no mesmo momento em que participa da construção do próprio mundo histórico". *Hércules 56*: fator e produto da memória coletiva nacional.

Referências

AUMONT, J.; MARIE, M. (2003). *Dicionário teórico e crítico de cinema*. Campinas, Ed. Papirus.

BAZIN, A. (1991). "A evolução da linguagem cinematográfica". In: _____. *O cinema: ensaios*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

BENJAMIN, W. (1985). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

BORDWELL, D. (1993). *The Cinema of Eisenstein*. Cambridge, Harvard University Press.

FOUCAULT, M. (2001). "O que é um autor". In: _____. *Ditos e Escritos III*. São Paulo, Ed. Forense.

GOFFMAN, E. (2006). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Editora Vozes.

HALBWACHS, M. (2006). *A memória coletiva*. São Paulo, Ed. Centauro.

HUSSERL, E. (2006). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. de Pedro M. S. Alves. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

MENEZES, P. (2003). "Representificação: as relações (im)possíveis entre cinema documental e conhecimento". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n. 51, fev.

_____. (2007). "Les Maîtres Fous, De Jean Rouch. Questões Epistemológicas da relação entre cinema documental e produção de conhecimento". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, n. 63, p. 81-91, fev.

MERLEAU-PONTY, M. (2008). "O cinema e a nova psicologia". In: XAVIER, I. (org.). *A experiência do cinema*. São Paulo, Ed. Graal.

- NICHOLS, B. (2005). *Introdução ao documentário*. São Paulo, Ed. Papirus.
- RUBY, J. (1988). "The Image Mirrored: Reflexivity and the Documentary Film". In: *New Challenge for Documentary*. Manchester, Manchester Press.
- SEPÚLVEDA, M. (2003). *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo, Ed. Annablume.
- SORLIN, P. (1985). *Sociologia del Cinema*. Paris, Ed. Aubier.
- VERTOV, D. (1983). *Variação do manifesto, resolução do conselho dos três e extrato do ABC dos Kinoks*. In: XAVIER, I. (org.). *A experiência do cinema*. São Paulo, Ed. Graal.
- WEBER, M. (2006). "Consideração intermediária". In: _____. *Sociologia das religiões e consideração intermediária*. São Paulo, Ed. Relógio D'agua.

Recebido em janeiro/2011

Aprovado em maio/2011

Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras¹

Stefan Hubert*

Resumo: a comida tem um papel fundamental no universo das religiões afro-brasileiras, estando presente em praticamente todos os momentos, seja durante a oferta sagrada aos orixás como nos banquetes ou nas festas mais costumeiras. Por meio da pesquisa de campo, da pesquisa bibliográfica e do contato com membros de um terreiro na região metropolitana de Porto Alegre-RS, buscamos compreender o fenômeno cultural da alimentação e da oferenda no cotidiano das religiões afro-brasileiras, bem como o papel que o alimento exerce nesse contexto específico. Tratamos do tema das práticas alimentares enquanto elemento sagrado, sacralizante e socializador, responsável pelas interações sociais do campo religioso em questão. Pretendemos demonstrar a importância da comida na formação de uma identidade da religiosidade afro-brasileira dentro dos cultos, servindo de moeda de troca com as divindades, um pagamento cerimonial, seguindo uma lógica de reciprocidade – como elemento formalizador dos vínculos entre essas duas esferas, humana e divina – e servindo também como importante momento sociorreligioso, agrupando as pessoas em torno do sagrado.

Palavras-Chave: alimentação, religiões afro-brasileiras, oferendas.

Introdução

Quem nunca se deparou com oferendas, comidas, bebidas, perfumes e charutos pelas encruzilhadas das cidades? Quem certamente não ouviu algum tipo de associação pejorativa desses despachos com os “batuqueiros”? As oferendas e principalmente os sacrifícios praticados pelas religiões afro-brasileiras são, hoje, seu maior estigma dentro de nossa sociedade. Alvo de ataques constantes e diversos – dos mais declarados aos mais velados – e de representações negativas com vistas a sua desqualificação (ORO; BEM, 2008) as religiões de matriz africana

¹ Este trabalho tem como origem a apresentação do dia 27 de novembro de 2010 no Seminário Africanidades: História, Arte e Cultura, realizado pelo Núcleo de Pesquisa em História da UFRGS no Memorial do RS.

* Graduando em Ciências Sociais – UFRGS.

no Brasil são, por isso, comumente associadas ao mal, à feitiçaria, à bruxaria e ao impuro. Têm seus rituais apontados como sinônimo de compromisso com o paganismo e pacto com o diabo (Mary apud ORO; BEM, 2008). A visão a respeito desse aspecto, entre outros, da religiosidade afro-brasileira é permeada de preconceitos, resultado, sobretudo, do desconhecimento dessas práticas religiosas, que muitas vezes as associa ao atrasado e ao primitivo, baseada em uma representação etnocêntrica, que gera intolerância, perseguições e dificuldade no reconhecimento e aceitação da diversidade religiosa existente em nosso país.

É necessário buscar informações que esclareçam a respeito dessas práticas, compreendê-las de forma a poder combater a mentalidade que ainda vigora a respeito das religiões de matriz africana no Brasil, pois conforme Oro e Bem (2008, p. 315) o “que ocorre, em nosso país, é a reprodução de um problema mais geral, próprio de todas as sociedades plurirraciais ou multiétnicas, no qual [...] o que está em jogo são as relações entre as várias alteridades em contato”.

Eis o objetivo do presente trabalho: buscar compreender o fenômeno das oferendas religiosas dentro de seu próprio contexto, de sua própria realidade. Compreender o sentido das práticas alimentares, sobretudo as oferendas, para os praticantes das religiões afro-brasileiras por meio da observação e do contato direto com alguns membros do batuque, tendo para isso utilizado a pesquisa de campo e, como forma de apoio, a pesquisa bibliográfica.

Estruturamos o texto da seguinte maneira: na primeira parte fazemos uma descrição geral das religiões afro-brasileiras, demonstrando alguns dados, focando principalmente o contexto dos cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul. Na segunda parte descrevemos, baseados em nossa pesquisa de campo, o contexto de um terreiro específico, o Templo de Oxalá e Ogum 7 Cruzeiros, e dos rituais e festas lá observados. Na terceira parte abordamos as oferendas e os sacrifícios nos rituais afro-brasileiros, buscando seus sentidos. Já na parte final, tratamos do tema da alimentação enquanto elemento sagrado, sacralizante e socializador, responsável pelas interações sociais do campo religioso em questão. Enfim, tentamos aqui apreender a importância que esses alimentos sagrados ofertados possuem para os devotos em suas relações com os deuses e entre si.

As religiões afro-brasileiras

No tempo da escravidão, período que, no Brasil, durou mais de três séculos, do início da colonização até a sua abolição em maio de 1888 (GOMES; DIWAN, 2008), milhares de homens e mulheres foram tirados de suas casas, de suas famílias, de suas respectivas sociedades. Aprisionados, eram trazidos para o país, para aqui se tornarem trabalhadores forçados, mão de obra escrava. No entanto, não foram somente homens e mulheres que, capturados em suas terras, para cá vieram. Os deuses africanos cruzaram, também, o Atlântico, com seus devotos, nos porões dos navios negreiros, em suas mentes, almas e corações, juntamente com uma diversidade de costumes e práticas culturais específicas de cada um dos grupos que para cá foi trazido. Esses negros africanos expatriados eram oriundos das mais diferentes áreas do continente, fazendo parte dos mais diversos grupos étnicos, cada grupo com suas características culturais e linguísticas peculiares, além, claro, das inúmeras divindades e formas de culto. Aqui chegados, separados de suas raízes, unidos à força e aculturados pelo “catecismo de chicote”, esses diferentes povos negros “mesclaram” suas crenças e cultos entre si e com elementos indígenas e católicos, fato que culminou no surgimento de novas formas e novas religiosidades que no presente trabalho, por motivos metodológicos, chamamos, genericamente, de religiões afro-brasileiras.

Candomblé, umbanda, batuque, tambor de mina, a diversidade de cultos existente pelo país é muito grande, cujas variedades de ritos e denominações locais variam conforme a tradição africana da qual procedem e, sobretudo, por sua formação em uma região específica do Brasil. Segundo Birman (1985), são consideradas religiões de caráter mágico, fetichista, apresentando, comumente – e a umbanda é uma exceção –, a presença de rituais sacrificiais, a imolação de animais em honra aos deuses, sendo esta uma de suas principais características, juntamente com o fenômeno da possessão, tomada do corpo dos adeptos pelas divindades, que atuam “na terra” por meio dos médiuns em estado de transe, inconscientes, os chamados “cavalos de santo”. Os praticantes dessas religiões, dentro das doutrinas por elas estabelecidas, creem em certo plano da vida humana que ultrapassa o material, que está além do controlado e previsto pelo homem. Esse plano é influenciado por forças mágicas, é área de atuação do sobrenatural.

Por meio de uma troca mútua e permanente entre cliente e médium, seria possível, então, garantir a proteção dos espíritos, que aceitam e se dispõem a proteger seus clientes, se estes “pagarem” a proteção recebida (BIRMAN, 1985).

Os deuses negros, em oposição aos deuses de outras religiões, principalmente as monoteístas, são mais próximos aos indivíduos e têm uma forte ligação com estes. Possuem qualidades e defeitos, grandezas e misérias, semelhantes aos dos homens que os cultuam. Caprichosos, cheios de vontades, cobram dos devotos determinados comportamentos, obrigações e oferendas, sem as quais ficam irados, e podem fazer sentir sua vingança por meio de castigos. Como afirma Sangirardi Jr. (1988, p. 40): “Os deuses negros não são distantes e inatingíveis, habitantes de um céu remoto que só pode ser alcançado pela morte: descem à terra e conversam com os mortais, amparando-os, aconselhando-os, confraternizando com eles” .

Os rituais dessas religiões são complexos, carregados de simbolismos. Os diversos orixás, santos ou entidades compõem uma série de divindades subordinadas a um criador, cujo nome varia de acordo com a tradição. São descendentes de uma família mitológica, organizada em panteões, com a função de controlar as forças da natureza e de regular a conduta dos indivíduos (RIBEIRO, 1982). A cada um desses orixás é associado um local, uma cor, um dia da semana e determinados tipos de comida. A eles também “cabe o papel de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana” (PRANDI, 1995, p. 17).

Cada pessoa pertence a um deus determinado, que é senhor de sua cabeça e mente e de quem herda características físicas e personalidade. A descoberta desse “dono da cabeça” se dá pelos jogos adivinhatórios, atribuição dos pais de santo, cujo mais conhecido é o jogo de búzios. Aos sacerdotes dessas religiões – responsáveis pela manutenção física e ritual do templo, pelo atendimento à clientela e pela iniciação dos fiéis – dá-se, genericamente, o nome de pai de santo (para os homens) e mãe de santo (para as mulheres); seus seguidores nomeados filhos (ou filhas) de santo (CORREA, 1994).

Dados censitários costumam não ser os mais adequados para apontar o pertencimento a religiões não exclusivistas, por apresentarem distorções nos

resultados, geralmente subestimando o número real de membros, pelos motivos colocados por Prandi (2003, p. 16) ao explicitar que isso se deve

[...] às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente [...] Por tudo isto, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos.

No entanto, acreditamos que, apesar de subestimar bastante os números reais, a apresentação desses dados é significativa. Segundo o Censo realizado pelo IBGE em 2000, 0,3% dos brasileiros eram seguidores de religiões afro-brasileiras, sendo o Rio Grande do Sul o estado que possuía o mais elevado índice de indivíduos que se declararam pertencentes a essas religiões: 1,62% dos gaúchos (ORO, 2008).

Tratando mais especificamente do estado do Rio Grande do Sul, três dessas religiões merecem destaque: o batuque¹, a umbanda e a linha cruzada. No país, segundo Correa (1996), sem maior precisão, estima-se que podem existir hoje entre 80 mil e 100 mil casas de culto dessas três modalidades. A seguir, explanaremos, brevemente, as principais diferenças entre os três segmentos citados.

O batuque é a religião afro-brasileira característica do Rio Grande do Sul, a expressão mais africana das religiões no contexto gaúcho, cuja linguagem litúrgica é o iorubá e as entidades veneradas são, sobretudo, os orixás, os genitores divinos dos seres humanos, e os símbolos utilizados são da tradição africana. Usam roupas coloridas – de acordo com a entidade –, cantos e instrumentos de percussão.

A umbanda é uma religião nascida no Brasil, do sincretismo entre catolicismo, espiritismo kardecista e concepções religiosas indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em português e as entidades cultuadas são os “caboclos” (espíritos de índios) e “pretos-velhos” (espíritos de velhos africanos) (ORO, 2008). Fazem uso de cantos e percussão, palmas e cantos, palmas e rezas, ou rezas apenas, conforme sua maior proximidade ou com o batuque ou com o kardecismo. Os médiuns usam normalmente como paramentos apenas roupas brancas, podendo estar também os pés descalços. Mas há umbandas que também utilizam roupas com as cores de cada

¹ Para maiores detalhes sobre o batuque e algumas das principais religiões de matriz africana presentes no Rio Grande do Sul ver: Correa (1992 e 1994) e Oro (1994 e 2008).

linha. Por exemplo, em giras de Ogum utilizam-se camisas ou batas vermelhas e calças ou saias brancas. Sempre procurou legitimar-se por seu “afastamento”, pelo apagamento de suas feições mais africanas, e um exemplo disso é a ausência de sacrifícios. De acordo com Prandi (1996a), a umbanda absorveu do kardecismo, além da crença em reencarnação e carma, algo das virtudes da caridade e do altruísmo, numa tentativa de ocidentalização, que nunca se concretizou, ficando a meio caminho entre uma religião ética, doutrinária e uma religião mágica, capaz de manipular o mundo à sua volta.

A linha cruzada, por fim, venera as entidades da umbanda, os orixás do batuque e mais os Exus e as Pombagiras – entidades estas que estariam, dentre todas, mais próximas do mundo dos humanos e da “matéria”. Os Exus e Pombagiras são tidos como divindades referentes ao movimento e à comunicação; são os guardiões das casas, do axé e do comportamento humano; exercem como função principal a de mensageiros entre o mundo material e espiritual ao transportar as oferendas até o mundo dos deuses, fazendo circular o axé – a força mágica sagrada –, que é liberado, canalizado e transmitido aos objetos e coisas consagrados por meio da atividade ritual. (ORO, 2008; CORREA, 1996; CACCIATORE, 1977; PRANDI, 1996b).

Segundo Prandi (2001), os Exus e Pombagiras são frequentemente associados pelo imaginário cristão à figura do diabo, que sequer existiria na cosmologia afro-brasileira, pois seu papel, na verdade, consiste em solucionar, resolver todos os “trabalhos”, encontrar os caminhos apropriados, abri-los ou fechá-los e, principalmente, fornecer sua ajuda e poder a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo como as tarefas específicas delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais.

Essas religiões são famosas pela realização de festas – com cantos, danças, ritmos dos tambores e comidas – por meio das quais se exteriorizam. Ao contrário do aprendizado religioso, que de acordo com Prandi (1995) se dá, comumente, de maneira fechada aos frequentadores ocasionais, cercado de uma aura de mistério e sombras, seu lado público é festivo, bonito, esplendoroso, esteticamente exagerado e extrovertido. “A beleza das festas, com danças e comidas, reunindo muita gente, talvez seja um dos fatores responsáveis pela atração e fascínio que até hoje as

religiões afro-brasileiras exercem sobre seguidores, admiradores e estudiosos” (FERRETTI, 1996, p. 61). As religiões afro-brasileiras são costumeiramente marcadas

[...] pela vivacidade de suas festas, batuques que atravessam as madrugadas. As danças e ritmos cadenciados, as evoluções ao som dos atabaques e dos agogôs, são os requebros e volteios vertiginosos dos bailarinos, as exuberantes coreografias, exóticas em sua combinação de movimentos, sons e cores (VOGEL, 2007, p. 67).

De acordo com Oro (1994) não são só as festas que atraem e fascinam o público. Existem ainda outras características que essas religiões apresentam no mercado de bens simbólicos, fazendo com que possam ser consideradas religiões:

- emocionais – sua estrutura de funcionamento permite a expressão das emoções, resultando em satisfação pessoal;
- universais – são religiões multiétnicas, sofreram um processo que permite abrigar diferentes etnias;
- tolerantes – abertas a todos os indivíduos;
- de aflição – dispõem de recursos de bens simbólicos suscetíveis de aliviar as aflições resultantes de angústias, incertezas e dores que atingem as pessoas no seu cotidiano;
- sedutoras – cultivam o mistério, o sagrado, o simbolismo, a magia, tudo isso se constituindo em importantes elementos de atração e de fascinação.

Na casa de Mãe Vera

O Templo de Oxalá e Ogum 7 Cruzeiros, casa de linha cruzada, batuque e umbanda, sob o comando de Mãe Vera de Oxalá, localiza-se num bairro popular da cidade de Gravataí-RS. Cidade industrial de médio porte que incorpora grande parte de sua mão de obra do próprio município e arredores, de bairros como aquele em que fica localizado o terreiro estudado.

O terreiro de Mãe Vera localiza-se num pátio amplo, tendo na frente uma casa de dois andares com entrada por uma escada independente. Na parte fronteira do terreno existem duas casinhas vermelhas, fechadas com porta e cadeado, onde estão “sentadas” (entronizadas) algumas entidades. Na casinha da esquerda, os orixás Bará-lodê e Ogum avagã – encarregados da guarda externa do templo,

“abridores de caminhos”, no batuque. A casinha da direita pertence aos Exus, entidades da umbanda responsáveis pela mediação do contato entre os deuses e os humanos, os mensageiros dos deuses, o povo da rua. Seguindo pela lateral da casa chegamos aos fundos, onde fica localizado um pátio interno, uma garagem e o “ilê” ou terreiro. A entrada do terreiro – à extrema direita de quem entra no pátio externo, vindo da rua – fica ao lado do “buraco” ou “balé”, a casinha dos Eguns, os espíritos dos mortos, dos antepassados, dos ancestrais. Nesse local são realizadas cerimônias anuais para os mortos da comunidade religiosa, em agradecimento, quando se sacrificam animais e se preparam alimentos especiais para a ocasião. Esses Eguns ou espíritos, controlados por meio de tais rituais, aconselham e protegem seus descendentes.

Ao entrar na porta do terreiro existe uma espécie de antessala com duas mesas nos cantos e prateleiras nas paredes, cobertas com cortinas, comidas, bebidas e outros objetos. Essa antessala serve de local de reunião nos momentos que antecedem o cerimonial, como espaço de socialização e descontração. Esse espaço dá acesso à cozinha – onde são preparados os alimentos para os rituais – a um pequeno banheiro – onde os frequentadores preparam-se para os rituais – e ao salão – onde são realizadas as cerimônias.

Este salão é bastante amplo, possuindo diversas imagens pelos cantos e em quadros nas paredes, além dos quadros de certificação da Federação da Religião Afro-brasileira (AFROBRAS) e o alvará de funcionamento da casa. Em um canto perto da entrada há uma mesa redonda coberta com uma toalha branca e diversos objetos, destinada ao jogo adivinhatório dos búzios. No outro extremo da sala ficam dois pequenos quartos, um ao lado do outro: são os quartos de santo. O da esquerda é referente ao Culto à Nação – popularmente chamado de batuque – onde são colocados, nas estantes junto às paredes, os objetos sagrados da religião e, no chão, os castiçais com velas, as comidas rituais oferecidas aos orixás, as facas sacrificiais (fincadas em troncos de madeira) usadas nas iniciações, além do principal: as diversas imagens dos orixás cultuados. No Congá, o quarto da direita, referente ao culto da umbanda, as imagens são diferentes, existem pretos-velhos, caboclos, “bejis” (crianças) e não há a presença de carnes ou facas sacrificiais, já

que não existem sacrifícios de sangue na umbanda. São ofertados às entidades apenas alimentos como frutas, verduras, flores e doces.

Contato e ritual

Cheguei ao Templo de Oxalá e Ogum 7 Cruzeiros numa sexta-feira à tarde para tentar um primeiro contato que me possibilitasse o desenvolvimento da pesquisa. Encontrei Mãe Vera acompanhada de Aline, um membro do terreiro, natural do estado de Minas Gerais, transexual, que vive na Itália e estava de passagem pelo Rio Grande do Sul para sua iniciação, para o “assentamento” de seu orixá. Conversamos sobre minha pesquisa, perguntei-lhe sobre a possibilidade de fazer a observação de alguns cultos e rituais, ao que ficou decidido que retornaria naquela mesma noite, pois haveria um ritual de sacrifício e oferenda, também vulgarmente chamado de “matança” e que eu poderia observá-lo.

À noite, cheguei por volta das 21h e, misturando-me entre os frequentadores, fiquei relativamente isolado, até que Mãe Vera apresentou-me a alguns deles, ressaltando meu objetivo de observar o ritual e meu interesse pela religião. Esse fato “quebrou o gelo”, o estranhamento de ambos os lados pareceu diluir-se e foi mais fácil, a partir daí, estabelecer contato. Todos foram extremamente amistosos, demonstrando muito interesse e disposição em falar de suas crenças e práticas. Mantive, desse modo, conversas informais com diversos dos frequentadores, que, em várias ocasiões, com muita paciência me explicaram os fatos observados.

Conforme chegou, os frequentadores cumprimentam a mãe de santo, beijando sua mão, que, em seguida, repete o gesto, beijando também a mão do filho de santo, e beijam-se no rosto. Entre si, os filhos de santo cumprimentam-se apenas trocando beijos nas costas das mãos uns dos outros. Antes do início da cerimônia todos auxiliam na limpeza (física) do salão utilizando-se de baldes, vassouras e esfregões. Terminada a limpeza, reúnem-se no salão para dar início à cerimônia. Uma filha de santo toca um sino e alguns começam a entoar uma cantoria, enquanto Mãe Vera faz uma limpeza, dessa vez “energética”, “espiritual”, para tirar os “maus fluidos” em sua mãe, Dona Antônia, uma das pessoas a quem se destina o ritual do dia.

A limpeza é realizada em cinco etapas, sendo que nas duas primeiras são passados por todo o corpo dois diferentes “axés”, ou seja, alguns pequenos sacos contendo, na primeira etapa, feijão preto, amendoim e milho de pipoca, destinados ao orixá Xapanã e, na segunda, milho de pipoca, que é destinado à entidade Iansã, a deusa dos ventos, um orixá feminino. Num terceiro momento, a limpeza passa a ser feita com velas: sete velas brancas passadas por todo o corpo de Dona Antônia. Dessa vez o ritual é feito sem cantoria, somente uma reza em uma língua que os frequentadores identificam como sendo iorubá. Essa parte da limpeza é executada por outro membro, já que a mãe de santo se afasta para jogar búzios para Aline, o filho de santo que terá sua iniciação, o “assentamento” de seu orixá nesta noite, e descobrir qual é o “dono de sua cabeça”. Terminada essa etapa, repete-se novamente a limpeza com o “axé” para Iansã. Em seguida, os membros envolvidos no ritual se dirigem, de costas, até a porta de saída, onde se pega um jarro de água e, colocando um gole na boca, cospe-se por sobre os ombros e por baixo dos braços três vezes, recitando algumas palavras ininteligíveis ao ouvido de quem recebe a limpeza. Um “axé” para o orixá Bará, o abridor de caminhos, é o passo final, utiliza-se um saco plástico contendo milho, passado por todo o corpo, da mesma maneira que os anteriores. Tomada uma colherada de mel e três goles de água está finalizada a limpeza.

Dona Antônia afasta-se, senta-se em uma poltrona localizada em um canto e chega a vez da limpeza de Aline. Mãe Vera inicia soprando cinzas por sobre os ombros, braços e por entre as pernas do filho de santo. O mesmo processo realizado anteriormente com Dona Antônia se repete. Sentado sobre as pernas diante do quarto de santo, Aline tem a cabeça, rosto, costas e palmas das mãos, além dos pés, tanto em cima quanto nas solas, riscados, desenhados com giz branco. Derrama-se água sobre a cabeça e nuca recitando orações, além de mel, esfregado nas mãos, pulsos e antebraços, sendo utilizada também essa água misturada com o mel para lavar os pés. “Tem uma energia positiva” diz uma das frequentadoras, e justamente com o intuito de manter no ambiente as “energias positivas” essa água, depois de utilizada, é despejada nas folhagens do pátio interno da casa.

Finda a limpeza é preparado o início da cerimônia propriamente dita, a imolação dos animais, chamada pelos membros comumente de “matança”. O primeiro sacrifício trata-se de um “Bori”, uma obrigação que pode corresponder a diversos fins, mas que tem por função essencial “dar de comer à cabeça”. A cerimônia que está para ser realizada tem um objetivo específico, o de pedir que os orixás intervenham pela saúde de Dona Antônia, mãe da dirigente do terreiro, uma senhora já de idade avançada que passa por algumas dificuldades nessa área. Segundo Mãe Vera: “A mãe está fraca espiritualmente, o que estou fazendo é um reforço para repor as energias, repor a fraqueza do corpo e da mente dela”.

Todos se aproximam do quarto de santo. Uma galinha carijó é segurada pelos pés e pescoço enquanto orações são feitas na entrada do quarto de santo. Com o “Obé” – a faca sacrificial – é feito um pequeno corte, sutil, no pescoço do animal, de onde começa a escorrer o “axorô”, o sangue da ave, que no momento do sacrifício é elevado ao *status* de sagrado, torna-se o alimento dos orixás. É, segundo Mãe Vera, “energia”, “energia vital”, “vida”. O corte mais profundo é feito, deixando escorrer o “axorô” no interior de uma vasilha contendo batatas, milho de pipoca, pipocas e folhas de mamoneira. A cabeça do animal sacrificado é arrancada e depositada também na vasilha, sendo o pescoço unguido em pequenos potes de barro (alguidares) contendo água, mel e azeite de dendê. O conteúdo da vasilha torna-se o “axé”, a força divina, o alimento dos orixás, a energia de que eles necessitam e que é a eles ofertada.

O processo de limpeza com as sete velas brancas é repetido, desta vez, com Dona Antônia sentada em uma cadeira em frente ao quarto de santo, sendo em seguida as velas acessas em seu interior. Uma pasta retirada de um pequeno pote é passada na palma das mãos, rosto, pulsos e pés.

O sino soa e começa a cantoria ao toque dos tambores. Outra galinha é trazida, porém o corte, agora, é realizado sobre uma bacia com pequenas fatias de pão no colo de Dona Antônia, sobre as quais parte do sangue é vertida. Enquanto continua a escorrer, o sangue é “colhido” com as mãos e esfregado na nuca e parte das costas. A cabeça do animal é arrancada e depositada no interior da vasilha contendo os pães.

Com a próxima ave, uma galinha de cor branca, o início se dá arrancando algumas penas, que são depositadas sobre a cabeça. O corte, desta vez, é feito sobre o centro da cabeça da devota, o chamado “eledá”. O sangue escorre pela cabeça, pois dizem que “é nela que o orixá come”. Um pouco é vertido sobre uma bacia contendo um vaso de barro com contas e novamente sobre a cabeça e parte das costas de Dona Antônia. O corte final dá-se sobre a vasilha, onde se esfrega o sangue nas mãos. O procedimento é repetido com a próxima ave, outra galinha de cor branca.

Os animais que se seguem são diferentes, duas pombas de cor branca que, seguras pelos pés, são sacudidas batendo fortemente as asas em torno de Dona Antônia e colocadas por um breve instante junto a seus ombros. Algumas penas das pombas também são arrancadas e postas sobre a cabeça, assim como as penas das galinhas brancas. Ao contrário das galinhas, que são sacrificadas com o “Obé”, a faca sacrificial, as pombas são sacrificadas tendo suas cabeças arrancadas com as mãos. O “axorô” é esfregado na cabeça, na vasilha, nas mãos, na nuca, no pescoço e nos braços. Já foi dito que o “axorô” é a comida do orixá e que a cabeça do filho de santo é o local onde ele se alimenta, portanto, essa alimentação do orixá, que se realiza por meio da imolação do animal sobre a cabeça do devoto, corresponde a dar ao orixá as “forças”, as “energias” necessárias para manter seu filho protegido.

Na vasilha disposta no colo e nas mãos de Dona Antônia são colocadas as penas das galinhas e pombos sacrificados. Seus ombros e cabeça são cobertos por panos brancos, os da cabeça enrolados de maneira semelhante a um turbante. A devota levanta-se coberta com o sangue, manchando as vestes e os panos com os quais foi coberta. É acompanhada em direção à porta e ao tamboreiro, locais onde faz uma breve reverência para logo após deitar-se em um colchão previamente aprontado.

Terminado o “Bori” tem início o “aribibó”, a iniciação do filho de santo Aline. A limpeza com uma vela, com a qual se inicia a cerimônia, dá-se da mesma maneira, diferenciando-se somente por ser uma vela de sete dias de cores verde e vermelha. O desenrolar da matança se repete do mesmo modo, não cabendo repetições na descrição, sendo, porém, sacrificados animais diferentes: dois galos, uma galinha e duas pombas. Os animais e as cores destes variam de acordo com o orixá e o sexo do animal também corresponde ao da entidade para a qual o animal é sacrificado.

Houve alguns acontecimentos durante o processo que cabe relatar. Um dos animais era imolado quando o orixá Ogum “ocupou” seu “cavalo de santo”, nome dado aos médiuns que se “ocupam”, que cedem seu corpo para que a divindade manifeste-se no mundo dos humanos, que, após “bater cabeça” para Mãe Vera – cumprimento ritual em que o filho de santo deita-se com o corpo estendido no chão e faz vários movimentos consecutivos de vai e vem com a testa sobre o solo –, dançou em torno do sacrificante. O orixá Oxalá de Mãe Vera “desceu” também, “auxiliando no cumprimento do ritual”. Segundo as palavras da mesma: “Os orixás responderam pela obrigação que estava sendo feita” (Mãe Vera).

Os orixás dançam pelo salão conduzindo o iniciando. Ogum bate cabeça para Oxalá, cumprimentam-se e seguem dançando. O orixá Oxum “incorpora” seu “cavalo de santo” e, após bater cabeça para Oxalá, entra na dança.

As pessoas passam a dirigir-se ao centro do salão, aos orixás, para que estes lhes ministrem os “axés”, façam limpezas espirituais e retirem as “cargas negativas” que porventura tragam. As entidades passam as mãos de cima para baixo no corpo dos frequentadores, ao mesmo tempo em que emitem pequenos assopros. Cada qual tem sua maneira de ministrar os “axés”, uma forma que lhe é peculiar, formas diferentes de “limpar” das “coisas ruins”. Os orixás vão também até as pessoas, sendo que Oxalá “me convocou” e confesso que também participei da limpeza.

Terminada a “matança” os dois membros, Dona Antônia e Aline, começam seu “chão”, momento do rito que se dá pelo contato exclusivo com o solo do terreiro e que por isso mesmo tem esse nome. Trata-se de um tempo de resguardo, de reclusão em que só poderão deitar ou sentar-se no chão, sobre uma esteira ou colchão. Durante o tempo de reclusão, o filho de santo nada mais faz a não ser comer e dormir, inclusive a higiene é restrita somente ao essencial, sendo o banho, por exemplo, vetado. Alimenta-se basicamente dos pratos preparados para o ritual e é tratado como se estivesse extremamente debilitado para qualquer atividade. Existem também diversas restrições durante esse período, como tomar sol, café preto, comer feijão e mexer com fogo ou objetos cortantes.

Em determinado momento, os orixás avisam que é hora de ir embora, param de dançar e fazem sinal de subir com as mãos. Iniciam as desincorporações. Coloca-se um pano vermelho sobre o rosto dos filhos de santo “incorporados”, e a cabeça

destes, próxima ao ombro, como se fosse fazê-los dormir (estalando os dedos ao ouvido eles parecem despertar). Oxalá, ao contrário dos outros orixás, sofre um processo diferente: coloca-se um pano de cor branca – chamado de “Alá” – sobre sua cabeça e termina-se com um bater de palmas. Com as desincorporações e findos os sacrifícios, chega ao fim a primeira parte do “Bori” de Dona Antônia e o “aribibó” de Aline, que terminarão com a levantação e a festa de domingo.

Os animais sacrificados para os orixás são separados e começam a ser preparados; são, todos eles, partilhados com os humanos. Constitui obrigação comer das pombas, dos galos, das galinhas, das cabras, dos cabritos, dos carneiros e dos peixes que forem ritualmente sacrificados. O que acontece é uma separação dos cortes, são separadas as partes destinadas a alimentar os deuses e aquelas destinadas aos humanos. Quase tudo é “comido” após a cerimônia. “A gente tira a cabeça, a ponta do pescoço, a ponta das asas e os pés. Eles são fritos e colocados no quarto de santo junto com as ‘nhélas’” (Mãe Vera).

O coração, moela, fígado, as entranhas, as vísceras “impregnadas de axé” são chamadas pelo povo do santo de “nhélas” e, juntamente com as pontas das asas e pés, são reservadas e ofertadas aos orixás no quarto de santo. O restante, a carne, é preparada e comida pelos presentes em um grande banquete ritual, um banquete de interação dos homens entre si e deles com os deuses. É obrigatório e considerado de bom agouro o consumo dessa comida pelos membros que estão no “chão”.

Levantação

A levantação – processo em que os filhos de santo que estão no “chão” podem finalmente levantar, sair do período de resguardo e retornar às tarefas profanas – tem início antes do anoitecer de domingo, quando são retiradas todas as oferendas do salão e enterradas no pátio interno. Entoando diversas rezas, os filhos e a mãe de santo reúnem-se em frente ao quarto onde foram depositadas as oferendas dos orixás e retiram-nas dos vasos e contas cobertos de sangue, que são lavados e postos de volta no quarto de santo, separando as partes dos animais, como penas, patas e cabeças. Um buraco é cavado na terra do pátio em frente ao terreiro, onde são “plantadas” as oferendas, juntamente com um punhado de farinha de

mandioca, azeite de dendê, mel e três variedades de perfumes borrifados por cima. Tudo isso é coberto por ramos de folhas verdes e terra.

Ao entrar no salão, os panos que cobrem as cabeças dos dois filhos de santo que foram para o “chão” são retirados, revelando o sangue já seco, grudado em seus cabelos e cabeça. Em frente ao quarto de santo, Mãe Vera recita diversas orações enquanto faz lentamente a lavagem de suas cabeças. Após esse procedimento, eles já podem tomar banho e aprontar-se para a “roda” e a festa da noite.

“Roda” e festa

À noite, após tudo ter sido limpo e aprontado – e depois de todos estarem vestidos com suas indumentárias coloridas, com as cores correspondentes aos seus orixás, ao orixá da casa ou ao “dono” do ano –, todos se reúnem, abaixados em círculo no centro do salão, para dar início à cerimônia. Um sino soa e começa uma reza, todos se levantam, inicia o toque do tambor e a cantoria em coro, todos dançam em sentido anti-horário. Ao passar pelo quarto de santo param e batem cabeça, cantando junto, enquanto toca o tambor. A música é contagiante, cantada, segundo eles, em língua iorubá.

Aproximadamente no quinto ponto “desce” Ogum, orixá guerreiro, cujo membro do qual se “ocupa” veste roupas nas suas cores: verde e vermelho. Ogum dança, em frente aos tamboreiros, e segue para o centro da roda, local verdadeiramente sagrado do culto, onde os deuses se encontram para dançar. O próximo orixá a “descer” é Xangô, orixá do trovão. Vestido de vermelho, começa a dançar, bate cabeça para a mãe de santo, cumprimenta Ogum e inicia sua dança. Um grito estridente anuncia a “chegada” de outra manifestação de Xangô em outro “cavalo de santo”.

O modo como as pessoas e as entidades dançam varia de acordo com o ponto cantado para o orixá que está sendo chamado. Fazem-se gestos diferentes com as mãos, movimentos com a cabeça e giros com o corpo. As danças são também uma dramatização dos mitos do grupo, os movimentos das danças representam os atos e características dos orixás. Por exemplo: Ogum, o orixá da guerra, dança representando um esgrimista, que vira de um lado para o outro, atacando e defendendo-se de seus inimigos imaginários. Já Oxum, orixá feminino da beleza,

peneteia-se com as mãos e exhibe as roupas durante os movimentos. As danças parecem cansativas, sendo que por vezes os membros saem por alguns minutos da roda. Os únicos que parecem incansáveis são os médiuns em transe.

Chega o momento dos “despachos”. Oferendas são carregadas por Ogum e por alguns filhos de santo, que saem de costas pela porta e dirigem-se a um cruzeiro, uma encruzilhada próxima, onde fazem a oferenda para o orixá Bará, o abridor de caminhos. Ao retornarem, todos dançam novamente e iniciam-se os “axés”, os passes e limpezas. Saquinhos são distribuídos para que sejam guardados os doces, frutas e bolos que as entidades repartem retirando de cestas com as quais dançam pelo salão. A dança volta ao normal logo após a distribuição da comida. Uma das entidades chama a atenção: ela não dança como as outras, mas anda curvada com uma bengala e passa a festa toda sentada em um banquinho sendo reverenciada por todos, deuses e humanos. É Oxalá Velho, que age como um ancião, sempre seguido de perto e auxiliado por Ogum.

Em um momento posterior, chega uma fase em que os orixás são submetidos a uma cerimônia semelhante à da “chegada”: é o momento do “axerê”, espécie de fase de transição, momento de alegria e de brincadeira. São levados a um canto do salão onde se coloca água em seus pés, mãos e um borrifo no rosto. Ao receberem uma colherada de mel ficam no estado de “axerê”. Nesse estado, comportam-se como crianças pequenas, riem, correm pelo salão, tomam refrigerante em mamadeiras, jogam refrigerante uns nos outros, comem balas e em um comportamento não tão infantil: fumam cigarros, que chamam de “morceguinhos”. Enquanto as “crianças” correm e brincam, Oxalá Velho anda curvado com sua bengala pelo meio do salão, com um cesto de balas a distribuir. Os dois “levantantes” saem a andar com ele pelo salão.

O estado de “axerê” vai ocorrendo com todos os incorporados, pouco a pouco, sendo que não muito depois todos os orixás começam a “subir” e a festa chega ao fim.

Oferendas e sacrifícios

A comida tem um papel fundamental no universo das religiões afro-brasileiras, estando presente em praticamente todos os momentos. Todos os cultos fazem

oferendas de alimentos, propiciatórias de pagamento por favores recebidos, ou como resgate de faltas em relação aos preceitos religiosos. Essas oferendas rituais, também chamadas obrigações, procedimento rotineiro por parte dos envolvidos nas práticas religiosas, são dadas aos deuses, por exigência dos mesmos a fim de propiciar auxílio em questões espirituais e materiais. São a restituição do axé, espécie de força divina, que atua como suporte das experiências humanas: vem dos deuses e deve ser a eles restituída.

O que os homens esperam dos orixás é, antes de mais nada, proteção. Para proteger os humanos, porém, eles precisam estar fortes, precisam de axé, e para tanto é preciso alimentá-los. Pelo fato de serem oferecidas comidas para os orixás, diz-se que eles “comem”. O “santo come” e essa é uma das principais formas de ligação dos homens com os seus orixás. A comida é uma fonte de relacionamento com o sobrenatural, pois os deuses para que possam existir, para que possam manifestar-se devem estar alimentados e nutridos (MOTTA, 1995).

As diversas obrigações, os despachos, as oferendas, são meios que [...] usam para manter as entidades espirituais com boa vontade e dispostas a retribuir o que recebem. Cria-se uma relação vertical, com os homens esforçando-se para manter sempre aberto o canal de acesso para cima (BIRMAN, 1985, p. 54).

O alimento, a comida sagrada, nesse sentido, serve como principal moeda na economia de trocas simbólicas que se dá entre os seres sobrenaturais e os seus devotos. É o fator mediador das relações que se dão entre essas duas instâncias, serve como elemento formalizador dos vínculos. Esse “pagamento” cerimonial segue uma lógica de reciprocidade, dar e receber, a que voltaremos a seguir.

Regra básica desse universo social, é preciso constantemente lembrar-se daqueles com quem estamos relacionados. Honrar nossas fidelidades e compromissos. Revigorar o contrato dos homens com os deuses e dos membros da seita uns com os outros. [...] ímpio é quem esquece e insulta, com a sua omissão, aqueles a quem está ligado pela sua natureza, revelada na iniciação (VOGEL, 2007, p. 116).

Fazem parte dessas oferendas e são considerados alimentos, também, para os orixás, os sacrifícios, a imolação de animais em honra aos deuses, em que seu sangue e as partes menos nobres do corpo, gastronomicamente falando, são o “prato” das divindades. Esses ritos, cujos animais ofertados podem ser cabritos,

ovelhas, pombas, galinhas, galos, caramujos etc, são de extrema importância dentro do contexto religioso em questão.

A pedra angular da piedade afro-brasileira é o sacrifício, sem ele nenhuma passagem pode se efetuar com êxito. Os sacrifícios, no entanto, requerem que se ofereçam aos deuses coisas de sua preferência [...] Quanto mais importante a passagem, mais dramático o sacrifício, nos minúsculos transe do cotidiano, basta o dispêndio modesto e plácido das libações, defumações e oferendas culinárias. As grandes passagens, no entanto, requerem os grandes sacrifícios, o sangue derramado, as hecatombes.

Na relação dos homens com os deuses, o sacrifício animal constitui o penhor mais precioso. É indispensável para abrir caminhos em todos os grandes ritos que visam transformar radicalmente a forma de existência dos seres humanos. Dentre todos eles, a iniciação, mais do que qualquer outro, precisa oferecer vida por vida (VOGEL, 2007, p. 17).

Conforme Mauss (1988), o sacrifício representa um contrato pela troca de serviços, visto que os humanos e o divino satisfazem necessidades recíprocas, e essa reciprocidade evidencia a dependência que deuses e humanos têm uns dos outros. De acordo com seu *Ensaio sobre a dádiva* (1988), a obrigação de dar é a essência, pois cria a expectativa de retribuição. Um contrato é feito, ou reforçado, sob a forma de presente, que cria, necessariamente, a obrigação da retribuição. Recusar-se a dar, ou recusar-se a receber, é rejeitar a aliança ou a comunhão, equivale a um confronto. Não dar ou não retribuir aos deuses implicaria, nesse sentido, a perda do axé que circula nessas transações.

O procedimento do sacrifício – e este pode ser cruento, com a existência de uma vítima a ser sacrificada, ou não, com a simples oferta de outros tipos de alimentos, como doces e frutas, por exemplo, pois a oferenda culinária também pode ser considerada uma espécie de sacrifício – consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, quer dizer, de algo que, ao ser oferecido no decurso da cerimônia, deve ser destruído. Por meio da transformação da vítima em oferta de dom, em alimento, é possível comungar com a divindade (MAUSS, 2005).

Esse algo, o sacrifício, deve, porém, ser consagrado no decorrer da cerimônia, ou seja, deve passar do domínio do profano para o domínio do sagrado. Essa consagração é bastante específica, pois ultrapassa a simples coisa consagrada em si e passa a servir de intermediário no contato entre os dois mundos: o do

sacrificante e o da divindade. O sacrifício, para que seja efetivo e diferencie-se de um mero assassinato, deve estar cercado pelo sagrado. Como diz Rodolpho, há a

[...] imposição de que o sacrifício não ocorra fora de um local, de um cenário “sacralizado”: de outra forma, tudo deve ocorrer para diferenciar-se de um assassinato. Não se “mata” uma vítima, a morte está fora deste esquema de pensamento. A vítima é sacrificada e como tal, envolta num ritual coletivo impregnado pelo sagrado [...] (1994, p. 122).

O sacrifício é, portanto, um ato concreto, praticado regularmente e hoje principal estigma da religião para a sociedade, ligando-a, constantemente, à feitiçaria, à bruxaria, ao mal, à morte. Trata-se, porém, de uma “negociação”, uma troca, em que o axé, a força vital, poder que se acumula nas pessoas e objetos, circula. É transmitido alimentando e nutrindo deuses e homens.

Comer com os deuses e com os homens

Alimento é toda substância que, ingerida ou absorvida por um ser vivo, o alimenta ou o nutre. Porém, sua importância, apesar de sua natureza vital e essencial, ultrapassa o puramente fisiológico, por possuir também importante valor social e cultural. A alimentação possui significados simbólicos, forma um código complexo que perpassa aspectos sociais, econômicos, culturais, políticos, religiosos, estéticos etc. O alimento compartilhado e não como um ato solitário, autônomo e individual. Comida, mais especificamente, em oposição ao alimento ingerido somente para manter-se vivo. “Comida não é apenas uma substância alimentar, mas também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido como também aquele que ingere” (DAMATTA, 1986, p. 37-38). Nesse sentido, a prática alimentar, de acordo com Carneiro (2005), pode ser considerada a origem da socialização. Ao comer junto e partilhar da comida, o grupo atribui sentidos a esse ato, e, por isso, podemos tomá-lo como um momento privilegiado de socialização, uma prática cultural significativa que serve de referência para os indivíduos envolvidos em um jogo de conhecimento e reconhecimento no qual são investidos valores e sentimentos que moldam sua identidade (MACIEL, 1996).

Um exemplo que serve de maneira bastante clara ao nosso propósito de apontar o caráter simbólico e não meramente utilitário da alimentação é descrito

por Maciel (1996), ao detalhar a prática do churrasco no Rio Grande do Sul: este, mais do que mera carne assada sobre brasas, como poderíamos descrevê-lo de maneira sintética, é permeado de símbolos, imagens e representações sociais que compõem todo um ritual de comensalidade, que definem a identidade do povo gaúcho. Essa prática cultural específica descrita pela autora, expressa julgamentos, valores, além de formas de sociabilidade e organização do grupo em questão.

Por meio das práticas alimentares temos revelada a estrutura da vida cotidiana, pois o homem se alimenta de acordo com a sociedade a que pertence, sendo a alimentação importante demarcadora da identidade social do grupo (MACIEL; MENASCHE, 2003). A dieta, assim, transcende a mera satisfação do estômago. O ato concreto de “encher a pança”, como diz Damatta (1986), destinado à saciedade do corpo, refere-se, também, a uma ação simbólica, como por exemplo, distinguir os povos religiosamente.

A identidade religiosa é, muitas vezes, uma identidade alimentar. Ser judeu ou muçulmano, por exemplo, implica, entre outras regras, não comer carne de porco. Ser hinduísta é ser vegetariano. O cristianismo ordena sua cerimônia mais sagrada e mais característica em torno da ingestão do pão e vinho, como corpo e sangue divinos (CARNEIRO, 2005, p. 72).

Os mitos gregos de Tântalo e Prometeu, heróis da humanidade, que fornecem os alimentos sagrados dos deuses, o néctar e a ambrósia e os meios técnicos do cozimento, o fogo, aos humanos, expressam o desejo de participação na comensalidade com os deuses (CARNEIRO, 2003).

A identidade “batuqueira”, ou da religiosidade afro-brasileira, também se realiza por meio da alimentação, já que dar de comer aos deuses faz parte das obrigações religiosas e das regras de interação do grupo. Nos cultos de matriz africana essa comensalidade com os deuses acontece, os alimentos ofertados são compartilhados entre deuses e homens, após as cerimônias, em grandes banquetes rituais, comumente públicos, nos quais inclusive os animais sacrificados são consumidos pelos humanos. Dividir esses alimentos com os deuses é trazê-los para a nossa vida através da mesa, ofertar aos orixás é ter sua presença, ter a honra de “comer” com eles. Os rituais e comidas oferecidos contribuem para um maior contato entre os homens e os orixás (BELTRAME; MORANDO, 2008).

Entretanto, não são somente as relações com o mundo do sagrado que se reforçam na comensalidade do terreiro. Elas envolvem os deuses, mas, também os seres humanos entre si. O povo de santo gosta de fartura, e uma das faces dessa fartura é representada pela comida, como forma de afirmar ou reafirmar o prestígio da casa, entre os seus e para com os de fora (FERRETTI, 1996).

O êxito de um templo e de seu dirigente é atribuído ao seu orixá protetor. Ter condições de dar uma grande festa com muita comida, então, é algo percebido pelos seguidores do batuque como demonstração cabal de poder por parte do orixá [...] (CORREA, 1996, p. 53).

Compartilhar do mesmo alimento em grupo, com pessoas que têm objetivos religiosos e crenças comuns, além de ser um momento altamente socializante, é capaz de reforçar os laços de união do grupo e criar vínculos significativos entre os adeptos. Não somente comer, mas sobretudo fazer, preparar os alimentos envolve uma série de relações com vistas ao compartilhamento. Preparar o alimento, nesse sentido, pode ser considerado um ritual de comensalidade: social, que envolve comunicação, e implica uma troca, partilha, união, age como catalisador, estimulando, dinamizando e incentivando as relações entre os indivíduos.

Enfim, podemos considerar que a refeição, no contexto da religiosidade afro-brasileira, é um importante momento sociorreligioso, que agrupa as pessoas em torno do sagrado e, por extensão, no seu cotidiano. Se fosse possível resumir em poucas palavras a importância da alimentação no sistema religioso de matriz africana, creio que poderiam ser estas as ideias:

Comida para comer, para ingerir energia, para comunicar, para unir e fortalecer laços entre homens, deuses e ancestrais. Comidas para festejar, lembrar, marcar, expressar características de indivíduos e grupos [...] (BELTRAME; MORANDO, 2008, p. 246).

Conclusão

Conhecimento é uma forma de luta contra o preconceito e a opressão que essas religiões ainda sofrem em nosso país. Essa foi a nossa tentativa com o presente texto, tentar elucidar o ponto em questão, as oferendas, dentro do contexto religioso afro-brasileiro de maneira a analisar brevemente o fenômeno,

principalmente no que se refere à compreensão dos próprios membros das religiões de matriz africana a seu respeito.

Chegamos à conclusão da importância da alimentação ofertada nos rituais, no que tange ao contato e à comunicação entre os deuses e os homens e os homens entre si, que por meio destas fortalecem e estreitam seus laços e vínculos. Podemos perceber a beleza e a riqueza cultural dessas formas de culto religioso que ainda mantêm dentro de seus respectivos sistemas a magia e o encantamento que o mundo “moderno” há muito perdeu, pois como afirma Oro:

[...] a modernidade ocidental prometeu a salvação secular através da política e da economia e apostou no triunfo da razão, da ciência e da técnica, com o conseqüente arrefecimento da religião. É claro que essas ideias não atingiram igualmente os diversos países e, no interior de um mesmo país, as suas várias camadas sociais (1995, p. 73).

Ainda conforme Oro (1995), as religiões afro-brasileiras, dadas as suas diversas características, já apresentadas anteriormente, se incluem entre aquelas suscetíveis de produzir o reencantamento de um mundo ocidental tomado pela racionalidade instrumental.

Não sabemos se será possível atingir o pensamento de alguém de forma a mudá-lo e desfazer ideias preconcebidas a respeito dessas religiões, tornando mais fácil a vida dos seus praticantes, ao evitar que estes tenham seus direitos de culto e crença atingidos, mas sabemos que ao menos o autor foi atingido durante o desenvolvimento deste trabalho, e certamente algumas de suas ideias foram modificadas.

Referências

BELTRAME, I. L.; MORANDO, M. (2008). “O sagrado na cultura gastronômica do candomblé”. *Saúde Coletiva* (Barueri), vol. 5, p. 242-248. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/842/84202605.pdf>>. Acesso em: 6 Dec. 2010.

BIRMAN, P. (1985). *O que é umbanda*. São Paulo, Abril Cultural.

CACCIATORE, O. G. (1977). *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

CARNEIRO, H. (2003). *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Elsevier.

_____. (2005). "Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação". *História. Questões e Debates*, Curitiba, vol. 42, p. 71-80. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewArticle/4640>>. Acesso em: 6 Dec. 2010.

CORREA, N. F. (1992). *O batuque no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. UFRGS.

_____. (1994). "Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul". In: Oro, A. P. (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. 1ª ed. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 1994, vol. I, p. 49-74.

_____. (1996). "A comida é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 4, p. 49-60.

DAMATTA, R. (1986). *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.

FERRETTI, S. F. (1996). "Festa de Acoosi e o arrambã: elementos do simbolismo da comida no tambor de mina". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 2, n. 4, p. 61-70.

GOMES, F.; DIWAN, P. (2008). "Histórias de cativo e liberdade". *Leituras da História*, n. 10, dossiê Escravidão, ago.

MACIEL, M. E. (1996). "Churrasco à gaúcha". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 2, n. 4, p. 34-48.

MACIEL, M. E.; MENASCHE, R. (2003). "Você tem fome de quê?" *Democracia Viva*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 16, p. 3-7. Disponível em: <<http://www.ibase.br/modules.php?name=Conteudo&pid=920>>. Acesso em: 6 Dec. 2010.

MARY, A. (2000). *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Cerf.

MAUSS, M. (1988). *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa, Edições 70.

_____. (2005). *Sobre o sacrifício*. São Paulo, Cosac & Naify.

MOTTA, R. (1995). "Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 31-38.

ORO, A. P. (org.) (1994). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. UFRGS.

_____. (1995). "A desterritorialização das religiões afro-brasileiras". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 3, p. 69-79. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/HorizontesAntropologicos/article/view/3814/3070>>. Acesso em: 18 Abr. 2011.

_____. (2008). "As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul". *Debates do NER* (UFRGS), vol. 13, p. 9-24. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/5244/2975>>. Acesso em: 6 Dec. 2010.

_____.; BEM, D. F. de. (2008). "A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje". *Ciências e Letras*, Porto Alegre, vol. 44, p. 301-318. Disponível em: <<http://www1.fapa.com.br/cienciaseletras/pdf/revista44/artigo15.pdf>>. Acesso em: 18 Abr. 2011.

PRANDI, R. (1995). "Deuses africanos no Brasil contemporâneo: introdução sociológica ao candomblé de hoje". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, p. 10-30.

_____. (1996a). "As religiões negras do Brasil". *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 64-83. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/28/05-prandi.pdf>>. Acesso em: 17 Abr. 2011.

_____. (1996b). *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec.

_____. (2001). "Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu". *Revista USP*, São Paulo, n. 50, p. 46-65.

_____. (2003). "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores". *Civitas*, Porto Alegre, PUC/RS, vol. 3, n. 1, p. 15-34, jun.

RIBEIRO, R. (1982). *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife, Massangana.

RODOLPHO, A. L. (1994). *Entre a hóstia e o almoço: um estudo sobre o sacrifício na quimbanda*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAS/UFRGS.

SANGIRARDI JR, A. (1988). *Deuses da África e do Brasil: candomblé & umbanda*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

VOGEL, A. (2007). *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Pallas.

Recebido em dezembro/2010

Aprovado em abril/2011

“Mulheres reais”: a marca Dove e o corpo feminino

Marcella Betti*

Resumo: Este trabalho analisa a Campanha pela Real Beleza, uma campanha publicitária iniciada em 2004 pela marca Dove, que afirmava democratizar a beleza feminina ao colocar em seus anúncios corpos de mulheres “reais” em vez de corpos de modelos “perfeitas”, aparentemente se contrapondo à publicidade mais comum que glorifica os corpos femininos magros e jovens. Pensando que a publicidade é uma poderosa mídia capaz de promover modelos de identidade e de comportamento, fixando o que é socialmente visto como masculino e feminino, esta investigação procura identificar que representações dos corpos femininos e que estereótipos de gênero estão presentes na campanha da Dove. Para discutir o quanto a marca se distancia ou não dos padrões de beleza insuflados pelas propagandas de cosméticos, peças impressas da Campanha, divulgadas entre os anos de 2004 a 2008, foram comparadas com peças de outras marcas de produtos de beleza do mesmo período, para que se pudesse analisar se de fato houve uma especificidade em torno dos anúncios da marca Dove.

Palavras-chave: corpo feminino, gênero, publicidade, mídia, padrões de beleza.

Introdução

Este trabalho¹ investiga a chamada Campanha pela Real Beleza, uma campanha publicitária iniciada em 2004 pela marca de cosméticos Dove, que afirmava democratizar a beleza feminina ao expor corpos de mulheres “comuns” em vez de corpos de modelos “perfeitas” em seus anúncios. A ideia da marca era mostrar que a beleza não é exclusividade de mulheres magras e jovens, mas sim que ela é encontrada nos diversos tamanhos, formas e idades.

Chamando a atenção para a problemática dos padrões de beleza atuais, que valorizam apenas corpos femininos magros e jovens, a Dove lançou o conceito de Real Beleza com o intuito de se distanciar da publicidade tradicionalmente dirigida ao público feminino, que glorifica os corpos “perfeitos”. O objetivo deste trabalho é o de analisar até que ponto a Dove se distancia dessa publicidade mais comum,

* Graduada em Ciências Sociais – USP.

¹ Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) o financiamento concedido a minha Iniciação Científica (realizada durante o ano de 2010), que resultou neste artigo.

procurando identificar que representações dos corpos femininos e que estereótipos de gênero são evocados pela campanha da marca.

Ao comparar anúncios impressos da Campanha pela Real Beleza com anúncios de outras marcas de cosméticos, é possível entender como a publicidade *generifica* os corpos das mulheres, colocando-os como bases supostamente sólidas para a construção de identidades femininas ancoradas no consumo de produtos e em uma pedagogia de cuidados com o corpo: as mulheres que cuidam de seus corpos por meio do consumo de inúmeros produtos de beleza são retratadas pela publicidade como pessoas mais bonitas e mais felizes.

Os corpos femininos e a publicidade

A publicidade é frequentemente acusada de destruir a autoestima das mulheres, bombardeando-as com anúncios de produtos que prometem torná-las mais magras, mais jovens, mais sensuais e mais felizes. Tais anúncios são normalmente ilustrados por modelos esqueléticas, jovens e de pele clara, símbolos máximos dos atuais padrões de beleza proclamados pelas sociedades contemporâneas. Esses padrões colocam os corpos femininos como alvos de grandes exigências estéticas, de uma espécie de *moral da boa forma* (GOLDENBERG; RAMOS, 2002) em que os corpos livres dos sinais do tempo e da gordura são ícones de beleza, de sucesso e de autodeterminação.

As mulheres são incentivadas a gastarem seu tempo e dinheiro em diversos procedimentos de melhoramento corporal, se submetendo a dietas, exercícios físicos, tratamentos estéticos e cirurgias plásticas com a intenção de se aproximarem das normas de beleza vigentes. Tais procedimentos procuram homogeneizar e normalizar os corpos femininos, disciplinando-os (BORDO, 1993), tornando-os alvos de uma vigilância constante, tanto por parte da sociedade quanto por parte das próprias mulheres, que procuram combater os mínimos “defeitos” estéticos:

[...] nunca as mulheres combateram com tanto empenho tudo que parece flácido, gordo, mole. Já não basta não ser gorda, é preciso construir um corpo firme, musculoso e tônico, livre de qualquer marca de relaxamento ou de moleza (LIPOVETSKY, 1997, p. 133).

Os corpos esteticamente disciplinados, orientados pelas normas e pelos imperativos culturais da magreza e da juventude, são o tempo todo glorificados pela publicidade, que os expõe como um referencial óbvio de beleza e de "feminilidade" para as consumidoras: a materialidade dos corpos jovens e magérrimos das modelos e celebridades que estrelam os anúncios publicitários não é questionada, sendo colocada como um fato dado.

Os corpos marcadamente femininos são colocados como uma espécie de base para os sujeitos "mulheres"², como se os modos de ser mulher fossem naturalmente decorrentes da pré-existência de corpos sexuados, como se os papéis sociais masculinos e femininos – ou seja, o gênero – fossem uma consequência da oposição binária entre dois sexos biológicos.

O gênero não é um atributo ou uma propriedade dos corpos, mas antes um efeito discursivo: ele produz e estabelece a "naturalidade" do sexo como um fato pré-social, dá uma aparência de substância e de materialidade aos corpos sexuados como se estes fossem uma base pré-discursiva, a "causa" dos papéis de gênero (BUTLER, 2003). A aparência estável dos corpos sexuados, como a "feminilidade" (supostamente) óbvia dos corpos das mulheres, é justamente um efeito de toda essa construção discursiva do gênero: a oposição binária entre masculino e feminino, ancorada na biologia dos corpos, é vista como natural.

O gênero pode ser visto como uma tecnologia que regula e normaliza os corpos a fim de constituir sujeitos masculinos ou femininos, que opera por meio de aparelhos de controle social, como as escolas, as instituições religiosas, o Estado, a medicina, o direito e os meios de comunicação, entre outros. A publicidade é uma das mais poderosas tecnologias de gênero (LAURETIS, 1994) contemporâneas, já que ela tem a capacidade de reforçar e reelaborar certas construções hegemônicas acerca do que é masculino e do que é feminino, divulgando modelos de identidade que informam os(as) consumidores(as) sobre o que é ser homem e o que é ser mulher.

Assim, os corpos femininos, exaustivamente expostos nos anúncios publicitários, não são corpos dados, superfícies prontas às demandas culturais: são politicamente constituídos, antes um efeito discursivo do que uma causa (FOUCAULT,

² A palavra mulheres está entre aspas para indicar o sentido de categoria.

1988). Os corpos das mulheres – normalizados pelos padrões de beleza – são *generificados*, pois a “feminilidade”, supostamente um atributo fixo e material desses corpos, é permanentemente construída, reforçada e reelaborada pelos meios de comunicação, especialmente pela publicidade.

As diferenças de gênero são essenciais para o discurso publicitário, que, ao estabelecer representações e significados referentes aos corpos, torna-os femininos ou masculinos, atribuindo-lhes diferentes sentidos. Os corpos de mulheres e homens aparecem colados às identidades femininas e masculinas e são elementos centrais para que os(as) consumidores(as) se sintam projetados nas marcas e produtos anunciados: as propagandas valorizam determinadas aparências físicas e comportamentos, estereotipando-os e fixando modelos de identidade (BELELI, 2005 e 2007).

Os corpos femininos submetidos às normas estéticas são colocados como atributos das mulheres e frequentemente são os principais chamarizes de peças publicitárias dirigidas tanto a mulheres quanto a homens. São comumente associados à vaidade, à passividade e à sensualidade, sendo tratados como referencial de beleza feminina e como objetos de desejo e de contemplação masculinos, ainda que em anos recentes outros valores tenham entrado em jogo, como a carreira profissional e a independência financeira das mulheres. Já os corpos masculinos, mesmo que correspondentes a um padrão de beleza, não são mostrados como base essencial da “masculinidade”, pois esta é geralmente representada por valores como força, determinação, conquista afetiva ou sexual e poder, em especial poder econômico.

Essas associações, na maioria das vezes, fixam os lugares sociais e os comportamentos que são culturalmente vistos como apropriados a homens ou mulheres, reificando as diferenças de gênero, como se elas fossem naturais e evidentes, como se houvesse uma coerência estável entre os corpos sexuais, os papéis de gênero e os comportamentos sexuais (BUTLER, 2003).

A mídia em geral e a publicidade têm grande parcela de responsabilidade na construção, na divulgação e na reelaboração de valores culturais importantes, como os padrões estéticos ancorados nas diferenças de gênero. Os meios de comunicação, importantes aparelhos discursivos das sociedades contemporâneas,

que produzem e ressignificam o gênero, dialogam com valores que na realidade já circulam socialmente, que são culturalmente reconhecíveis aos olhos dos(as) consumidores(as).

A mídia é uma esfera social poderosa na construção de sentidos simbólicos – ou seja, a mídia é uma tecnologia do gênero, nos termos de Teresa de Lauretis. Os bens culturais industrializados e distribuídos pela mídia eletrônica têm a capacidade de produzir certas construções simbólicas, apropriando-se de elementos que já circulam na cultura que produz tais bens, mas os reforçam e “normalizam”, constituindo um discurso hegemônico sobre o gênero (ALMEIDA, 2007, p. 178).

Os bens de consumo que se destinam à beleza feminina prometem tornar as mulheres mais bonitas, mais jovens, mais sensuais e mais felizes, retratando um mundo perfeito onde a compra de produtos é capaz de transformar a vida das consumidoras. Esses bens reforçam a ideia de que cuidar do corpo é cuidar de si, elevar a autoestima e se sentir melhor consigo mesma. Trata-se de uma verdadeira pedagogia do cuidado de si, na qual os corpos ocupam um lugar central, em que a aparência física aparece como um sinônimo de “eu”: cuidar do corpo, embelezá-lo, é atitude imprescindível para ser mais feliz e ter mais confiança.

Comprar produtos, sejam eles produtos de beleza ou não, é mais do que adquirir bens materiais, significa expressar um certo estilo de vida, a pertença a um grupo social distinguível e uma determinada visão de mundo. A publicidade é um operador cultural essencial das sociedades capitalistas, pois ela transforma produtos seriados, impessoais e indistintos em produtos que têm face, nome e identidade, criando uma imagem para eles e para as marcas e empresas que os fabricam (ROCHA, 2001 e 2010).

Criando significados e personalidades para simples produtos, a publicidade estabelece uma classificação hierarquizante que relaciona padrões de consumo a segmentos sociais específicos: a distinção entre produtos e marcas distingue os diferentes “tipos” de consumidores. Associando produtos e pessoas, a publicidade tenta fazer os consumidores se identificarem com as peças publicitárias e se sentirem valorizados e projetados nos produtos e marcas anunciados (WILLIAMSON, 1978), bem como tenta convencê-los de que o consumo é um ato de vontade e de livre escolha.

Antes de ser isso, o consumo é orientado por classificações que atribuem diferentes níveis de *status* e de prestígio aos consumidores, que constroem para si mesmos um estilo e uma individualidade por meio do consumo, o que se reflete na preferência e no gosto por certos produtos e marcas (FEATHERSTONE, 1995). Os sinais visíveis de distinção social (BOURDIEU, 2008) encontram-se, para além das preferências culturais, gostos, aparência física, gestos da fala e do corpo, nos padrões de consumo dos diferentes grupos sociais, que procuram marcar seus respectivos estilos de vida frente aos outros possíveis.

Desse modo, a publicidade é um meio discursivo que vincula a beleza à lógica do consumo de produtos: a busca pelo corpo “ideal”, aquele que se aproxime ao máximo das normas de beleza, parece estar ao alcance apenas das consumidoras que podem comprar os produtos que prometem melhorar seus corpos, que podem arcar com um determinado estilo de vida que se foca nos cuidados com a aparência física. As identidades femininas modeladas pela publicidade, sempre marcadas pela “beleza”, pela conformidade e pela exigência estética, só se mostram viáveis pelo consumo.

As propagandas de produtos de beleza

Ainda que o foco deste trabalho seja a análise de anúncios impressos da Campanha pela Real Beleza, correspondentes ao período entre 2004 e 2008, o contexto maior foi o de comparar as comunicações da Dove ante as outras semelhantes, de outras marcas, com o objetivo de investigar se houve realmente uma especificidade em torno da proposta da Campanha.

Anúncios de outras marcas de cosméticos foram coletados de quatro revistas direcionadas ao público feminino, as publicações *Cláudia*, *Nova*, *Boa Forma* e *Capricho*, todas referentes ao período estudado, englobando os anos de 2004 a 2008. As revistas em geral são consideradas pelos publicitários boas mídias para se consolidar uma marca no mercado, e as revistas ditas femininas, mais especificamente, são publicações que, segundo a visão publicitária, estabelecem uma relação de “intimidade” com a consumidora (BELELI, 2005).

As revistas femininas normalmente são recheadas por muitos anúncios publicitários dirigidos ao público feminino. Boa parte desses anúncios mostra

produtos destinados aos cuidados com o corpo, corroborando a visão de que as mulheres necessitam mais ou gostam mais de cosméticos embelezadores, mesmo que nos últimos anos o mercado de produtos de beleza masculinos tenha aumentado – a imagem dos produtos de beleza e de seus anúncios ainda é marcadamente feminina.

A associação entre mulheres e consumo (ALMEIDA, 2002) é mais do que reforçada, haja vista que os conteúdos presentes nos anúncios dessas revistas informam as consumidoras que é por meio do consumo que seus corpos, suas identidades e, especialmente, suas autoestimas são construídas.

Os anúncios publicitários de produtos de beleza, facilmente encontrados nessas revistas, procuram evocar a individualidade das mulheres ao construir as identidades femininas, sempre colocando ideias de autonomia, de autenticidade e de autoplaticidade. As mulheres são representadas como pessoas que sabem o que querem, pois têm a capacidade de fazer escolhas; são autênticas, têm personalidade própria e podem se reinventar cotidianamente, mudando certos aspectos da própria aparência física, como o cabelo e a maquiagem.

Tratar as mulheres como indivíduos é essencial para que as propagandas transmitam a imagem de que o ato de consumir é um ato de livre escolha, de vontade própria e, mais do que isso, uma identificação com a proposta do produto ou da marca. É muito comum que os anúncios possuam frases como “o produto X foi feito para você” ou “o produto X é para mulheres especiais”, entre outras chamadas que transmitem um significado semelhante.

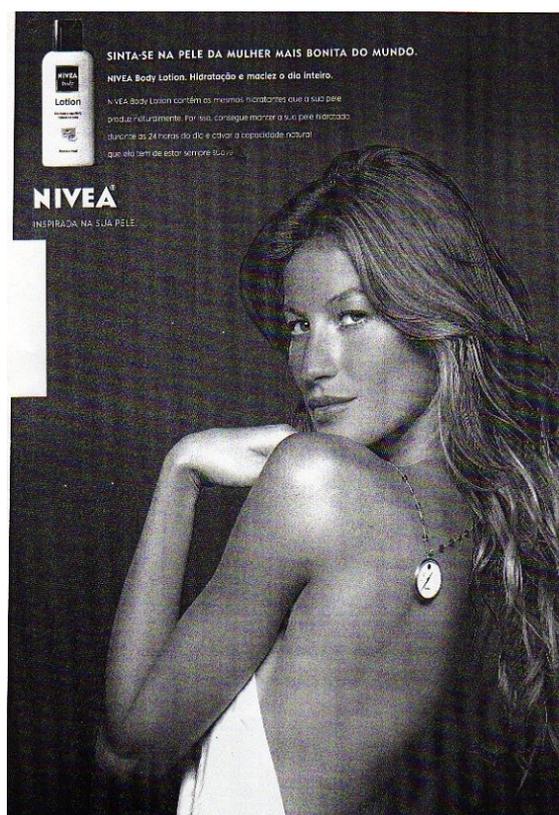
A individualidade das mulheres, porém, é representada por seus corpos, vistos como um atributo feminino essencial: esses corpos são *generificados*, apresentados como os lugares da identidade feminina. Mais do que isso, eles são fragmentados pelo discurso publicitário (ROCHA, 2001), pois, segundo esse discurso, cada parte corporal merece uma atenção especial. Cada fragmento dos corpos femininos deve ser tratado, embelezado, hidratado, reparado, rejuvenescido, corrigido, destacado e realçado por meio do uso de um produto específico.

As mulheres que estrelam os anúncios de produtos de beleza são, em geral, jovens, magras e de pele clara. Celebidades conhecidas, como atrizes e modelos brasileiras e estrangeiras, verdadeiras personificações das normas de beleza, são

comumente utilizadas como chamarizes pra divulgar produtos e marcas. Mulheres que podem ser consideradas “não brancas”, como negras e orientais, são escassamente retratadas pela publicidade, aparecendo em um número bem pequeno de anúncios – e em algumas das vezes nas quais aparecem, têm suas marcas raciais dissimuladas, pois exibem peles embranquecidas, narizes afilados e olhos arredondados.

O uso da imagem de celebridades tem o objetivo de convencer as consumidoras de que o produto é aprovado por mulheres bonitas e famosas ou de que ele é capaz de fazê-las se tornarem parecidas com essas mulheres. A modelo brasileira Gisele Bündchen – internacionalmente reconhecida como uma referência de beleza feminina – teve sua imagem exaustivamente usada pela marca Nívea entre os anos de 2004 e 2006 nas propagandas dos diversos produtos da empresa, como protetores solares, cremes hidratantes e desodorantes.

FIGURA 1:



A Figura 1, anúncio de 2004 estrelado pela modelo, traz a frase “Sinta-se na pele da mulher mais bonita do mundo.” A mensagem aqui é clara: utilizando o

produto anunciado, a consumidora terá a sensação de que é Bündchen, uma modelo que personifica o estereótipo da mulher magra e loira, de origem europeia³. Por meio do hidratante Nívea, as consumidoras se sentirão mais bonitas, como se fossem celebridades.

Propagandas dos mais variados bens de consumo muitas vezes trazem um aspecto de magia (ROCHA, 2010), representando um mundo perfeito, pessoas perfeitas, sempre felizes, bonitas e bem-sucedidas. Toda essa perfeição é associada ao uso dos produtos anunciados, que são capazes de realizar transformações nas vidas dos consumidores. Essa associação é notável quando olhamos para as propagandas de produtos de beleza: ao usar um determinado produto de uma certa marca, as mulheres podem ser transformadas, tornadas mais bonitas, mais sensuais ou mais jovens, como se o produto tivesse uma ação que beira a magia ou ao milagre.

FIGURA 2:



As propagandas da marca L'oreal são claros exemplos desta magia da publicidade: seus produtos para cabelos são representados por imagens de cabelos “perfeitos”, extremamente brilhantes, longos e uniformes. A Figura 2, anúncio de 2006, mostra uma linha para cabelos que promete mais brilho aos fios e coloca a

³ É curioso o fato de que a modelo é muitas vezes descrita pelos meios de comunicação como uma *top model* com “curvas brasileiras” e que, frequentemente, exiba uma pele levemente bronzeada, ainda que sua origem europeia seja sempre lembrada.

palavra magia em seu texto: “Brilho espelhado, toque aveludado. Revele a magia de seus cabelos. Novo Elséve Nutri-Gloss. A proteína da pérola, intensificadora de luz.”

A intenção do texto é a de convencer a consumidora que o produto, feito com uma proteína especial (de pérolas, que já remetem a ideia de brilho), produz um efeito incrível e mágico nos cabelos, tornando-os mais brilhantes e aveludados. A imagem exibida traduz o conteúdo do texto ao retratar o cabelo da modelo francesa Laetitia Casta de forma artificial.

O aspecto mágico dos produtos também é notável quando observamos as peças publicitárias de produtos “antirrugas” e “anticelulite”: os produtos prometem grandes resultados no aspecto da pele em pouco tempo de uso, garantindo que são resultados de novas pesquisas e tecnologias. As rugas faciais e a celulite são descritas como “males” que afligem as mulheres, devendo ser permanentemente combatidas e eliminadas pela impressionante quantidade de novos produtos que são lançados constantemente no mercado.

Os corpos femininos são retratados como campos de uma batalha que não parece ter fim, já que cada produto diz proporcionar tratamento mais intenso ou mais profundo em relação aos outros. Para persuadir as consumidoras a experimentarem os produtos, os anúncios procuram garantir a eficácia destes mostrando que foram testados e aprovados clinicamente, inclusive estipulando qual a porcentagem de ação deles e em quantos dias proporcionam resultados considerados satisfatórios.

Os anúncios de produtos “antirrugas”, na promessa de rejuvenescer os rostos das mulheres das mais variadas idades⁴, utilizam um vocabulário que remete às cirurgias plásticas faciais, como se os produtos possuíssem o mesmo efeito de um procedimento cirúrgico: os cremes levantam, firmam, esticam e transformam a pele, definindo os contornos do rosto, realizando um *lifting* facial sem agulhas.

⁴ A justificativa comum dos anúncios é a de que se deve combater e prevenir até mesmo minúsculos sinais de envelhecimento, o que significa que as mulheres devem, desde a juventude, se preocupar com o envelhecimento da pele. Praticamente nenhuma consumidora escapa desse enquadramento.

FIGURA 3:

L' O R É A L DERM-EXPERTISE

A PLÁSTICA PODE ESPERAR.
O 1º tratamento com BOSWELOX™ que corrige as rugas de expressão e rejuvenesce os traços.
DECONTRATOR RUGAS

INOVAÇÃO CREME ANTI-RUGAS DERM-DECONTRATOR
Você sorri, franze a sobrancelha e a testa. A pele se contrai e as rugas se acentuam. Decontrator Rugas com BOSWELOX™, fito-complexo inédito que associa o ácido boswélico ao mangapê, para se opor às microcontrações da pele que originam as rugas!

■ RESULTADOS COMPROVADOS, EFICÁCIA CONSTATAÇÃO:
Alisa os traços imediatamente.
76%*: eficácia sobre as rugas de expressão.
70%*: traços suavizados.
-28%*: de rugas na testa em 3 semanas.
Expressão rejuvenescida e radiante.
Mais informações no site: www.lorealparis.com

DERMO-EXPERTISE.
DA PESQUISA À BELEZA.

PORQUE VOCÊ VALE MUITO.

A PARTIR DE 30 ANOS, AÇÃO ANTI...

L'ORÉAL PARIS

Falando sobre cirurgia plástica, a Figura 3, do ano de 2004, da L'oreal, diz: “A plástica pode esperar. O 1º tratamento com BOSWELOX que corrige as rugas de expressão e rejuvenesce os traços. Decontrator rugas.” O produto da L'oreal parece uma alternativa ao procedimento cirúrgico, ou melhor, ele promete retardar a necessidade de cirurgia, como se fosse equivalente a uma. Os riscos no rosto da modelo alemã Claudia Schiffer, estrela do anúncio, fazem uma referência direta às linhas que os cirurgiões plásticos costumam traçar nos rostos das pacientes, nos locais onde a pele é comumente esticada durante as operações. A presença de um instrumento semelhante a um bisturi, próximo ao produto, também faz referência a um procedimento cirúrgico.

Um movimento interessante nas propagandas de cosméticos “antirrugas” são os anúncios da marca brasileira Natura. Desde os anos de 1990 a marca já utilizava um conceito de “mulheres reais”:

Em 1992, ao lançar a linha Chronos, a Natura retirou de cena as modelos e atrizes. A justificativa estava baseada na reformulação do conceito “só o jovem é bonito”, uma forma de criar uma “identificação” na consumidora de 30 a 60 anos que, afinal, era o

*target*⁵ do produto. A princípio, os anúncios eram feitos somente com as embalagens dos produtos, destacados pela frase “a mulher bonita de verdade”, que fazia referência à importância de não somente “parecer bem”, mas “estar bem”. Em 1996, Ricardo Lordes [...] propõe a utilização de imagens de mulheres comuns, que fossem “bonitas, apesar da idade, embora não perfeitas” (BELELI, 2005, p. 64).

FIGURA 4:



A Figura 4, anúncio de 2004, segue essa linha da empresa, mostrando o produto Natura Chronos Pharma, um creme “antissinais”. O texto principal, colocado junto a uma imagem de três mulheres, avó, filha e neta, diz o seguinte: “Bem estar é ser feliz com a própria idade. Estar bem é descobrir que cada idade tem a sua própria beleza.”

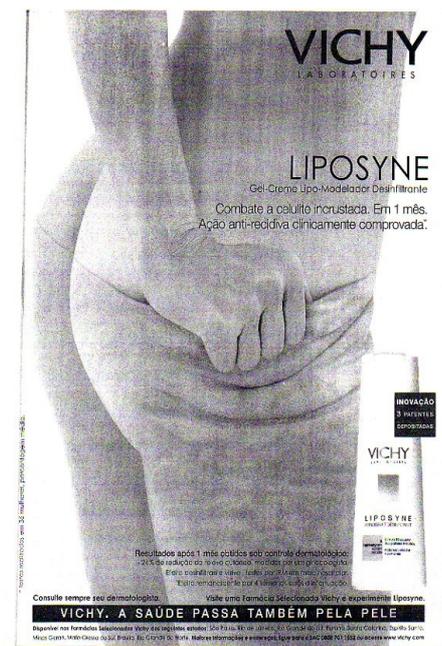
Percebe-se que a marca continua colocando o conceito de “estar bem” em pauta, na tentativa de promover uma identificação entre as consumidoras e o produto, não importando a idade dessas consumidoras: mulheres que estão na faixa dos 20, 50 ou 70 anos cuidam de si mesmas, utilizando o produto da marca, que “respeita e valoriza a beleza de cada idade”. As mulheres que aparecem nessa propaganda não são modelos ou atrizes famosas, mas aparentam ser mulheres “comuns”, diferentes das celebridades que aparecem nos anúncios de outras

⁵ *Target*, na linguagem publicitária, significa o público consumidor que a marca quer atingir.

marcas. A Natura também não se utiliza de uma linguagem que evoca procedimentos cirúrgicos, se limitando a prometer que o produto suaviza a aparências de rugas finas. Porém, o anúncio, assim como outros, tenta da mesma maneira incentivar o combate aos sinais do envelhecimento, afirmando que o produto proporciona um resultado visível já na primeira aplicação, como se ele tivesse um resultado quase mágico.

Os anúncios de produtos “anticelulite” geralmente exibem imagens de nádegas e coxas femininas que apresentam uma pele extremamente lisa e de aspecto plastificado, argumentando que essa aparência da pele é resultado do uso do produto anunciado. Os corpos femininos mostrados são sempre longilíneos, magros e tonificados, artificialmente firmes, sem sinais de gordura, flacidez ou imperfeições da pele.

FIGURA 5:



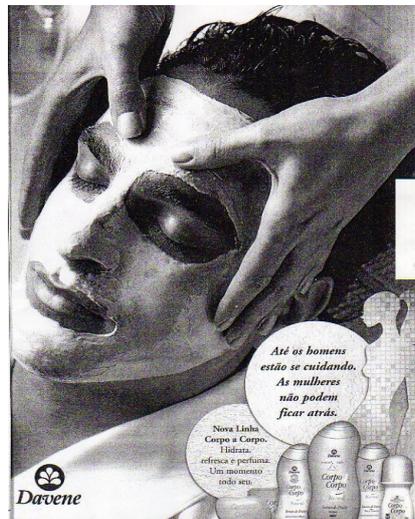
A Figura 5, do produto Liposyne, da marca Vichy, é impactante porque mostra uma mulher se livrando de sua pele com sinais de celulite – como se esta fosse uma peça de roupa inadequada que pudesse ser retirada – ao revelar por baixo uma pele lisa e livre de quaisquer imperfeições. O texto da propaganda, que é do ano de 2004, insinua que a celulite é algo muito profundo, de difícil remoção, pois utiliza a palavra “incrustada” para qualificar o grau de celulite e afirma que o produto é

“desinfiltrante”, dando a entender que este possui uma ação intensiva: “Liposyne, Gel-Creme Lipo-Modelador Desinfiltrante. Combate a celulite incrustada. Em 1 mês.”

Um vocabulário que se aproxima de uma linguagem científica é utilizado para comprovar a eficácia do produto. O anúncio garante que sua ação é clinicamente comprovada e que pode ser observada em apenas um mês, mostrando que testes foram feitos sob “controle dermatológico”. Trata-se de atribuir credibilidade ao produto e à marca que o fabrica, mostrando que a eficácia do tratamento proposto é mais do que cosmética, é médica, já que há uma referência à medicina dermatológica.

Diferenças de gênero, no que se referem às comparações e distinções entre papéis sociais masculinos e femininos, também são constantemente evocadas pelas propagandas de produtos de beleza para marcar os comportamentos de homens e de mulheres em torno de diversas questões, como a preocupação com a aparência física.

FIGURA 6:



A imagem da Figura 6, anúncio de 2006 da marca Davene, à primeira vista parece subverter as diferenças de gênero ao mostrar um homem sendo submetido a um tratamento cosmético no rosto. Mas o texto do anúncio é claro ao reificar os lugares de gênero pré-estabelecidos: “Até os homens estão se cuidando. As mulheres não podem ficar atrás. Nova linha Corpo a Corpo.”

Se atualmente os homens estão cuidando da aparência, as mulheres devem se empenhar mais ainda no cuidado com seus corpos: dado que os papéis femininos são frequentemente associados à beleza e à vaidade, e os papéis masculinos não, as distinções de gênero devem ser mantidas de modo que se assegure as posições tradicionais. O produto anunciado é colocado como um cosmético feminino, no intuito de mostrar às consumidoras que elas devem cuidar de sua aparência ainda mais, tendo em vista um contexto no qual os cuidados com o corpo estão sendo difundidos até mesmo entre os homens.

Ao mostrar uma identidade masculina mais divergente, associada à vaidade, a propaganda da marca Davene não deixou de reproduzir um modelo de “feminilidade” estereotipado, pois, antes de inovar, apenas rearranjou uma velha concepção: a de que a beleza está relacionada ao feminino. Estratégias publicitárias desse tipo pretendem mais chamar a atenção do que contestar paradigmas sociais:

[...] na maioria das vezes, as mudanças de personagens e cenários não significam mudanças de conceitos [...] [as peças publicitárias] insistem em chamar os consumidores à identificação com lugares sociais (pré) fixados, reificando noções de gênero, sexualidade e desejo que, em sintonia, estabelecem uma correspondência direta com corpos sexuados (BELELI, 2007, p. 213).

Dove e a Campanha pela Real Beleza

A marca de cosméticos Dove, da companhia multinacional Unilever, surgiu na década de 1950, nos Estados Unidos, quando lançou seu primeiro produto, o sabonete em barra Dove – um produto que, segundo a marca, era diferente de todos os outros sabonetes porque além de promover a limpeza da pele também proporcionava sua hidratação. O *slogan* da propaganda do sabonete, “¼ de creme hidratante”, conhecido até os dias de hoje, foi uma criação do publicitário David Ogilvy, fundador da agência que leva seu sobrenome.

No início da década de 1990, a Dove chegou ao Brasil. Em 2002, seu sabonete deixou de ser importado, pois a companhia Unilever instalou uma fábrica especial no estado de São Paulo para produzi-lo em território nacional. É também por volta dos anos de 2000 que a marca amplia sua linha de produtos, com o objetivo de se tornar uma marca “completa” de beleza, lançando no mercado diversas linhas de tratamento para cabelos, desodorantes, loções hidratantes e sabonetes líquidos.

Se até esse momento a marca Dove era reconhecida em função de seu sabonete em barra, agora era preciso mudar a imagem da marca, levando ao conhecimento das consumidoras as novas categorias de produtos lançados: justamente nesse período de expansão da marca surge o conceito da Real Beleza. A Dove patrocina uma pesquisa mundial que questionava mulheres de diversos países sobre como elas se sentiam em relação aos seus corpos e aos padrões de beleza que deveriam atingir. A grande maioria das entrevistadas afirmou não estar satisfeita com sua aparência física e se sentir incomodada com a pressão para alcançar um corpo “perfeito”, aprovando a ideia de substituir as tradicionais modelos por mulheres “comuns” nas propagandas. Com base nesse resultado, a marca desenvolve a Campanha pela Real Beleza, campanha que procurou mostrar corpos femininos fora dos padrões estéticos vigentes.

De acordo com a publicitária Daniela Glicenstajn, diretora da conta da marca na agência de publicidade Ogilvy, de São Paulo, a Dove *sempre* falou das mulheres “reais” em suas propagandas porque desde seu início mostrava em suas peças publicitárias consumidoras “comuns” falando sobre a eficácia de seus produtos, dando testemunhos.

FIGURA 7:



Nessa altura da minha vida, sentir que eu tenho pele de criança é demais. Foi o que a Mariângela disse depois que usou Dove. A diferença que ela sentiu é que Dove não resseca a pele como um sabonete comum porque contém $\frac{1}{4}$ de creme hidratante e substâncias neutras de limpeza. A pele fica hidratada, limpa e macia. Dove está fazendo tão bem à Mariângela que ultimamente ela sorri feito criança.

Este anúncio foi uma das primeiras propagandas da marca a ser veiculada no Brasil, no ano de 1992. O produto, apresentado por meio do testemunho de uma consumidora, é o sabonete em barra da marca, muito conhecido pelo *slogan* “contém $\frac{1}{4}$ de creme hidratante”. A promessa do sabonete é a de hidratar a pele, em oposição aos sabonetes “comuns”, que costumam ressecá-la: o sabonete Dove seria aquele que deixa a pele com um aspecto aveludado, como se fosse uma pele infantil, enquanto que os sabonetes das outras marcas provocam o efeito oposto, de ressecamento, de aparência mais envelhecida. Peças publicitárias mais recentes da marca ainda evocam essa promessa de hidratação, o que mostra que, ao longo do tempo, ela se tornou parte da identidade da marca, ou ao menos parte da identidade de alguns de seus produtos.

Segundo Glicenstajn, a Campanha seria uma *evolução* da comunicação com testemunhos, que desde o início procurou mostrar mulheres “comuns”. O conceito de Real Beleza propõe um enfoque sobre os cuidados com o corpo, incentivando as mulheres a valorizarem a beleza de seus corpos, não importando se estes correspondam ou não aos padrões estéticos atuais: cuidar do corpo é cuidar de si mesma, é um dever de *todas* as mulheres.

A própria publicitária explica:

[...] como fazer o ponto pra mulher, pra que ela entenda que a marca acredita que a mulher pode se cuidar, através dos produtos, e se sentir bem com ela mesma. E que mais tipos de beleza são tão bonitos, ou mais às vezes, do que só o estereótipo que a mídia própria estabelece⁶.

Assim, a condição essencial para as mulheres se sentirem belas é que elas cuidem de seus corpos por meio dos produtos embelezadores da marca, sem ter uma preocupação em se aproximar dos ideais de magreza e de juventude. É curioso que a mídia seja apontada como criadora desses ideais: antes de criar, a mídia

⁶ O depoimento da publicitária Daniela Glicenstajn é um trecho da entrevista que realizei com ela na agência Ogilvy, no dia 17 de junho de 2010.

reforça e reelabora valores sociais, e a publicidade é uma das mídias mais poderosas nesse sentido, já que tem a capacidade de promover modelos de identidade para os(as) consumidores(as).

A marca Dove não foi a primeira empresa a utilizar mulheres “comuns” em seus anúncios publicitários, fato comentado e explicado pela profissional da Ogilvy. Ao falar sobre a Natura, Glicenstajn estabeleceu uma diferença entre esta e a Dove, argumentando que, enquanto a Dove procurou mostrar mulheres diferentes em relação aos estereótipos de beleza, a Natura exibiu mulheres que eram muito próximas aos padrões, que eram quase modelos, não mostrando a mesma diversidade que a Dove.

De fato, a Dove, durante parte do período analisado, enfocou a materialidade e a diversidade dos corpos femininos, sendo a única marca a promover anúncios desse tipo, destacando-se perante outras marcas que foram também analisadas, como a L'oreal e a Nivea, por exemplo. Tais marcas foram apontadas por Glicenstajn como empresas que promovem os estereótipos de beleza: enquanto a Nivea costuma exibir mulheres magras e brancas, nas palavras da publicitária, “quase alemãs” – como a modelo brasileira Gisele Bündchen – a L'oreal coloca em suas propagandas cabelos “surreais”, transformados por programas de computador.

Os anúncios da Campanha pela Real Beleza do período estudado apresentaram diversos enfoques: alguns mostravam as verdadeiras “curvas” femininas, convidavam as mulheres a exibirem seus corpos na praia sem se envergonharem destes, questionavam as normas de beleza pedindo a opinião das consumidoras e colocavam depoimentos de mulheres que se sentiam bem consigo mesmas, ainda que não possuíssem corpos “perfeitos”.

As “curvas” dos corpos femininos foram um grande foco da Campanha pela Real Beleza durante o ano de 2005. Uma série de anúncios sobre os produtos Dove Firming, uma linha de sabonetes e loções hidratantes que prometia “firmar” a pele, explorou esse tema exaustivamente, promovendo inclusive um concurso cultural denominado “Minhas Curvas Minha História”, que explorou a conhecida estratégia da marca de colocar depoimentos de consumidoras.

A Figura 8, que apresenta esse concurso cultural, coloca o depoimento de uma mulher contando sobre como ela se sente em relação às “curvas” de seu corpo:

“Teve uma época em que eu fui bem mais magra. E quando eu perdi minhas curvas, perdi minha identidade. O que me identifica é a Camila que tem o bumbum grande e as coxas grossas. É assim que eu me sinto bem. Camila”.

FIGURA 8:



Junto a esse depoimento aparece a moça, vestindo um traje de duas peças, exibindo seu corpo de um modo que chama a atenção das consumidoras para o fato de que ela não se encaixa no padrão de magreza normalmente encontrado nas peças publicitárias. O depoimento mostra a noção de que os corpos femininos são posses, de que são importantes atributos das mulheres. Camila associa suas “curvas” à sua identidade, como se sua personalidade fosse materializada pelas formas de seu corpo: se ela perde suas “curvas”, perde sua identidade. É como se a individualidade das mulheres estivesse colada aos seus corpos, como se estes fossem os marcadores ou os lugares das identidades femininas.

Outro anúncio que também trata das “curvas” femininas mostra um grupo de mulheres, incluindo a moça do depoimento, num momento de aparente descontração para divulgar a linha de produtos Dove Firming, uma linha que se diz “Testada em curvas de verdade”. Tal expressão insinua que outras marcas de beleza apresentam seus produtos nos corpos de modelos “perfeitas”, muitas vezes

extremamente magras, consideradas como mulheres “sem curvas”. A Dove, em oposição a essas marcas, apresentaria seus produtos de maneira mais “realista”, dado que exhibe mulheres com corpos “normais”, que possuem “curvas de verdade”.

FIGURA 9:



A Figura 9 diz: “Ao contrário das outras modelos desta revista, nós estamos aqui para mostrar curvas reais.”, reforçando o contraste entre a proposta de Dove e a proposta de outras marcas. As mulheres desse anúncio, todas jovens e de pele clara, aparecem sorrindo, umas próximas as outras, o que sugere um momento de descontração e de amizade. Os trajes de duas peças evidenciam os corpos considerados “fora” dos padrões de beleza vigentes, não tão magros quanto os corpos normalmente exibidos em outras peças publicitárias.

O modo como seus corpos estão posicionados sugere espontaneidade: não se vê poses frontais “ensaiadas” nesse anúncio, o que transmite a sensação de que as mulheres retratadas estavam em movimento na hora em que a imagem foi feita. Ao contrário das peças publicitárias que tradicionalmente exibem os corpos femininos de forma aberta, enfocando diretamente fragmentos dos corpos das modelos (como barriga, coxas e nádegas), o anúncio da Dove não exhibe as minúcias dos

corpos femininos: os corpos das mulheres não aparecem de forma fragmentada, já que nenhuma parte específica é evidenciada.

Nos anos de 2005 e 2006, a Dove promoveu campanhas específicas de verão, clicando mulheres “comuns” na praia, em trajes de banho, incentivando-as a exibirem seus corpos sem se preocupar com os estereótipos de beleza: em 2005, o lema da campanha foi “O Sol nasceu pra todas”, enquanto em 2006 foi “Verão sem vergonha”.

FIGURA 10:



A Figura 10, da série “Verão sem vergonha”, coloca um grupo de mulheres em uma situação semelhante a dos anúncios da linha Dove Firming: novamente, as mulheres aparecem em um momento de aparente descontração e espontaneidade, com seus corpos em movimento, sem um enfoque específico sobre fragmentos corporais. O texto diz: “Acabe com a Tensão Pré-Verão. Este é o ano do Verão Sem Vergonha.”, convidando as consumidoras a exibirem seus corpos na praia sem constrangimentos.

É importante frisar que, embora alguns anúncios procurem transmitir a ideia de espontaneidade em relação à exibição dos corpos femininos, nenhuma peça publicitária é elaborada de forma espontânea: toda a produção de uma campanha é planejada e pensada detalhadamente, com o objetivo de construir uma determinada imagem que a marca quer passar. Mesmo uma imagem que parece ter sido fruto de um momento descontraído é uma complexa elaboração por parte dos

idealizadores do anúncio: as imagens da Dove, que procuram passar as sensações de libertação e desinibição, muito provavelmente foram imagens cuidadosamente elaboradas, da mesma maneira que em quaisquer outros anúncios publicitários.

FIGURA 11:



Já a Figura 11, da série “O Sol nasceu pra todas”, mostra quase todas as mulheres em poses frontais, exibindo seus torsos. As moças, de novo, usam trajés pequenos, que expõem boa parte de seus corpos, exceto pela primeira moça à direita: visivelmente a mais “gordinha”, tem seu corpo quase todo coberto por uma regata preta, que só expõe seu colo e braços. O contraste aqui é evidente, dado que as outras mulheres da foto, todas magras, mostram também o abdômen ou as costas, exibindo seus corpos de forma mais aberta.

Ambos os anúncios de verão, porém, mostram uma única mulher negra em meio às outras, todas de pele clara – ao contrário dos anúncios sobre as “curvas” femininas, que só retratam mulheres brancas. As mulheres de pele escura aparecem como sujeitos marcados apenas por sua “cor”, pois são suas identidades raciais que ganham destaque. É notável que essas duas mulheres negras se encaixem no padrão de magreza, ao passo que as mulheres brancas desses anúncios exibem silhuetas e marcas corporais que as diferenciam entre si.

As mulheres brancas não estão marcadas racialmente, pois são identificadas por meio de outras distinções, enquanto as mulheres negras se destacam apenas por serem “negras” ⁷, indicando que “as peles escuras oferecem uma distinção forte o suficiente para criar uma identificação no consumidor, não necessitando de outras marcações” (BELELI, 2005, p. 114). É como se a pele escura já fosse um diferenciador suficiente para categorizar as mulheres negras e justificar sua presença no anúncio: se as mulheres brancas são mulheres diferentes entre si, as mulheres negras são unicamente mulheres “negras”.

A Campanha pela Real Beleza também abordou o envelhecimento feminino, ainda que tenha exibido na maioria de seus anúncios somente mulheres jovens. Tal abordagem se mostrou diferente das interpretações tradicionais que associam pessoas idosas à dependência, infelicidade e insegurança (DEBERT, 2003), pois a marca se utilizou da imagem de mulheres de aparência envelhecida de maneira mais positiva, como se nota na Figura 12, um anúncio do ano de 2004:

FIGURA 12:



Imagens como essa, que mostram a felicidade de uma mulher de idade avançada raramente ilustram a publicidade mais comum dos produtos de beleza. Dizendo “Dove acha que vitalidade não tem idade. E você?”, a marca não tratou o envelhecimento das mulheres na ótica do “combate às rugas”, como nas peças publicitárias que anunciam produtos “anti-idade”. Em vez de ressaltar o suposto

⁷ A expressão está entre aspas para indicar o sentido de categoria.

“problema” estético do envelhecimento feminino, a marca procurou positivar o significado deste, relacionando-o à alegria e à vontade de viver, mostrando que uma mulher idosa também pode protagonizar um anúncio de um produto de beleza.

As propagandas da Dove referentes aos anos de 2007 e 2008 promovem uma mudança no tom da Campanha pela Real Beleza: os anúncios deixam de mostrar a “diversidade” dos corpos femininos para focar os produtos da marca, em especial as linhas para cabelos que são lançadas nestes anos. A referência à Campanha passa a ser um mero detalhe, pois um dos poucos elementos do anúncio que faz referência à esta é seu endereço eletrônico, colocado em algum canto da página.

FIGURA 13:



A Figura 13, anúncio do ano de 2008, exhibe uma mulher movimentando seus cabelos diante de um espelho, apreciando os resultados dos novos produtos para cabelos da Dove:

Adeus cabelo danificado, bom dia cabelo lindo. Chegou a nova linha de shampoo, condicionador, máscara e creme para pentear Dove Brilho Therapy. Sua fórmula exclusiva com *Sérum Reparador* garante 2X mais brilho através da reparação e proteção dos cabelos, fio por fio.

Essa propaganda se preocupa em destacar o efeito dos produtos de uma linha que promete mais brilho aos cabelos: a mulher retratada no anúncio possui um cabelo magicamente "perfeito", extremamente brilhante e uniforme, com uma aparência que não é muito diferente da dos cabelos que encontramos em anúncios de outras marcas.

O nome da linha, que utiliza um termo em inglês – *therapy* – procura passar uma imagem de sofisticação e uma garantia de resultado intenso. Ao se referir à fórmula do produto, supostamente exclusiva, com um ingrediente especial, o "sérum reparador", a marca Dove tenta convencer as consumidoras de que seus produtos são únicos e especiais.

O foco nos produtos corrobora a lógica publicitária de que é preciso estabelecer a imagem da marca, expor seu ponto de vista de modo a consolidá-la, para depois falar sobre os produtos: se no começo da Campanha a Dove procurou se identificar com o conceito de "Real Beleza", após alguns anos a marca passou a não explicitar mais esse conceito, deslocando a atenção para as novas linhas de produtos. A publicitária Daniela Glicenstajn endossa essa posição:

[...] hoje a gente é muito mais funcional nas comunicações, apesar da execução se manter fiel ao posicionamento da marca, que é esse. Beleza vem do cuidado que te traz alegria. E é sobre mulher e ela se sentir bem, só que eu preciso falar de produto, eu não tô mais levantando minha bandeira de ponto de vista de marca só... o meu ponto de vista de marca, ele permeia todas as minhas execuções. Mas hoje eu falo de produto [...] ⁸.

Conclusões

A Campanha pela Real Beleza, da marca Dove, procurou se distanciar da publicidade que glorifica os corpos femininos "perfeitos" ao propor que diversas formas e tamanhos corporais também são bonitos. A Campanha apontou a mídia e a publicidade em geral como grandes divulgadoras dos estereótipos de beleza que pregam a magreza e a juventude, colocando a marca em oposição às outras empresas de cosméticos – aquelas que colocam apenas modelos "perfeitas" em seus anúncios. Dessa forma, a Dove começou a mostrar mulheres "comuns" em suas comunicações, corpos femininos que, a princípio, seriam corpos diferentes dos padrões estéticos vigentes.

⁸ Novamente, este depoimento é um trecho da entrevista realizada no dia 17 de junho de 2010.

Essa proposta, longe de transformar o modo geral de como se faz publicidade para o público feminino, procurou estabelecer uma identidade para a Dove dentro do mercado de produtos de beleza, posicionando-a ante as outras marcas semelhantes. Para consolidar sua imagem, a marca chamou a atenção das consumidoras para um novo conceito, o conceito de “Real Beleza”, que reforçou a personalidade da marca como uma empresa cuidadosa com a autoestima das mulheres.

Os corpos das mulheres “reais” foram abordados pela Campanha como atributos essenciais de feminilidade, como marcadores da individualidade de cada mulher, remetendo à ideia de que as “mulheres-indivíduos” são representadas por seus corpos: os modelos de identidades femininas promovidos pela marca apareceram colados aos corpos de diferentes mulheres.

Os anúncios da Campanha, que pretendiam se opor aos padrões estéticos vigentes, não procuraram desconstruir a arraigada associação entre corpos femininos e beleza. A intenção da marca não era a de dizer que a beleza não importa, mas, ao contrário, era a de enfatizar que as mulheres devem cuidar de seus corpos, independentemente da forma e do tamanho que estes venham a ter. Assim, ainda que as consumidoras não sejam magras, jovens, com pele clara e cabelos lisos, elas devem cuidar da aparência por meio do consumo dos produtos da marca, pois isso significa se sentir bem consigo mesma e a vontade com o próprio corpo.

Se as normas de beleza não são colocadas como imperativos para a marca Dove, os cuidados com a aparência o são: o foco é a materialidade dos corpos marcados como femininos. A beleza feminina é colocada como sinônimo do cuidado de si, da construção do corpo e da autoestima, já que os anúncios de Dove, como quaisquer outros, também ensinam métodos de cuidados com o corpo. Algumas das peças publicitárias da Campanha de fato exibiram mulheres diferentes das modelos jovens e magérrimas frequentemente encontradas nos anúncios de produtos de beleza: quando comparada a outras marcas que também anunciaram no mesmo período, a Campanha pela Real Beleza se afastou de alguns lugares-comuns, colocando em seus anúncios mulheres que não se encaixavam no padrão de magreza e mulheres de idade mais avançada, que não correspondiam ao

ideal de juventude. A exibição desses corpos foi pensada e construída, uma vez que uma campanha publicitária costuma ser cuidadosamente elaborada e produzida por seus idealizadores.

A maioria das mulheres que apareceram nos anúncios da Campanha foram, sem dúvidas, mulheres jovens e de pele clara, o que não parece ser diferente em relação à publicidade mais comum. Mulheres mais velhas e de pele mais escura foram mostradas poucas vezes, ao passo que mulheres percebidas como “orientais”, por exemplo, não apareceram em nenhum dos anúncios reunidos. Algumas das mulheres negras que ilustraram os anúncios da marca tiveram suas identidades e seus corpos marcados pela “cor”, enquanto as mulheres de mais idade foram apresentadas de uma maneira mais positiva, que raramente é encontrada na publicidade dos produtos de beleza.

O aspecto mágico da publicidade, que apresenta produtos milagrosos que dizem proporcionar grandes transformações também não está ausente na Campanha pela Real Beleza. Embora a Campanha alegue mostrar corpos “de verdade”, os produtos que ela anuncia são apresentados como produtos especiais e exclusivos, que prometem resultados incríveis: as peças que divulgam os produtos para cabelos da marca, por exemplo, não diferem muito da publicidade mais tradicional, pois mostram cabelos artificialmente “perfeitos”.

A Campanha pela Real Beleza apresentou algumas mudanças durante o período estudado. Se nos primeiros anos seus anúncios destacaram a materialidade dos corpos femininos, nos anos de 2007 e 2008 ela se focou na divulgação das novas linhas de produtos, como se os corpos tivessem desaparecido de cena. A sensação que fica ao olhar para essa mudança é que, a partir do momento em que a marca conseguiu consolidar sua identidade, sua imagem no mercado, ela partiu para outros enfoques, se preocupando então em falar mais sobre seus produtos: é a lógica do saber publicitário que guia essa mudança. Tal lógica prega que as empresas precisam estabelecer sua “imagem de marca”, criando uma diferenciação em relação às outras, posicionando-se dentro do mercado, construindo sua identidade e os “tipos” de consumidores aos quais se destina.

Se a Campanha pela “Real Beleza” exibiu de fato corpos femininos “comuns” em alguns momentos, ela os exibiu de forma pensada e planejada, reforçando a ideia

de que os corpos das mulheres são os lugares da beleza e da individualidade, colando esses corpos às identidades femininas. E, ao fazer isso, a marca Dove procurou estabelecer e consolidar sua imagem no mercado, não fugindo da lógica publicitária que impera no meio: é preciso prometer resultados e transformações, é preciso falar dos produtos e criar uma personalidade para estes, e é imprescindível se posicionar ante as outras marcas concorrentes.

Referências

- ALMEIDA, H. B. (2002). "Melodrama comercial: reflexões sobre a feminilização da telenovela". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 19.
- _____. (2007). "Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela". *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 15, n. 1.
- BELELI, I. (2005). *Marcas da diferença na propaganda brasileira*. 176 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – IFCH, UNICAMP, Campinas.
- _____. (2007). "Corpo e identidade na propaganda". *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 15, n. 1.
- BORDO, S. (1993). *Unbearable Weight – Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, University of California Press.
- BOURDIEU, P. (2008). *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, EDUSP; Porto Alegre, Zouk.
- BUTLER, J. (2003). *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- DEBERT, G. (2003). "O velho na propaganda". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21.
- FEATHERSTONE, M. (1995). *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo, Studio Nobel.
- FOUCAULT, M. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo, Edições Graal.
- GOLDENBERG, M.; RAMOS, M. S. (2002). "A civilização das formas: o corpo como valor". In: GOLDENBERG, M. (org.). *Nu & Vestido*. Rio de Janeiro, Editora Record.
- LAURETIS, T. (1994). "A tecnologia do gênero". In: HOLLANDA, H. B. *Tendências e impasses – o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro, Rocco.
- LIPOVETSKY, G. (1997). *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ROCHA, E. (2001). "A mulher, o corpo e o silêncio: a identidade feminina nos anúncios publicitários". *ALCEU*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3.

_____. (2010). *Magia e capitalismo: um estudo antropológico da publicidade*. São Paulo, Brasiliense.

WILLIAMSON, J. (1978). *Decoding Advertisements – Ideology and Meaning in Advertising*. London, Marion Boyars.

Recebido em março/2011

Aprovado em junho/2011

Um panorama sobre o sistema partidário brasileiro pós-redemocratização¹

Andreza Davidian*

Resumo: A consolidação do sistema partidário brasileiro ocupa o centro do debate em nossa literatura política. O tema é de importância para a reflexão sobre qualquer sistema político competitivo. Todavia, as duas rupturas sofridas com os regimes autoritários agravaram as preocupações quanto ao fortalecimento de nossos partidos políticos. Isso conferiu um tom bastante pessimista, tanto às análises quanto aos prognósticos relativos à consolidação da democracia brasileira, no sentido de haver certa descrença quanto à capacidade desses organismos em desempenhar seu papel enquanto agentes representativos, vinculando os cidadãos à arena de governo. No geral, são duas as perspectivas que se confrontam sobre o tema, as quais serão abordadas aqui, a saber: aquela preocupada com os partidos pela ótica de sua função representativa e em relação com a sociedade, e aquela voltada aos partidos enquanto agentes governativos e enquanto atores estratégicos. Esse debate, conforme será mostrado, não é específico ao Brasil e nos remete a uma literatura internacional. O objetivo deste trabalho é realizar um panorama geral a respeito da literatura, e com isso organizar as questões – bastante atuais – que vêm sendo colocadas. O debate é amplo e polêmico, na medida em que engloba questões de ordem histórica, estrutural, institucional e cultural. Esclarecer o âmbito de cada uma delas é relevante para contornar os problemas que estão colocados. Pretende-se aqui explorar essas perspectivas em diálogo, e com isso contribuir para o avanço do debate, que vem extrapolando o âmbito da academia – como vem sendo demonstrado pelas discussões a respeito da reforma política.

Palavras-chave: partidos políticos, sistema partidário brasileiro, teorias de organização partidária.

Introdução

Em um dos trabalhos seminais sobre o sistema eleitoral-partidário brasileiro, Antonio Lavareda destaca a associação entre a estabilidade dos sistemas políticos e as características das competições partidárias que neles têm lugar (LAVAREDA, 1991). Ponto esse que, ainda segundo o autor, constituía-se como um dos poucos acerca dos quais haveria consenso no debate da ciência política. Nesse momento, a reflexão fundamental que se colocava – e que extrapolava o âmbito da

¹ Este trabalho é fruto de minha pesquisa de Iniciação Científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

* Graduada em Ciências Sociais – USP.

academia – dizia respeito ao futuro do recém instaurado regime democrático brasileiro.

Assim, o sistema partidário brasileiro ocupou o centro do debate na literatura política. As duas rupturas sofridas com os regimes autoritários agravaram as preocupações quanto à consolidação dessa instituição. Duas décadas depois e, embora a experiência seja ainda relativamente recente, as questões que permanecem dizem respeito menos à estabilidade do sistema político do que à qualidade do regime representativo produzido pelas instituições políticas do país, em especial os partidos políticos, aos quais se atribui essa função.

Um tom bastante pessimista sempre permeou tanto as análises quanto os prognósticos relativos à consolidação da democracia brasileira, no sentido de haver certa descrença quanto à capacidade desses organismos em desempenhar seu papel de vincular os cidadãos às arenas públicas da tomada de decisões. Esse pessimismo foi identificado há décadas atrás por Maria do Carmo Campello de Souza (1990), num diagnóstico que embora se remeta a um tempo passado soa em certa medida atual. A autora destaca a presença de um forte sentimento antipartidário, historicamente difundido na sociedade brasileira – sobretudo na elite – que acusa os partidos de serem os próprios responsáveis pela descrença nas instituições democráticas, “fornecendo o quadro de referência dentro do qual intelectuais, jornalistas e mesmos políticos avaliam o fenômeno partidário” (SOUZA, 1990, p. 83).

De lá para cá, a literatura continuou sendo permeada por essa visão negativa quanto ao potencial dos partidos políticos brasileiros em se conformarem como organizações vigorosas e consistentes do ponto de vista político-ideológico. As razões apontadas para isso são diversas, passam por questões históricas, estruturais, culturais e institucionais, sobretudo. A despeito de um sistema político competitivo vir sendo garantido por meio do procedimento eleitoral, o que é central para a manutenção do regime democrático, os partidos “fisiologistas” brasileiros aparecem para os analistas, de dentro e de fora do meio acadêmico, como os antípodas do que seria um modelo ideal de organização partidária.

O debate brasileiro às voltas com o pessimismo

Grosso modo, o debate brasileiro pioneiro que tratou da estruturação e consolidação das nossas instituições políticas frequentemente trouxe diagnósticos sobre o modo como o arranjo institucional brasileiro levaria à fragmentação e à baixa institucionalização do quadro partidário e, como consequência, à crise de governabilidade. Não somente pelo aspecto institucional, como também pelo aspecto do *ethos* da cultura política nacional, haveria uma inviabilidade congênita para o desenvolvimento pleno da democracia brasileira e, assim sendo, a nova ordem democrática estaria suscetível a outra ruptura. Bolívar Lamounier é um dos mais produtivos cientistas políticos brasileiros a manifestar preocupação nesse sentido, e, em obra relativamente recente, chega a falar de um “pirronismo de raízes culturais e históricas” (LAMOUNIER, 2005, p. 1) que refletiria, sobretudo, a descrença nos mecanismos de representação política, a saber, eleições, partidos e sistema legislativo.

Sobre o arranjo institucional, as mazelas de nosso sistema político geralmente são atribuídas a alguns elementos centrais. O primeiro deles é o sistema presidencialista e o problema subjacente da concorrência entre os Poderes Executivo e Legislativo. O segundo é o federalismo robusto, que colaboraria com a dispersão do poder pelo seu caráter centrífugo. O terceiro elemento institucional consiste no sistema partidário, sob efeito das regras do sistema eleitoral, que, por sua vez, há duas décadas vem sendo alvo de críticas e objeto de propostas de mudança nos debates da reforma política. O método proporcional empregado para traduzir votos em cadeiras no Congresso, a lista aberta e as coligações eleitorais são acusadas de contribuir para a fragmentação partidária e de produzir incentivos à formação de lideranças personalistas e à criação de lealdades extrapartidárias dos políticos para com clientelas específicas do eleitorado. A inconsistência político-ideológica dos parlamentares e a excessiva fragmentação comprometeriam o controle por parte do eleitorado sobre representantes irresponsáveis – *accountability* – e gerariam altos custos para a produção de governo (LAMOUNIER, 1994; MAINWARING, 1992 e 1999).

Quanto à questão da governabilidade, houve significativa contribuição no debate por Figueiredo e Limongi (1999), ao examinarem a estrutura do próprio processo decisório para confrontar as afirmações tradicionais sobre o conflito entre os poderes. O que se constata com isso é justamente o contrário do diagnóstico recorrente: verificam-se altos índices de disciplina partidária e um padrão altamente centralizado de organização dos trabalhos legislativos, além da preponderância legislativa do Executivo. Disso resulta que os parlamentares são induzidos a adotar estratégias cooperativas e que há alta capacidade governativa por meio da formação de coalizões.

Do ponto de vista do processo de produção de governo, o deslocamento do foco realizado por este trabalho para as próprias instituições parlamentares deu encaminhamento à discussão. A própria experiência da realidade superou os temores de que o sistema político estaria potencialmente sujeito a uma nova ruptura da ordem democrática ocasionada por crise de governabilidade. Há considerável segurança quanto à institucionalização da competição eleitoral como fonte legítima de constituição do governo. Sabemos também que a esfera legislativa e a esfera eleitoral possuem dinâmicas próprias, e por isso precisam ser tratadas com relativa distinção¹.

A consolidação do ponto de vista eleitoral

Se, de um lado, os partidos se mostraram organizações fundamentais na arena governativa, do outro, permanece a crítica quanto ao vigor desses organismos na arena eleitoral e quanto à qualidade de seu desempenho enquanto agentes representativos. De partida, os regimes autoritários enfrentados pelo país teriam esvaziado o espaço de atuação das instituições partidárias e assim representado um retrocesso para a institucionalização do sistema de partidos. A centralização política das ditaduras teria marcado a debilidade das organizações que viriam a se formar depois, levando à “inexistência de qualquer agremiação de real caráter societário, independente do Estado e definida sobre bases populares bem sedimentadas” (MENEGUELLO, 1989, p. 39). Somar-se-iam a isso os efeitos

¹ O que não equivale a dizer que ambas as esferas não tenham relação, mas sim que a dinâmica legislativa não é uma tradução mecânica da dinâmica eleitoral. Essa distinção não é delineada de forma satisfatória na literatura à qual nos referimos.

negativos do arranjo institucional já apontados. Os *catch all parties*, como são caracterizados pela literatura, são acusados por seu fisiologismo, sua fragilidade político-ideológica, bem como por sua fragilidade organizacional, produto das condições de sua gênese na também frágil democracia brasileira (LAMOUNIER, 1994; MAINWARING, 1992 e 1999). O clientelismo, por sua vez, aparece como uma estratégia dos partidos de controle sobre os recursos políticos, num sistema no qual haveria obstáculos para o desenvolvimento de sua capacidade efetiva de participação na formulação de políticas de grande alcance social (SOUZA, 1990).

Um dos elementos institucionais centrais presentes nessa crítica, conforme mencionamos anteriormente, seria a existência de um grande número de partidos no Brasil, ilustrando o nosso “patológico” multipartidarismo exacerbado. Ainda que na relação entre Executivo e Legislativo os efeitos da fragmentação apontados pela literatura não tenham se manifestado da forma que ela previa, no plano eleitoral isso ainda seria comprometedor do ponto de vista da inteligibilidade do sistema político. A presença de inúmeras agremiações, indistintas entre si aos olhos do eleitorado, agiria no sentido oposto de promover identificação entre representantes e representados, o que seria desejável para a existência de partidos orgânicos e enraizados na sociedade. Resultado disso, segundo o que a literatura deduz, é um eleitorado se comportando de maneira errática e produzindo escolhas inconsistentes.

Maria D’Alva Kinzo (2004) retoma a abordagem desses problemas formulando a seguinte questão: em que medida o contexto democrático pós-1985 teria contribuído para a consolidação dos partidos, do sistema partidário, e, em última instância, a democracia?

Partidos seriam agentes fundamentais no processo democrático representativo, que por meio do respaldo do voto popular conquistam posições de poder. Ao defini-los, a autora distingue dois papéis específicos para essas entidades, quais sejam: o desempenhado na arena eleitoral, na competição pelo apoio dos eleitores; e o desempenhado na arena decisória, atuando dentro do governo. Aqui de alguma forma a autora incorpora a distinção feita por Figueiredo e Limongi (1999), no sentido de entender que os partidos não são precisamente a mesma coisa nessas duas esferas. Mas difere deles ao passo que seu enfoque recai

sobre a atividade dessas entidades na arena eleitoral, onde “a cadeia de representação política se forma nas democracias representativas, uma cadeia que vincula os cidadãos às arenas públicas e de tomada de decisões” (KINZO, 2004, p. 25). Ou seja, Kinzo se atenta especialmente à questão da representação para discutir a democracia brasileira.

Num breve exame do panorama político do período, sob referência da proposição de Dahl acerca do conceito de poliarquia, a autora reafirma o processo de consolidação democrática do sistema político brasileiro. Tanto do ponto de vista da participação como do ponto de vista da contestação pública, os avanços registrados permitem relativa certeza quanto à estabilidade do funcionamento de um sistema democrático representativo. Indicativo disso, para ela, seria o fato das respostas às crises experimentadas no período (crises econômicas, sobretudo, e a crise de corrupção e *impeachment* do primeiro presidente) não terem mais ultrapassado os limites da ordem constitucional.

No entanto, conforme já indicamos, isso não bastaria para responder a questão quanto à qualidade da atividade desempenhada pelos partidos do ponto de vista de sua relação com a sociedade. Segundo Kinzo (2004), restaria responder o quanto os partidos têm realizados de dois princípios tradicionalmente associados ao governo democrático, a saber, representatividade e responsividade. Nesse sentido, estruturar a disputa eleitoral, oferecendo opções ao eleitorado que sejam distintas entre si, e assim propiciar a construção de identidades políticas, seria uma das tarefas dos partidos políticos.

Sobre esse aspecto, a autora retoma a crítica aos elementos institucionais citados anteriormente relativos às regras do sistema eleitoral, em especial as proporcionais, pelo não incentivo à inteligibilidade do processo eleitoral e pelo distanciamento que produzem entre eleitores e representantes. A altíssima fragmentação do Congresso² e a indistinção dos partidos políticos, refletida nas migrações partidárias e alianças eleitorais, são tomadas como evidência de que os partidos não estariam realizando os dois princípios referidos. Resultado disso seria os altos índices de volatilidade eleitoral, mostrando a inexistência de padrões

² Vale notar que, tanto Kinzo (2004) como os demais expoentes da literatura supracitada se referenciam, principalmente, nas eleições para os cargos legislativos. Isso será questionado por outra literatura mais adiante.

definidos e consistentes de apoio partidário. Logo, segundo a lógica da autora, o sistema partidário estaria longe de uma consolidação.

Limongi e Cortez (2010) lançam uma nova luz a esse debate ao privilegiarem as eleições majoritárias para os cargos executivos em detrimento das legislativas na análise do sistema partidário como um todo do ponto de vista de sua consolidação nacional. Com isso, se distinguem da literatura tratada até então, cujo foco vinha sendo justamente o inverso. Os autores irão olhar então para a trajetória das eleições para presidente e para os governos estaduais. Uma análise mais detida encontra-se no referido trabalho, cabe aqui somente retomar algumas das evidências levantadas de forma bastante resumida para mostrar a base das conclusões às quais chegam os autores.

Quanto às eleições presidenciais, é bastante claro que as disputas se mostram estruturadas já após a inauguração em 1989, quando acontece a primeira eleição direta e quando todos os partidos concorrem com seus melhores nomes. O quadro se acentua principalmente quando observado que nenhuma terceira força tem conseguido se postular como uma alternativa consistente ao longo de todo o período analisado.

Eleições Presidenciais (1989-2010)				
	PT	PSDB	PT + PSDB	3º lugar
1989	17%	12%	29%	16% (PDT)
1994	27%	54%	81%	7% (PRONA)
1998	32%	53%	85%	11% (PPS)
2002	46%	23%	70%	18% (PSB)
2006	49%	42%	90%	7% (PSOL)
2010	47%	33%	80%	19% (PV)

Fonte: "As eleições de 2010 e o quadro partidário"
(Banco de dados eleitorais do CEM/CEBRAP).

Quanto às eleições para os executivos estaduais, embora tenham sido basicamente bipartidárias ao longo da série histórica, em um primeiro olhar o diagnóstico não é o mesmo, posto que mais forças para além do PT e do PSDB se mostram como competidoras de peso nos estados. Contudo, em um olhar mais atento, os autores apontam que há também um processo de simplificação nas

disputas pelos governos estaduais, sobretudo quando identificada a presença de dois blocos, quais sejam, PT-PSB e PSBD-DEM. Para além destes, desponta o PMDB como terceira maior força nas competições estaduais³.

Número de governadores eleitos por partido (1990-2010)						
ano/partido	PT	PSB	PMDB	PSDB	PFL/DEM	Outos
1990	0	0	7	1	8	11
1994	2	2	9	5	2	7
1998	3	2	6	7	6	3
2002	3	4	5	7	4	4
2006	5	3	7	6	1	5
2010	5	6	5	8	2	1

Fonte: "As eleições de 2010 e o quadro partidário"
(Banco de dados eleitorais do CEM/CEBRAP).

Assim, conforme pontuam os autores,

[...] a tão temida fragmentação de nosso quadro partidário está limitada ao Poder Legislativo. A tendência nas eleições para os cargos executivos, os mais importantes para os partidos e para os eleitores, corre na direção oposta. Nas eleições que decidem efetivamente a distribuição do poder político, há concentração e não fragmentação (LIMONGI; CORTEZ, 2010, p. 26).

*

A realidade parece então confrontar os diagnósticos de um sistema composto por uma miríade de partidos fracos com um cenário bastante diferente, se assumirmos a premissa dos autores quanto às eleições majoritárias estarem no centro do debate eleitoral. De fato, são duas as principais forças que vêm afirmando seu domínio sobre a política nacionalmente, recebendo mais votos e controlando mais governos.

No entanto, é também verdade que a escolha em enfatizar as disputas proporcionais não decorre simplesmente de uma aleatoriedade por parte da literatura precedente. Faz sentido supor que a escolha se explique mais por uma preocupação substantiva quanto à questão da representatividade, a despeito dessas disputas serem ou não as mais relevantes do ponto de vista do capital

³ A "sobrevivência" do PMDB é algo que certamente merece ser objeto de análise.

político. Quando Kinzo atenta para as funções que ele destaca para os partidos, ela se referencia em Sartori (1987), no sentido de analisar “se o funcionamento das instituições e dos mecanismos democrático-representativos tem assegurado que o corpo de representantes seja, de alguma maneira, um retrato da sociedade” (Kinzo, 2004, p. 28). Isso expressa o motivo da centralidade das eleições proporcionais em sua análise.

Aqui está subjacente um debate mais amplo que diz respeito à formação de preferências e à identificação partidária. A perspectiva sociológica foi um dos modelos teóricos que concorreu para explicar a produção de identidades políticas, buscando reconstruir o processo social que passa pelas percepções e atitudes dos indivíduos em relação aos partidos, finalmente produzindo efeito sobre a decisão eleitoral. Grosso modo, fatores sociológicos seriam determinantes na explicação do voto, e a relação entre situação de classe e comportamento eleitoral seria algo natural e esperado nas democracias ocidentais (ALFORD, 1967). Logo, os partidos seriam pensados segundo seu caráter societal.

Carreirão e Kinzo (2004) apontam que há um consenso quanto a existir uma tendência de instabilidade dos padrões de identificação na literatura internacional. No caso brasileiro, isso seria afetado sobremaneira pelos fatores históricos já mencionados: uma democracia sem longa experiência competitiva, partidos criados dentro do Estado e não sobre bases populares bem sedimentadas, além do agravante de que características institucionais supostamente promoveriam o enfraquecimento dos laços entre partidos e eleitores⁴ – para não mencionar os elementos da cultura política brasileira que são apontados. Mas se nossos partidos não são profundamente enraizados na sociedade, cabe problematizar também a importância da própria noção de identificação partidária – segundo a acepção da literatura – no processo da escolha eleitoral e, em última instância, o potencial explicativo da perspectiva sociológica para o caso brasileiro.

Limongi e Cortez (2010), tributários da perspectiva institucionalista, se voltam muito mais para o comportamento dos próprios partidos para tratar do

⁴ A noção de ideologia política enquanto “um conjunto estruturado e coerente de idéias, que encerra como dimensão saliente a de estar destinado a servir de guia para a ação política” (REIS, 2000, p. 281), não tendo sido verificada na manifestação do eleitorado brasileiro, foi responsável por engendrar conclusões quanto à inconsistência ideológica no comportamento, tanto por parte das elites políticas como por parte do eleitorado.

tema da consolidação. Segundo os autores, “a competição é vertebrada pela estratégia dos partidos. Estes agem antes dos eleitores, decidindo em suas convenções quais serão as alternativas à disposição dos eleitores” (p. 25). Eles apontam que mesmo PT e PSDB não são fortes o suficiente, do ponto de vista do enraizamento social e da sedimentação das preferências, para explicar o predomínio que têm exercido eleitoralmente. Dito de outra forma, não são as lealdades cristalizadas de um eleitorado altamente identificado que explicam sua permanência no tempo, mas sim suas estratégias de coordenação limitando a oferta de candidaturas. A questão é que os autores, ao observar as tendências a longo prazo, encontram a explicação para esse domínio no comportamento estratégico das elites mais do que no comportamento do eleitorado⁵.

Assim, mostrar que são poucos os partidos que realmente contam na política nacional responde ao ponto mais objetivo que estava colocado pela literatura que acusava a fragmentação, mas não necessariamente sana as questões que estavam embutidas na reflexão da literatura anterior. Preocupações de caráter normativo que dizem respeito, sobretudo, à qualidade da relação dos organismos partidários com a sociedade como um todo. Na conclusão do trabalho supracitado, Kinzo chega a questionar em que medida o fortalecimento dos partidos – no sentido de produzirem identificação e serem canais de representação de interesse da sociedade – seria realmente um fator fundamental na consolidação da democracia brasileira. A autora, parafraseando Schmitter, sugere que “por não mais desempenharem as mesmas funções das quais resultaram sua força no passado nas ‘velhas’ democracias, os partidos teriam perdido a centralidade a ponto de não constituírem mais um fator fundamental para a consolidação das novas democracias” (Kinzo, 2004, p. 36). As próprias expressões presentes nesse excerto nos sugerem a presença de um debate de fundo ainda anterior à experiência brasileira.

⁵ Przeworski e Sprague (1989) problematizam essa ideia ao mostrar que a literatura tradicional que tratou da formação das preferências estava prescindindo da agência dos partidos em moldar o comportamento do eleitorado. Os autores defendem a tese de que o comportamento eleitoral dos indivíduos é efeito das atividades de partidos políticos, e que a importância das clivagens seria uma consequência cumulativa de suas estratégias. Ou seja, caberia a estes desempenhar um papel ativo “[n]o processo de formação de imagens da sociedade, de forjar identidades coletivas, mobilizar comprometeros com visões específicas do futuro” (p. 121).

Reportando-se ao horizonte normativo do pessimismo: os partidos de massas de Duverger

A perspectiva que critica as agremiações partidárias brasileiras tem como pano de fundo um horizonte normativo europeu, identificado com o modelo organizativo de partido de massas descrito na obra de Maurice Duverger (1980), que se constituiu como o principal paradigma para tratar dos partidos políticos modernos. Partidos de massas seriam pensados pela perspectiva de sua relação com a sociedade civil, enquanto entidades societárias, fortemente presentes na vida de seus eleitores por meio de atividades políticas extraparlamentares e de tarefas de organização permanente, fora dos períodos eleitorais, produzindo um quadro de profundo enraizamento social e de identificação ideológica com os seus membros. Entidades desse tipo teriam tido um papel crucial na formação das democracias modernas de massas, por desempenharem o papel de mobilizar amplos segmentos do eleitorado e integrá-los à política por intermédio do desenvolvimento de uma estrutura organizativa complexa.

Nesse modelo, as formas de organização e as classes sociais que as respaldam estão associadas. Segundo Duverger (1980), diferenças estruturais associadas às origens dos partidos imprimiriam as características de sua organização, o que propiciaria diversidade aos partidos políticos existentes. Os partidos burgueses europeus, de um lado, repousariam sobre comitês pouco amplos, e teriam suas atividades voltadas para as eleições e para as composições parlamentares. Esses partidos, antes associados às “oligarquias censitárias” dominantes na política, sobreviveriam sob a forma de partidos conservadores e liberais, associados aos estratos médios e altos da sociedade. Não visariam enquadrar as grandes massas populares, mas sim agrupar personalidades – daí a designação *cadre parties* –, interessados em manter as elites sociais tradicionais no poder. Os partidos de massas emergentes, de outro lado, visariam a inclusão da massa dos novos eleitores na política. Seus comitês seriam mais amplos e mais abertos, onde a formação dos membros seria mais relevante do que atividade puramente eleitoral. Para o autor, “foi só o crescimento dos partidos e, especialmente, dos partidos operários que permitiu uma colaboração real e ativa

do povo inteiro nas instituições políticas” (p. 458)⁶. Esse modelo de organização seria, portanto, o mais apto a evoluir com o desenvolvimento da democracia. Essa superioridade seria tal que as elites políticas seriam impelidas e segui-la para sobreviverem.

A adoção desse referencial não é exclusividade da nossa literatura. Conseqüentemente, os diagnósticos negativos engendrados pelo contraste de um modelo normativo com a forma que os partidos se mostram na realidade também não são específicos ao Brasil. Peter Mair mostra que a crise dos partidos vem sendo consenso entre os analistas das democracias estabelecidas, e organiza o debate a esse respeito no artigo “Political Parties and Democracy: What sort of future?”(2003). O autor diagnostica que partidos políticos vêm sendo apontados como instituições arcaicas que tenderiam mais a dificultar do que sustentar o desenvolvimento da democracia.

Mair aponta que há um volume considerável de literatura que busca compreender o papel dos partidos tomando como paradigma a experiência dos partidos europeus de massas. Há nessa literatura uma expectativa que os partidos em geral desempenhem as funções associadas a esse modelo particular, independentemente de estarem inseridos em contextos históricos diversos no que diz respeito ao estágio de desenvolvimento democrático. No entanto, o autor diagnostica que mudanças na natureza dos regimes democráticos e na sociedade como um todo teriam incidido sobre o funcionamento dos próprios partidos. Como consequência, essas funções tradicionalmente previstas para os partidos teriam se alterado. Os partidos já não gozariam mais de uma presença significativa no seio da sociedade, e isso seria uma tendência quase universal. A época dos partidos de massas teria chegado ao fim nas democracias estabelecidas, e seria pouco provável que estes viessem a se desenvolver nas democracias recentes. Segundo Mair, a frustração desse referencial normativo em confronto com a realidade teria produzido uma descrença quanto à vitalidade dos partidos, e com isso desfavorecido e desencorajado a pesquisa empírica nos tempos recentes acerca das instituições partidárias .

⁶ Disso não se deve inferir que Duverger ingenuamente enxergava essas organizações como absolutamente democráticas. Existe hierarquia interna, centralização e subordinação à autoridade dos dirigentes. No entanto, trata-se de construir uma “uma classe dirigente saída do povo”.

A questão é que essas mudanças não teriam significado que os partidos não continuassem desempenhando um importante papel na gestão da democracia. O que essa literatura aponta é que as funções representativas dos partidos teriam sido gradualmente substituídas por funções governativas (MAIR, 1994; MAIR; BARTOLINI, 2001; MAIR, 2003). Tratar-se-ia então de entender que os partidos teriam passado por mudanças, e que novos desafios estariam colocados para essas instituições. Seria necessário compreender que

[...] the modern mass party was not only the historical product of the coincidence of specific processes of social mobilization, industrialization [...] suffrage expansion, and political organization, but was also typical of certain periods and moments [...] The modern mass party, in other words, was both a temporary and context-specific phenomenon (MAIR; BARTOLINI, 2001, p. 333).

Uma tendência universal de mudança: novas funções dos partidos

Cabe realizar uma breve síntese sobre o processo de mudança descrito por esses trabalhos com relação às funções tradicionalmente associadas aos partidos – segundo o autor há relativo acordo sobre quais são essas funções – para verificar a razão do modelo de partido de massas “importado” por nossa literatura ter sido considerado inadequado no próprio contexto no qual teve origem.

A primeira das funções destacadas para os partidos seria a integração e a mobilização dos cidadãos no regime político. Essa função teria sido essencial, sobretudo, no momento de incorporar as primeiras massas de cidadãos aos regimes políticos com a extensão do sufrágio. No entanto, por estar ligada a uma conjuntura histórica específica, essa função teria deixado de ser necessária ou mesmo possível nas democracias modernas. O número de membros e a densidade do ativismo partidário decaem. Ao crescimento do eleitorado nas democracias europeias não teria correspondido o crescimento do número de membros dos partidos (tanto em termos relativos como absolutos). As mudanças na própria composição social reduzem o tamanho da base dos partidos estabelecidos. Dentro das próprias organizações, isso estaria refletido na intensidade cada vez menor da militância partidária.

Uma segunda função seria a articulação dos interesses sociais e políticos apresentados pela sociedade em geral pelos partidos. A fragmentação de interesses

cada vez maior na sociedade, por sua vez, comprometeria a capacidade dos partidos de agregar demandas. Além disso, essa função não teria sido nunca exclusiva aos partidos políticos, tendo sido progressivamente desempenhadas por outros canais não partidários, como movimentos sociais e associações civis, que teriam passado inclusive a ser vistos como meios mais eficientes de ligar os cidadãos aos processos decisórios.

A terceira função diz respeito à formulação de políticas públicas. À medida que o processo político se complexifica e se burocratiza, e passa a demandar maior aprimoramento técnico, as classes políticas tendem a privilegiar o profissionalismo. A função passa cada vez mais a ser desempenhada por peritos, deslocando a formulação de políticas públicas – paradoxalmente – para um contexto despolitizado, à exceção daquelas marcadas por interesses políticos específicos. Quanto ao recrutamento de lideranças políticas e de funcionários públicos, a quarta função, as mudanças se dão no mesmo sentido. Os partidos estariam cada vez mais cruzando seus limites organizacionais para buscarem candidatos profissionais adequados.

Restaria então uma última função, quanto ao papel dos partidos na organização do parlamento e do governo. Esta, por sua vez, se constituiria como a mais importante que os partidos são chamados a desempenhar nas democracias contemporâneas. Tratar-se-ia, em resumo, das negociações para formar governo (coligações), da distribuição das pastas ministeriais e da barganha para se obter de apoio disciplinado no parlamento. Quanto a essa função, seria o único terreno no qual os partidos teriam se fortalecido.

Por meio dessas cinco funções é possível proceder a uma distinção analítica que as divide entre funções representativas – as três primeiras – e as demais funções procedimentais ou institucionais. Essa distinção seria não somente de caráter analítico, mas estaria associada a diferentes perspectivas sobre o papel dos partidos. A ênfase nas funções representativas sublinharia a singularidade dos partidos de massas europeus, pensando os partidos enquanto tal em sua relação com a sociedade civil. Mas por essa perspectiva o que se verifica é um movimento de enfraquecimento dos partidos e de erosão gradual das identidades partidárias, cada vez menos distintas entre si. A ideia de política enquanto tradução de

conflitos sociais teria se tornado cada vez menos relevante para o conjunto do sistema político. Com isso não se afirma o fim da ideologia, mas sim que os conflitos ideológicos não se expressariam da mesma forma desde o triunfo do capitalismo liberal.

Nesse mesmo sentido, os partidos se veriam cada vez mais impelidos a compartilhar dos mesmos programas e da mesma implementação, pois não haveria maiores espaços para grandes contrastes e para grandes manobras no contexto de uma economia globalizada. Em sistemas multipartidários, seriam poucos os partidos a se verem permanentemente excluídos de alguma forma de participação no governo por meio da prática da coligação. Os resultados seriam o enfraquecimento das fidelidades partidárias e a maior volatilidade do eleitorado, demandando dos partidos maior habilidade para atraírem votos. Cada vez mais indistintos, os partidos passariam a adotar técnicas semelhantes de organização, estratégia e campanha, no intuito de atrair votos dos eleitores flutuantes. Do ponto de vista do eleitorado, cada vez menos os partidos seriam entendidos como representantes de seus interesses.

Mas, restariam ainda as funções de caráter procedimental. Ao passo que os partidos declinam como agentes representativos e tornam-se cada vez mais distantes da sociedade civil, passam cada vez mais a concentrar poder de decisão dentro de suas instâncias e a se fortalecer em sua relação com o Estado. Um principal aspecto disso seria a priorização de seu papel enquanto detentores de cargos públicos como um fim em si mesmo. Os partidos cada vez mais se definiriam em termos dos cargos públicos ocupados, e, fora desse contexto, sua identidade tenderia a evaporar.

*

Em suma, os partidos tornaram-se diferentes. Tratar-se-ia de interpretar isso como uma adaptação às necessidades e restrições das democracias contemporâneas e não como uma degeneração dos organismos partidários. Mair e Bartolini (2001) buscam desconstruir a visão que, demasiadamente apegada a paradigmas teóricos fundados em um determinado contexto, deixou de olhar os

partidos tais como eles se apresentam na realidade, desempenhando diferentes papéis históricos.

Contudo, os autores acabam problematizando se o declínio da representatividade não poderia ter impactos a longo prazo quanto à legitimidade dos partidos, comprometendo assim sua atuação institucional. Nesse sentido, os autores trazem um problema: é possível que o papel de integração institucional – relativo à harmonização da ordem institucional e atuação nas esferas de governo acomodando conflitos e interesses – se realize sem o papel de integração política – relativo à capacidade de controlar eleitores e grupos de interesse e de organizar os comportamentos por meio da identificação partidária?

O que os autores enxergam é que com a erosão do segundo papel, alguns desafios estariam colocados para os partidos políticos. Um deles diz respeito à autonomia e coerência das entidades partidárias. De um lado, cada vez mais os partidos estariam comprometidos com o princípio de competência e de profissionalismo, atribuindo espaço a corpos técnicos e especialistas e incorporando interesses particulares e privados. De outro lado, a multiplicação das arenas de decisão – com *multi-level governance*, por exemplo – colocaria mais desafios de coordenação para os partidos, dificultando a constituição de uma coerência organizacional e política. Além disso, o fortalecimento dos partidos no governo é apontado por “criar circunstâncias e promover leis favoráveis à situação dos próprios partidos [...] permitindo a eles aproveitarem-se do privilégio público de forma que aumente seus próprios recursos e melhore sua posição” (MAIR; BARTOLINI, 2001, p. 336-337; tradução nossa).

Naturalmente, os partidos teriam sua imagem prejudicada e tornar-se-iam objeto de desconfiança. O esvaziamento do papel dos partidos enquanto agentes representativos levaria a índices cada vez maiores de descomprometimento e de indiferença populares. Vemos então que mesmo a linha encabeçada por Mair não deixa de incorporar elementos normativos em sua reflexão.

Conclusão

Por tudo o que foi dito, a questão parece ser que a literatura com a qual dialogamos não previa a possibilidade de desenvolvimento dos partidos por meio de outra trajetória que não fosse aquela paradigmática, de um crescimento orgânico calcado em bases sociais altamente identificadas. A estabilidade da democracia, associada ao desempenho dessa função por parte dos partidos, estaria comprometida pela ausência de organizações com esse perfil. Era isso que estava refletido nas preocupações trazidas por essa literatura.

O objetivo de expor a reflexão de Mair em conjunto com outros autores não foi sugerir que o caso brasileiro poderia ser interpretado em analogia com a trajetória de mudanças que o autor descreve. Embora ele pretenda falar de um movimento universal de mudança das democracias contemporâneas, o Brasil ainda guarda suas especificidades por não ter tido o mesmo ponto de partida das antigas democracias ocidentais que ele está observando para apoiar seu diagnóstico⁷. E é precisamente nesse sentido que se dá a contribuição de Mair quando ele atenta para a generalização de fenômenos ligados a contextos históricos específicos. Adotar como referencial o desenvolvimento de organismos partidários de massas não poderia ser mais inadequado para tratar do caso de uma democracia recente, na qual as primeiras legendas que compuseram o quadro partidário foram praticamente todas criadas por figuras já atuantes dentro Estado⁸.

Conforme Mair nos mostra, o problema não é só com o Brasil. Essa “nostalgia” engendrada pela frustração da proposição teórica de Duverger induziu a literatura que se dedicou aos partidos a tratá-los com certo pessimismo, não contando que outras formas de organização partidária poderiam se desenvolver e, mais importante, que o sucesso das democracias não estaria atrelado exclusivamente à existência de partidos de massas. Em trabalho recente Jairo Nicolau (2011) colocou o problema sobre o tipo de partido que vem funcionando

⁷ O que não quer dizer que estão vetadas as comparações por se tratarem de contextos distintos. Muito pelo contrário, uma discussão acurada sobre os processos que ele descreve refletindo sobre o Brasil seria muito interessante.

⁸ À exceção do PT. Diante das singularidades do partido, em termos de origem, organização e proposta política, Meneguello (1989) afirma que o partido apresenta-se na arena política brasileira sob um perfil que o aproxima do modelo de análise organizacional de Duverger.

no Brasil durante o período democrático atual. O autor, atento ao debate que distingue formas diferentes de organização partidária, aponta que

Parties may, for instance, have different internal configurations and connections patterns with voters; be more or less influenced by an ideology or a programmatic appeal; they may be more or less cohesive in the legislative arena (idem, p. 102).

Nicolau sugere que as características dos partidos brasileiros os aproximam de um sistema de partidos de cartel, conceito que aparece na obra de Mair (1994), formulado para descrever essas “novas organizações” em oposição à visão paradigmática da literatura precedente. Não nos interessa aprofundar na discussão acerca do conceito de partidos de cartel neste momento. Todavia, é válido mencionar a formulação de Nicolau na medida em que ela propõe uma perspectiva de análise mais realista de nossos partidos. É evidente que a discussão a respeito do papel dos partidos assume tons normativos, uma vez que estamos tratando dos “mecanismos institucionais que foram os pilares das democracias ocidentais” (KINZO, 2004, p. 3). Até mesmo Mair se rende a isso.

O que parece ser sim um problema é que essa literatura, ao ater-se a um referencial demasiadamente normativo e deslocado de nosso contexto, tendeu a fazer inferências nem sempre muito embasadas a respeito da dinâmica partidária no Brasil. Isso a induziu a alguns equívocos na análise de nosso sistema político, sobretudo o de realizar prognósticos de que nossas instituições seriam frágeis e tenderiam a não se consolidar. Um dos elementos discutidos aqui, quanto à fragmentação do quadro partidário, sempre foi automaticamente associado pela literatura à fragilidade dos partidos e canalizou muitas de suas angústias, preocupada com a estabilidade da democracia.

A contribuição de Figueiredo e Limongi (1999) está na demonstração que do ponto de vista governativo os desdobramentos disso não seriam os previstos. Os trabalhos do Congresso seriam sim organizados em linhas partidárias e os parlamentares, por sua vez, se comportariam de forma consistente nesses mesmos termos. Isso somado ao controle exercido pelo Executivo propiciaria a composição de maiorias por meio da formação de coalizões.

Quanto à arena eleitoral, entretanto, o problema da fragmentação permaneceria. Mas vimos também que, do ponto de vista das competições

majoritárias, os partidos têm sucedido em se estruturar nacionalmente para concorrer aos cargos de maior peso, o que não parece ser pouco. Ademais, não seria ilógico supor que a estruturação das disputas nessas esferas impacta consideravelmente na dinâmica das eleições proporcionais. De um lado, o presidencialismo de coalizão não deixa muitas alternativas aos pequenos partidos além de se organizar enquanto base aliada do governo ou oposição. No cenário eleitoral é de se supor que isso tem repercussão. As disputas majoritárias, mais especificamente as presidenciais, ocupam o centro do debate eleitoral. Os candidatos podem até disputar sob outras siglas, mas são incentivados a se colarem aos polos que se destacam, os quais já são capitaneados pelos principais partidos.

Os brasileiros tiveram uma mostra disso na última eleição, na qual o traço que caracterizou a campanha de grande parte dos candidatos a deputado foi estar ou não junto ao governo federal. Coordenação não é a maneira adequada de caracterizar isso, mas o que não é possível dizer é que a lógica das disputas proporcionais permanece incólume à organização das disputas majoritárias. Ainda assim isso merece verificação. Contudo, não é exagero dizer que o quadro partidário se simplificou substancialmente ao longo do tempo. A pergunta que fica é a seguinte: seria esse o desejado por aqueles que acusavam o pluripartidarismo fragmentado de ser responsável por boa parte das mazelas do sistema político brasileiro?

Responder positivamente tal questão seria não fazer justiça a essa vertente da literatura, que estava preocupada com o número de partidos ao passo que isso estava associado à consolidação do sistema partidário, do ponto de vista de uma relação sedimentada com a sociedade civil. Limongi e Cortez (2010) mostram a consolidação dos partidos na arena eleitoral, mas em momento algum dizem que isso se deu mediante a um enraizamento social dessas forças, muito pelo contrário. Os autores mostram uma estruturação que é ditada de cima para baixo, com base nas estratégias dos partidos. Estes tornaram-se “fortes” na arena governativa e de alguma forma também na arena eleitoral.

Mas tudo leva a crer que não era a essa força à qual a literatura se referia. Estava embutido na ideia de força um componente ideológico e normativo. Seriam

fortes os partidos capazes de produzir identidades políticas duráveis, promovendo assim a estruturação da competição política e se consolidando à medida que desempenhassem a função de ligar os cidadãos ao Estado, realizando sua função de representação. A questão é que a consolidação do sistema partidário em nosso contexto prescindiu desses aspectos representativos inicialmente tomados como essenciais para o desenvolvimento democrático.

Kinzo (2004) é levada à conclusão de que a consolidação do sistema partidário seria indiferente para a consolidação democrática. Isso reflete como a literatura foi obrigada a dissociar os dois aspectos da atuação dos partidos – representativo e governativo – para explicar o sucesso da democracia sem a realização do ideal da representatividade estipulado pela literatura. Os autores que, por sua vez, trataram os partidos segundo uma perspectiva institucionalista, não dialogaram com essa questão, abordando os partidos independentemente de sua relação com a sociedade. A questão é: faz sentido abordar os partidos de forma a isolar essas duas dimensões? Do ponto de vista analítico, isso auxiliou a recolocar algumas questões, quanto à existência de modelos alternativos de organização partidária para além daquele do partido de massas. O tão desejado crescimento orgânico dos partidos de massas, associados ao estágio mais avançado do desenvolvimento político, parece ser algo para além das possibilidades concretas, não porque aqui nossos partidos ou nosso eleitorado sejam piores do que em outras partes do globo. Circunstâncias mais gerais como as apontadas por Mair demonstram a necessidade de novas categorias para pensar os partidos políticos.

Temos então que, de um lado, parte da literatura vinha dizendo que o sistema político brasileiro estava fadado à não consolidação e à instabilidade, e apontou como raiz do problema as nossas instituições e nossos partidos políticos. Esse juízo foi desconstruído de diversas maneiras. De outro, temos uma literatura mais positiva, por assim dizer, a respeito dos partidos, que mostrou que as instituições funcionavam, mas que com isso não trouxe as respostas que corresponderiam diretamente às preocupações anteriores. A fragilidade do sistema político brasileiro foi sobredeterminada no pensamento político brasileiro da primeira geração de autores citados, impedindo essa literatura de definir de modo mais preciso as causas que remeteriam aos problemas que se tinha em mente.

O sistema eleitoral sempre foi alvo de constantes ataques sob a crença de que alterações nas regras do jogo alterariam a qualidade dos resultados produzidos. Uma vez que parte do problema era atribuído à fragmentação, muito se discutiu no sentido de criar constrangimentos por intermédio da implementação do sistema misto de representação, ou mesmo com a cláusula de barreira já implementada. Muitas democracias europeias, as quais tanto pautam o debate aqui, têm caminhado justamente no sentido oposto. Do ponto de vista da representatividade, propor a restrição do acesso ao poder pelas minorias não parece o mais coerente.

Talvez as questões relativas à qualidade da representação não se resolvam somente no plano institucional. Colocar as questões pertinentes parece ser a primeira tarefa para caminhar em direção a um horizonte normativo. No campo da ciência política, contudo, há ainda uma questão que precede, colocada recentemente por Heather Stoll (2004): “*Is democratic theory working as we expect it to do?*”⁹. Talvez a consistência ideológica tão aspirada exista mais na cabeça dos cientistas políticos do que no campo de possibilidades da realidade, e esteja sendo imputada à sociedade de cima para baixo – o que não condiz nem um pouco com os proclamados ideais de democracia e de representatividade.

Referências

ALFORD, R. (1967). “Class voting in the Anglo-American political systems”. In: LIPSET, S.; Rokkan, S. (eds.). *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. New York, The Free Press.

CARREIRÃO, Y. S.; KINZO, M. D. G. (2004). “Partidos políticos, preferência partidária e decisão eleitoral no Brasil (1989-2002)”. *Dados*, vol. 47, n. 1.

DUVERGER, M. (1980). *Os partidos políticos*. São Paulo, Zahar.

FIGUEIREDO, A.; LIMONGI, F. (1999). *Executivo e Legislativo na Nova Ordem Constitucional*. Rio de Janeiro, Ed. FGV.

KINZO, M. D. G. (2004). “Partidos, eleições e democracia no Brasil pós-1985”. *RBCS*, vol. 19.

⁹ Um dos pontos interessantes para os quais Heather Stoll (2004) chama a atenção diz respeito ao caráter normativo da definição de estrutura ideológica definida pela ciência quando ela trata da literatura sobre comportamento eleitoral. A colocação dessa pergunta se dá nos marcos da reflexão sobre o quanto o espectro unidimensional comumente assumido para estruturar a competição política é efetivamente uma boa descrição de como tanto partidos como cidadãos veem o mundo.

LAMOUNIER, B. (1980). "O voto em São Paulo, 1970-1978". In: _____. (org.). *Voto de desconfiança – eleições e mudança política no Brasil: 1970-1979*. Petrópolis, Editora Vozes/CEBRAP.

_____. (1994). "A democracia brasileira de 1985 à década de 1990: a síndrome da paralisia hiperativa". In: VELLOSO, J. P. R. (org.). *Governabilidade, sistema político e violência urbana*. Rio de Janeiro, José Olympio.

_____. (2005). *Da Independência a Lula: dois séculos de política brasileira*. São Paulo, Augurim Editora.

LAVAREDA, A. (1991). *A democracia nas urnas: o processo partidário eleitoral brasileiro*. Rio de Janeiro, IUPERJ.

LIMONGI, F.; CORTEZ, R. (2010). "As eleições de 2010 e o quadro partidário". *Novos Estudos CEBRAP*, ed. 88.

MAINWARING, S. (1992). "Políticos, partidos e sistemas eleitorais". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 29.

_____. (1999). *Rethinking Party Systems in the Third Wave of Democratization: the case of Brazil*. Stanford, Stanford University Press.

MAIR, P. (1994). "Party organizations: from civil society to the state". In: _____.; KATZ, R. (eds.). *How parties organize: change and adaptation in party organizations in Western democracies*. London, Thousand Oaks.

_____. (2003). "Political Parties and Democracy: What sort of future?". *Central European Political Science Review*, 4:13, p. 6-20. Disponível em: <www.ics.ul.pt/ceapp/english/conferences/fulbright/18PMair.pdf>.

MAIR, P.; BARTOLINI, S. (2001). "Challenges to contemporary political parties". In: DIAMOND, L.; GUNTHER, R. (eds.). *Political Parties and Democracy*. The Johns Hopkins University Press.

MENEGUELLO, R. (1989). *PT: a formação de um partido (1979-1982)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

NICOLAU, J. M. (2011). "Parties and Democracy in Brazil, 1985-2006: Moving toward Cartelization". In: KAY, L.; LANZARO, J. (orgs.). *Political Parties and Democracy*. Santa Barbara, Praeger.

PRZEWORSKI, A.; SPRAGUE, J. (1989). *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo, Companhia das Letras.

REIS, F. W. (2000). "Regiões, classe e ideologia no processo eleitoral brasileiro". In: _____. (org.). *Mercado e utopia*. São Paulo, EDUSP.

SARTORI, G. (1987). *Theory of democracy revisited*. Chatham, Chatham House.

SOUZA, M. C. C. (1990). *Estado e partidos políticos no Brasil (1930 a 1964)*. São Paulo, Alfa-Ômega.

STOLL, H. M. (2004). *Social Cleavages, political institutions and party systems: Putting preferences back into equation of politics*. Dissertation submitted to the department of political science for the degree of doctor of philosophy.

Recebido em março/2011

Aprovado em junho/2011

ALMEIDA, Ronaldo de (2009). *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo, Editora Terceiro Nome.

Cleonardo Mauricio Junior*

Estar diante de trabalhos que exploram múltiplas estratégias de investigação é desfrutar de um privilégio que, se não é inexistente, pode-se dizer, é raro. É com esta sofisticação metodológica que nos deparamos ao nos debruçarmos sobre o trabalho de Ronaldo de Almeida. Como bem diz a antropóloga Alba Zaluar no prefácio do livro, o autor não se abstém de analisar o amplo pano de fundo de sua pesquisa ao invés de focalizar apenas o que ela chama de pequeno, local e micro.

Almeida, neste trabalho, emprega desde a reconstrução histórica do movimento pentecostal – passando pela análise de dados quantitativos oriundos de pesquisa realizada na região metropolitana da cidade de São Paulo (RMSP) e pela comparação entre diferentes instituições religiosas – até chegar ao que considero o ponto alto da obra: a etnografia dos cultos de “libertação” da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), mais especificamente no templo localizado no bairro paulistano do Brás. A preocupação de fundo sobre a qual se estrutura o trabalho é entender como a mensagem pentecostal foi capaz de se difundir por credos, lugares e segmentos sociais diferentes com tamanha rapidez. Seu objetivo primordial é compreender o formato da expansão do pentecostalismo, mais precisamente o formato do pentecostalismo cristalizado na IURD.

Para o autor, a expansão pentecostal pode ser verificada em três dimensões: a *institucional*, a dimensão das *relações sociais entre os fiéis* e a *expansão simbólica*. A cada capítulo de sua obra, o autor vai destrinchando a forma como se deram essas esferas da expansão. O primeiro capítulo, “A expansão pentecostal”, dá conta do crescimento do movimento no plano institucional. Nos anos de 1950, após seu surgimento no início da década de 1910, o pentecostalismo passa por uma fase de

* Graduando em Ciências Sociais – UFPE.

difusão e diversificação. O autor inova ao estabelecer a dissidência como principal fator desse crescimento, responsável até hoje pela diversificação das igrejas pentecostais, possibilitando o alcance de um escopo maior de perfis e demandas religiosas. É indispensável reiterar que, apesar do destaque dado pelo autor à expansão do pentecostalismo pela dissidência, ele elege, com razão, o proselitismo pentecostal como o principal responsável por sua expansão institucional.

Passando, no mesmo capítulo, à expansão pentecostal pela ótica das *relações sociais entre os fiéis*, o autor visa responder a pergunta: entre quais pessoas o pentecostalismo mais cresceu? Baseando-se numa comparação entre os dados dos censos de 1991 e 2000 da RMSP, Almeida mostra que a resposta está nos pobres e na classe média baixa. No intuito de superar as teorias funcionalistas baseadas na ideia de anomia social, ele traz à tona o papel da lógica interna das igrejas pentecostais como a principal responsável pela conversão dos pobres ao pentecostalismo: as redes evangélicas funcionariam como redes de reciprocidade e circuitos de troca (primeiro os “irmãos da fé”) e sobrepor-se-iam, também, às redes familiares.

Se os pentecostais recebem cada vez mais adeptos entre os pobres da RMSP, quais denominações se encontram preferencialmente entre eles? Essa pergunta serve como ponto de inflexão para que o autor passe a falar especificamente da IURD, comparando-a sempre com o movimento pentecostal mais amplo, sobretudo com a Assembleia de Deus (AD). Embora seus membros confessos sejam pobres, os templos da Universal não se encontram nas regiões de maior vulnerabilidade social, ao contrário do que ocorre na AD. A instalação dos templos da IURD tem dois objetivos: visibilidade e adesão em massa. Aparecem sempre, portanto, nas vias principais e próximos a terminais de ônibus. Com isso, seus templos, mais uma vez em contraposição aos da AD, seriam instalados primeiro para depois se obter adeptos.

Dessas constatações de diferentes estratégias de localização e adesão aos templos, Almeida deriva modelos opostos de práticas religiosas. Os templos da AD, com uma estrutura interna organizada a partir de redes familiares, desenvolveriam uma prática religiosa comunitária/congregacional, baseada em redes de reciprocidade e criação de laços societários primários. Já a IURD apresentaria uma

prática religiosa de fluxos e massas, constituindo-se numa Igreja de passagem, fornecedora de serviços religiosos, sem compromisso com a comunidade moral, característica bastante adequada à dinâmica urbana. Almeida vai mais além ao associar os dois modelos de sociabilidade às relações, fracas ou fortes, com os líderes carismáticos: relações horizontais fracas, o caso da IURD, geram relações verticais, com o líder, fortes.

Algumas reflexões, porém, devem ser acrescentadas às tipologias acima construídas pelo autor. Tem sido próprio da literatura sobre a IURD encerrar as práticas de seus membros na dimensão mágica, excluindo a possibilidade de uma vivência comunitária, baseada na moral/ética entre estes (CAMPOS, 1996; ALMEIDA; MONTERO, 2001; MARIANO, 2008). À primeira vista, a sociabilidade iurdiana poderia se assemelhar a um supermercado da fé. Um segundo olhar, no entanto, revelaria que os obreiros da IURD, por exemplo, apresentam todos os elementos de uma comunidade moral baseada em relações de reciprocidade. Ainda, vários autores em seus relatos etnográficos (CAMPOS, 1995; GUSMÃO, 2005) referem-se a visitas dos pastores da IURD aos fiéis, de onde podemos deduzir uma preocupação com a vida dos membros para além dos templos (CAMPOS, 1995). Mais do que isso, as constantes admoestações da liderança de que somente uma prática ética (uma ética que resulta numa conduta ritualizadora da vida cotidiana, diferente, portanto, da ética ascética protestante geradora de uma conduta cotidiana metódica), resultaria na confirmação da conversão dos fiéis, são provas suficientes de uma preocupação ética/moral no seio da instituição.

Numa observação mais sensível, tais elementos não caracterizariam a existência de uma sociabilidade comunitária coexistindo com uma prática religiosa, predominante, de fluxos e massas? Mais uma vez, com outro exame detido, veremos um “borramento” na definição da existência de relações horizontais ou verticais com base no tipo de sociabilidade nas igrejas. Na própria AD, instituição escolhida pelo autor como exemplo maior de uma prática religiosa comunitária, sobressai-se o pastor Silas Malafaia, um dos mais influentes líderes carismáticos da atualidade no Brasil, exemplo crasso de relação vertical em meio a uma prática comunitária.

A *expansão simbólica* é o tema do segundo capítulo, intitulado “O diabo no templo”. Aqui o objetivo é compreender o sentido do conflito religioso estabelecido nos cultos da IURD. Após recapitular um pouco a história desta instituição, relatando sua entrada estratégica na esfera política e sua utilização massiva dos meios de comunicação, Almeida passa a fazer uma análise detida dos cultos da Universal. Nessa empreitada, o autor reconhece que o verdadeiro fator responsável por tornar essa Igreja ascendente no cenário religioso brasileiro é a atividade cotidiana encontrada no interior de seus cultos. Política e atividades empresariais são meios de divulgar a mensagem, mas o que garante a adesão maciça de novos fiéis é a singularidade das práticas religiosas presente nas diversas reuniões diárias, ou seja, a eficácia dos rituais da IURD em responder ao anseio dos espectadores.

Ao descrever detalhadamente os momentos do culto, o autor parte da oração inicial, passando pelos momentos de louvor e pregação, até o exorcismo e oração final para explicar que o eixo central a partir do qual o culto pode ser entendido é: 1. A problematização do sofrimento; 2. A busca da sua origem; e 3. A oferta de “libertação”. Em suma, toda a dramatização que compõe o culto dá sentido ao sofrimento e oferece a solução para ele.

Se o sermão, assim como a oração inicial, tem o intuito de reconstruir o sentido do sofrimento daquelas pessoas e convencê-las da necessidade de “libertação”, o confronto travado entre Deus e as diferentes manifestações do diabo na vida de cada um e a “libertação” só ocorrerão no exorcismo. É nele que o sofrimento problematizado no início da reunião encontrará sentido; é nele que a “vitória” sobre esse sofrimento se efetivará e é para ele que todas as partes do culto convergem.

Almeida elenca as três perguntas geralmente feitas pelo pastor na entrevista realizada com a pessoa (ou o demônio, ou a entidade incorporada) durante o transe de possessão, como imprescindíveis para entendermos a finalidade do conflito religioso. Ao perguntar “Qual é o seu nome?” “O que você tem feito na vida dela?” e “Como você entrou na vida dela?” o pastor relaciona os males ocorridos na vida das pessoas à religião afro-brasileira, já que as respostas se referem sempre às entidades pertencentes a este credo, as quais para a IURD são simplesmente

demônios, que teriam entrado no corpo do endemoninhado devido à frequência ao culto afro-brasileiro, ou ao contato com objetos contaminados pelos demônios ou, ainda, por essa pessoa ter sido alvo de feitiço elaborado num terreiro. Essa entrevista realizada no exorcismo, o momento exato em que a “guerra santa” é ritualmente travada, traz à tona a finalidade sobre a qual o conflito religioso é estruturado: provar qual religião é capaz de responder com eficácia às ansiedades dos fiéis. Nesse conflito, a IURD se coloca como a instituição intermediadora entre o homem e Deus e demonstra ritualmente sua superioridade.

O quarto capítulo, “Trânsito das entidades”, continua abordando a cosmologia iurdiana, desta feita para fazer coro com os trabalhos que entendem a conversão ao cristianismo como uma continuidade, e não uma ruptura, com a religião nativa. O culto de libertação da IURD pode ser visto, para o autor, simplesmente como uma inversão simbólica dos rituais encontrados nos terreiros. Por esse processo de inversões sucessivas até o momento da completa identificação das entidades afro-brasileiras com o diabo e seus demônios, a Igreja Universal acabou estabelecendo, pelo diabo e pela adoção de alguns dos mecanismos mágicos de funcionamento da “fé inimiga” (são eles: a imanência do sagrado nas coisas e nas pessoas; a ausência de responsabilidade do sujeito sobre a sua ação, recaindo a culpa sobre o diabo e suas hostes; e a alteração da consciência propiciada pelo transe), uma continuidade entre o ritual de incorporação das entidades e o ritual de exorcismo. Inversão e continuidade que se caracterizam pela aceitação do que ocorreu no terreiro como verdadeiro, pela rejeição do sentido daquela prática religiosa, pela atribuição de um sentido correto e, por fim, pela eliminação da possessão.

O saldo dessa guerra, para a IURD, é sobreviver por meio do processo, definido pelo autor, de antropofagia religiosa. Mais do que produzir um sincretismo às avessas, já que negaria ao invés de simplesmente assimilar os elementos das religiões afro-brasileiras, a IURD, na medida em que nega, ao mesmo tempo em que assimila, as crenças dos terreiros, teria tais religiões como elemento constitutivo, alimento mesmo, de seu discurso religioso. Almeida conclui que, em última instância, o sucesso do proselitismo iurdiano, ou seja, o fim das religiões afro-brasileiras, significaria o próprio fim da Igreja Universal e, por conseguinte, seu

crescimento acarretaria na expansão das religiões afro-brasileiras o que pode ser verificado, segundo o autor, pela expansão concomitante do pentecostalismo e do candomblé e da umbanda no Cone-Sul.

Apesar de o autor reconhecer a conclusão do culto de libertação como uma vitória ritual sobre as vicissitudes da vida, no momento em que relata a atmosfera de euforia do final do culto, contrastada com o clima de consternação de seu início, fica claro que Almeida carrega na definição do ritual iurdiano essencialmente como uma continuidade (pela inversão) dos rituais do candomblé e deixa de lado a possibilidade desses mesmos rituais representarem uma nova forma religiosa de atribuir sentido de viver diante da insegurança própria da pós-modernidade. Considero indispensável reconhecer, e explorar, a produção simbólica e afetiva da confiança e esperança nos rituais da IURD. Ou seja, compreender esses rituais, também, como uma experiência de empoderamento e otimismo que possibilita a abertura para novas possibilidades de vida.

O quinto e último capítulo versa sobre o conflito institucional entre a IURD, a Igreja Católica e a Rede Globo, mais especificamente sobre os episódios acontecidos nos primeiros anos da década de 1990: a veiculação da minissérie *Decadência* pela Rede Globo, com o intuito de voltar a opinião pública contra o bispo Macedo; a denúncia do pastor Carlos Magno sobre a utilização espúria dos dízimos arrecadados nos cultos da igreja; e, o mais tenso de todos, o episódio do chute na santa que deu ares de batalha religiosa generalizada ao embate. Almeida é feliz ao definir tais acontecimentos não apenas como uma “guerra santa”, mas uma disputa comercial entre a recém proprietária da Rede Record e a Rede Globo.

O principal legado nessa obra, sem sombra de dúvidas, porém, é a densa explanação já debatida das três esferas da expansão do pentecostalismo em geral e, mais especificamente, o iurdiano: a dimensão institucional, a das relações entre as pessoas e a dimensão simbólica. Mas, ainda, Almeida acerta em cheio ao ir de encontro às teses funcionalistas que abordam o tema e reconhecer a lógica interna da IURD, sua vocação proselitista e a eficácia de seus ritos, como os protagonistas de sua expansão. Assim, torna-se claro, acompanhando a análise do autor, que é o tripé cura-exorcismo-prosperidade que sustenta todo o aparato empresarial e midiático da Igreja Universal do Reino de Deus.

O livro de Ronaldo de Almeida faz jus ao seu subtítulo: um estudo etnográfico. Haja vista uma etnografia não se resumir a descrever o ponto de vista dos nativos, mas procurar construir, além disso, uma teoria, uma generalização baseada nos dados coletados no calor do campo, um conhecimento gerado através de uma relação inextricável entre teoria e realidade. As críticas feitas à tipologia do autor referente às práticas religiosas opostas da Assembleia de Deus e da Igreja Universal, bem como à ênfase dada por ele ao ritual como conflito religioso deixando de lado a produção de esperança e confiança, e principalmente, ao seu não reconhecimento da possibilidade de uma prática religiosa comunitária baseada na ética nas fileiras iurdianas, são apresentadas visando colaborar com o debate já tão rico nessa obra. Almeida despe diante dos nossos olhos toda uma instituição e suas estratégias e, com isso, traz uma contribuição significativa ao entendimento da lógica interna, e expansionista, pentecostal.

Referências

ALMEIDA, R.; MONTERO, P. (2001). "Trânsito religioso no Brasil". *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, vol. 15, n. 3, p. 92-101. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>.

CAMPOS, L. S. (1996). *Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal – Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – IMES, São Bernardo do Campo.

CAMPOS, R. B. C. (1995). *Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

CAMPOS, R. B. C.; GUSMÃO, E. H. A. (2008). "Celebração da fé: rituais de exorcismo, esperança e confiança na IURD". *Revista Antropológicas*, Recife, vol. 19, p. 81-108.

GUSMÃO, E. H. A. (2005). *Ritual, cura e experiência na Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

MARIANO, R. (2008). "Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos". *REVER*, São Paulo, vol. 4, p. 68-95. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.htm>.

Recebido em março/2011

Aprovado em julho/2011

**BURAWOY, Michael (2009). *O marxismo encontra Bourdieu*.
Editora UNICAMP, Campinas.**

Juliana Vinuto Lima & Felipe Lários de Souza Monteiro*

A obra *O marxismo encontra Bourdieu* é fruto de seis conferências que Michael Burawoy, um dos principais teóricos marxistas contemporâneos e professor de sociologia na Universidade de Berkeley (EUA), proferiu no Havens Center de Wisconsin. Neste instigante trabalho, Burawoy estabelecerá “conversações imaginárias” entre Pierre Bourdieu e os teóricos marxistas preferidos do autor (além dele mesmo e do próprio Marx): Antonio Gramsci, Frantz Fanon, Simone de Beauvoir e Wright Mills. Burawoy justifica suas escolhas alegando que Bourdieu sempre demonstrou uma postura muito hostil em relação àqueles autores (com exceção de Mills) e criou, por meio dessas conferências, uma oportunidade para esses autores responderem às críticas de Bourdieu. O resultado é um minucioso estudo comparativo entre os mais diversos enfoques do marxismo e a obra de um dos mais influentes nomes da sociologia contemporânea: Pierre Bourdieu.

Analisando a presente obra de Burawoy, não demoramos para perceber algumas constantes, seja no que se refere ao retorno reiterado a certas temáticas, seja no estilo do autor. Em primeiro lugar, podemos afirmar que é nítida sua preocupação em analisar comparativamente o modo como cada um dos autores, Bourdieu e seus interlocutores, concebem a consciência dos grupos dominados. Teriam esses grupos (mulheres, o proletariado, minorias étnicas, entre outros) consciência de sua própria dominação? É possível existir bom senso dentro do senso comum? Qual o papel dos intelectuais ante a dominação? Outra constante é a comparação entre o escopo teórico de cada autor e seu engajamento político. Nesse sentido, o papel dos dados biográficos é de suma relevância em cada um dos capítulos-aulas que compõe o livro, recebendo espaço bastante significativo na obra.

* Graduandos em Ciências Sociais – USP.

Nesses dois primeiros pontos, Burawoy terá em mente, a todo momento, a oposição gramsciana entre intelectual tradicional e intelectual orgânico, refletindo outra oposição, aquela entre teoria e prática, que também permeia a obra. Ao concluir a parte introdutória da obra que analisamos, Burawoy sintetiza quais são as perguntas que, cada um a sua maneira, todos os teóricos marxistas que ele põe em “diálogo imaginário” com Bourdieu faria ao sociólogo francês: “qual é a relação entre a teoria e prática? Qual a relação entre a sociologia e o mundo que ela revela?” (BURAWOY, 2009, p. 20). Com base nesse questionamento, Burawoy expõe os dois paradoxos que Bourdieu ofereceria: por um lado, o fato de Bourdieu, a despeito de defender a independência do intelectual e o isolamento da sociologia do mundo social, ter sido o maior sociólogo público de sua geração: “Como então reconciliar a autonomia e o engajamento, a ciência e política?” (idem, *ibidem*) – questiona-se Burawoy. Já no que diz respeito ao segundo paradoxo decorrente daquelas indagações, Burawoy nos diz:

Há classes dominantes que não possuem qualquer interesse em saber nada sobre sua própria dominação simbólica (embora pudessem compreendê-la); e há classes dominadas que não estão aptas a compreender sua submissão (embora isso pudesse interessar)” (idem, *ibidem*).

Esse é o ponto de fundo sobre o qual Burawoy desenvolverá os “encontros imaginários” entre Bourdieu e os intelectuais marxistas citados anteriormente. É importante ainda notar que em muitas oportunidades Burawoy fará o exercício de colocar vários autores em diálogo com Bourdieu numa mesma conferência, ou seja, ainda que cada capítulo se refira a um “encontro” específico com Bourdieu, esses autores serão continuamente resgatados por Burawoy em outros “diálogos”. Nessas conversas, poderemos observar também que são constantes as críticas, nem sempre amistosas, que Burawoy dirige a Bourdieu. No entanto, ainda que pontualmente, os elogios também aparecem, como a reiterada afirmação de que Bourdieu foi o maior sociólogo público de sua geração, além da afirmação de que Bourdieu “elaborou o que Marx deixara sem elaborar, a saber, as chamadas superestruturas sociais, com uma análise mais estrutural e funcional do que somente histórica” (idem, p. 16).

Bourdieu e Marx

Como não poderia ser diferente, o livro em questão tem como primeiro capítulo um possível diálogo entre Bourdieu e o próprio Marx. E tais autores, mostra Burawoy, tem uma trajetória por vezes semelhantes: Marx e Bourdieu tiveram uma fase de acerto de contas com suas respectivas heranças filosóficas, criticando a forma como seus pares intelectuais estavam distanciados das práticas do mundo real. Porém, enquanto Marx (e, no caso, também Engels) utilizou tal situação para um estudo sobre a sucessão de sistemas de produção econômica, acarretando assim no estudo sobre dinâmica interna em um campo específico, Bourdieu trabalhou sobre a coexistência e interconexão de campos de produção científica e cultural.

Entretanto, o ponto que Burawoy mais destaca nessa suposta conversa entre Marx e Bourdieu é o fato de ambos trabalharem pelo desmascaramento da dominação, sendo que o primeiro destaca o caráter econômico, enquanto o segundo o faz com o caráter simbólico. Ambos, cada um em sua época, trabalham com a dominação que não é entendida como tal. Segundo Burawoy, Bourdieu vai mais além: supera a ideia de objetividade científica, defendendo que a sociologia que aplicamos a nossos objetos deve ser aplicada, “igualmente e justamente”, a nós mesmos (idem, p. 26).

Apesar de tanto Marx quanto Bourdieu acreditarem que as ideias dominantes são as ideias da classe dominante, suas análises sobre dominação definem-se, dentre outras coisas, com base no tratamento inicial que é dado ao conceito. Enquanto Bourdieu trata da dominação considerando a superestrutura, Marx atenta à estrutura, e essa diferença influencia – e muito – o caráter do termo. Assim, quando pensamos dominação em Bourdieu, vemos uma tentativa de avançar no conceito de luta de classes marxista, a fim de refletir acerca de suas causas e consequências simbólicas. Logo, a luta de classes, expandindo-se do mundo econômico ao mundo da cultura, intenciona legitimar-se por meio da intermediação de estruturas simbólicas, com o finalidade de reproduzir as desigualdades entre as classes e naturalizar a dominação social. Assim Bourdieu vê uma estrutura de classes mais diversa que a marxista, mas concorda com Marx que estas são perpassadas por relações de dominação e exploração social.

Por fim, vale lembrar que Bourdieu utiliza algumas ideias localizadas na teoria marxista, porém não travou nenhum diálogo mais consistente com ela, tratando de forma periférica alguns conceitos centrais para Marx, como o de exploração. Para Bourdieu, os diferentes tipos de capital são acumulados em lutas no campo e determinam a posição do agente nesse espaço, contudo, não trabalha o processo de exploração que pode nascer nesse processo.

Bourdieu e Gramsci

Aqui Burawoy passa a travar um possível diálogo entre Bourdieu e Gramsci. As análises sobre esses dois pensadores, mostrará Burawoy, têm evidentes semelhanças – inclusive pessoais –, e um dos motivos é que ambos trataram da superestrutura social. À primeira vista, ambos tratam o conceito de dominação e sua reprodução com termos semelhantes, porém, ao passo que o conceito bourdiesiano de violência simbólica pressupõe o desconhecimento da dominação enquanto tal, o conceito gramsciano de hegemonia implica o consentimento a esta. Em outras palavras, Bourdieu defende que os dominados nunca entenderiam as origens e condições de sua dominação, e por isso o senso comum seria sempre um senso ruim. E, ao contrário, Gramsci acredita que existe um fio de bom senso no senso comum da classe trabalhadora. De qualquer modo, em ambos aparece o papel do Estado nessa situação: enquanto para Gramsci o Estado organiza a hegemonia por meio das ligações existentes com a sociedade civil, para Bourdieu é esse Estado que detém o monopólio da violência simbólica legítima, que legitima as classificações existentes.

Para criticar o conceito gramsciano de intelectual orgânico, Bourdieu utiliza-se de sua ideia de classes populares como classes dominadas. De acordo com Gramsci, a verdade se encontrava em um diálogo constante entre o saber dos intelectuais e o bom senso dos operários, demonstrando assim o intelectual orgânico como um “companheiro” da classe trabalhadora. Este deveria elaborar o bom senso geral com base no senso comum trabalhador, a fim de formar um conhecimento teórico do mundo. Segundo Gramsci, esse intelectual deveria estar imerso em uma classe e ser vinculado a um partido político. Bourdieu, ironicamente, fala em “a mitologia do intelectual orgânico”, pois defende que

alguém fora da classe operária só conseguiria desenvolver uma identificação ilusória com esta, pois teria um *habitus* diferente, próprio da classe de sua origem individual. E essa diferença de *habitus* poderia acarretar num despotismo esclarecido, correndo-se o risco desses intelectuais manipularem os trabalhadores. Além disso, manter-se extremamente ligado a qualquer classe poderia contaminar o saber científico com valores desse campo. Em suma, Bourdieu acredita que a verdade estaria fundada apenas no bom senso dos intelectuais, transparecendo assim um Bourdieu conservador.

Ambos os autores repudiam o determinismo histórico de Marx e aprofundam o conceito de luta de classes, priorizando os efeitos da economia em vez de tratar apenas desse campo. No entanto, existem diferenças entre eles: enquanto um fundamenta a verdade na academia, outro o faz na experiência dos trabalhadores, e isso influencia suas visões sobre o papel e a importância da sociologia.

Bourdieu e Burawoy

Será na esteira da comparação entre Gramsci e Bourdieu que Burawoy dará início ao diálogo de sua própria obra com a do sociólogo francês. O grande tema deste terceiro diálogo será a consciência dos trabalhadores. Por um lado, mostra Burawoy, temos a teoria gramsciana da hegemonia, que dá margem à figura do intelectual orgânico que elaboraria o bom senso dos trabalhadores. Por outro lado, temos a teoria bourdiesiana da violência simbólica, segundo a qual não haveria bom senso a ser elaborado. Para Burawoy, Bourdieu oferece poucas evidências empíricas sobre a profundidade da violência simbólica, ao passo que o conceito gramsciano de hegemonia não explica a durabilidade da dominação capitalista.

Na tentativa de transcender a ambas perspectivas, Burawoy usará sua ideia de fabricação do consentimento. Segundo ele, existem certas estruturas e instituições no mundo do trabalho que fariam com que os trabalhadores cooperassem com a reprodução do capitalismo. Assim sendo, não havia apenas um consentimento desmistificado à dominação e nem esta seria fruto apenas de um *habitus* enraizado adquirido pela classe trabalhadora através de um processo de

socialização. Aqui verifica-se uma explicação consensual ao debate Bourdieu *versus* Gramsci.

Bourdieu e Fanon

No quarto capítulo, os trabalhos de Bourdieu realizados na Argélia serão postos em diálogo com os que Fantz Fanon desenvolveu naquele país. Burawoy inicia o encontro entre esses dois autores mais uma vez valendo-se da comparação de dados biográficos, nas diferentes imersões de cada um dos autores no contexto colonial argelino.

Ambos os autores tiveram amargas experiências de marginalização na França: no caso de Bourdieu com base na classe, que é aludido em seu *Esboço de autoanálise*; já Fanon com base na raça, que é exposto em seu célebre trabalho *Pele negra, máscaras brancas*. Portanto, eles estavam bem equipados para reconhecer as abomináveis exclusões e opressões que jaziam na essência do colonialismo – muito embora suas origens étnicas e nacionais fossem colocá-los em posições bastante diferentes na ordem colonial argelina.

Ao passar da biografia à teoria, Burawoy encontra convergências referentes ao que Bourdieu e Fanon escreveram acerca do colonialismo e sua capitulação. Em primeiro lugar, ambos veem o colonialismo como um sistema violento, que não refere-se apenas à dominação, mas à segregação. As divergências, entretanto, não tardam a aparecer. Burawoy mostra que Bourdieu aproxima-se mais de um marxismo ortodoxo, ao defender que a classe trabalhadora era a classe eminentemente revolucionária. Por sua vez, Fanon argumenta que esse papel cabe ao campesinato.

Burawoy ainda desenvolverá neste capítulo uma crítica ao modo hostil com que Bourdieu se refere ao pensamento de Fanon sobre a situação pós-colonial africana e à ideia de intelectual orgânico.

Bourdieu e Beauvoir

Para o diálogo entre Bourdieu e Beauvoir, Burawoy se valerá da comparação entre *O segundo sexo*, de Beauvoir, com *A dominação masculina*, de Bourdieu. Logo de início, Burawoy já nos apresenta um paradoxo: nas poucas oportunidades que

Bourdieu faz menção à Beauvoir, ele o faz para caracterizá-la como vítima da violência simbólica, por se submeter às influências de Sartre, seu cônjuge. Burawoy argumentará ainda que além do silenciamento, Bourdieu ainda teria se valido de muitas das ideias já tratadas muitos anos antes por Beauvoir, tratando residualmente o que ela já tinha tratado minuciosamente. O grande mérito de Burawoy nesse diálogo é tentar explicitar esses pontos de convergência e demonstrar a “pálida *reprise*” que Bourdieu fez dos escritos de Beauvoir.

Uma dessas convergências, por exemplo, é no que diz respeito ao processo de emancipação das mulheres. Burawoy dirá que ambos trabalham com a ideia de “reconhecimento” para tratar da emancipação, entretanto, existe uma diferença de ênfase. Enquanto em Beauvoir a ideia de emancipação sempre está presente, Bourdieu trata disso como uma espécie de apêndice de sua obra. Nesse ponto, é interessante notar que Burawoy não faz apenas uma comparação dos argumentos de Bourdieu e Beauvoir, mas também de como, quando e em que medida esses argumentos aparecem no texto.

A já citada preocupação de Burawoy com a oposição entre teoria e prática não deixa de estar presente também neste capítulo. Aqui, Burawoy coloca tanto Bourdieu quanto Beauvoir em posição oposta a Fanon, no que diz respeito à defesa ao engajamento dos intelectuais na ação revolucionária. Diferentemente do que Fanon fez com relação às lutas anticoloniais, aponta Burawoy, Beauvoir demorou para ingressar no movimento feminista por acreditar que a questão das mulheres estava subordinada ao projeto socialista, mostrando assim que tanto Bourdieu quanto Beauvoir foram intelectuais tradicionais, se recusando a sair do papel do pesquisador.

Bourdieu e Wright Mills

É o único capítulo em que o verbo utilizado no título é “herdar”, e não “encontrar”, como nos restantes. Isso ocorre porque o livro se propõe a realizar supostos encontros, imaginados por Burawoy, entre Bourdieu e autores que este criticou. No caso de Mills, essa “retratação” seria desnecessária, dado que Bourdieu nunca foi hostil a Mills. Aliás, segundo Burawoy, Mills foi o “Bourdieu

estadunidense”, até porque Mills foi um dos poucos sociólogos estadunidenses que escaparam das críticas bourdieianas à sociologia produzida nos Estados Unidos.

Nesse suposto diálogo, Burawoy demonstra que Mills e Bourdieu são claramente influenciados por Weber, pois ambos os autores demonstram preocupação com a dominação e suas consequências e características, não demonstrando grandes esperanças com utopias futuras. Quanto às suas respectivas teorizações sobre dominação, ambos são céticos sobre o conceito gramsciano de intelectual orgânico, acreditando apenas no intelectual independente. Também como semelhança pode-se citar a crítica de ambos aos tecnocratas e especialistas, pois estes seriam apenas servos do poder.

Assim como Bourdieu, Mills também tinha relações ambíguas com o marxismo. Ambos tomaram empréstimos da teoria marxista, mas nenhum deles utilizava as ideias de Marx como objeto constante de interlocução. Apesar disso, ambos trabalham com um conceito marxista central, que é o de classe. Nota-se que há semelhanças quanto às divisões de classe que estes autores utilizaram para trabalhar a forma como os dominantes impõem suas vontades ao restante da sociedade. Mills definiu três classes: uma coesa elite econômico-político-militar, uma nova classe média aburguesada e instável, e uma classe trabalhadora. E são exatamente essas classes que Bourdieu trabalha em seu livro *A distinção*. Além dessas conceituações de classes, ambos veem com descrença o papel das lideranças dos trabalhadores, defendendo que, na realidade, estes apenas manipulam seus liderados para angariar suas vontades, que não seriam necessariamente a vontade dos trabalhadores.

Ambos tinham um engajamento político tradicional, distantes dos agentes. Apesar desse engajamento mais distanciado, no fim da vida, ambos publicaram trabalhos polêmicos e acessíveis, sendo que Bourdieu criticou o neoliberalismo e, Wright Mills, o imperialismo e a Guerra Fria.

Considerações finais

Valendo-nos dos escritos que Rui Braga, docente do departamento de sociologia da USP, fez para a apresentação à edição brasileira de *O marxismo encontra Bourdieu*, podemos afirmar que o marxismo necessita sempre de

aperfeiçoamentos e testes para ser, de fato, uma teoria social científica. Nesse sentido, a presente obra de Burawoy representa um grande benefício ao marxismo, por comparar minuciosa e criticamente, aspectos polêmicos da teoria marxista contemporânea com a obra de um dos autores mais críticos a essa teoria: Pierre Bourdieu, autor cuja obra foi por diversas vezes criticada por Burawoy. É instigante ler um livro com uma proposta tão ousada e original.

Burawoy endossa uma crítica que permeia todos os seus diálogos imaginários, a saber, o pouco crédito que Bourdieu dedicava em seus escritos aos seus antagonistas, valendo-se, segundo Burawoy, de “táticas de distinção pelas quais alguém silencia seu inimigo, torna-o invisível e, quando isso não é possível, transforma o antagonista em seu outro sem valor e indigno de atenção” (idem, p. 132). Verifica-se aqui como conceitos bourdieusianos de campo, trajetória, técnicas de distinção etc. estão intermitentemente implícitas em todos os supostos diálogos e, principalmente, nas relações engendradas por Bourdieu na vida real.

Assim, caminhando por terreno pedregoso, mas não por isso menos sedutor, Burawoy fez o marxismo encontrar Bourdieu. O que nos resta agora é encontrarmo-nos com mais esta obra de Michael Burawoy.

Referências

BOURDIEU, P. (1996). *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Editora Papirus, Campinas.

BURAWOY, M. (2009). *O marxismo encontra Bourdieu*. Editora UNICAMP, Campinas.

MICELI, S. (2003). “Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura”. *Tempo social*, São Paulo, vol. 15 n. 1, abr.

PASSIANI, E. (2006). “Imposturas intelectuais: a sociologia (auto)crítica de Pierre Bourdieu”. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, mar.

QUINIOU, Y. (2000). “Das classes à ideologia: determinismo, materialismo e emancipação na obra de Pierre Bourdieu”. *Revista Crítica marxista*, n. 11.

Recebido em março/2011

Aprovado em maio/2011

Perspectivismo: “tipo” ou “bomba”?^I

Bruno Latour^{II}

Tradução de Larissa Barcellos*

Paris, 30 de janeiro

Quem disse que a vida intelectual de Paris estava morta? Quem disse que a antropologia não mais era vívida e atraente? Aqui estamos, numa fria manhã de janeiro, em uma sala cheia de pessoas de diversas disciplinas e de vários países, ávidas por ouvir um debate entre dois dos maiores e mais brilhantes antropólogos¹. O rumor circulou por salas de bate-papo e cafés: depois de anos fazendo alusões aos seus desacordos, em particular ou por publicações, eles concordaram enfim em trazê-los a público. “Vai ser áspero”, me disseram; “vai ter sangue”. Na verdade, em vez da rinha esperada por alguns, a pequena sala na Rue Suger testemunhou uma *disputatio*, muito parecida com aquelas que devem ter tido lugar entre estudiosos fervorosos aqui, no coração do Quartier Latin, por mais de oito séculos.

Apesar de se conhecerem há 25 anos, os dois decidiram começar sua *disputatio* lembrando à plateia acerca do importante impacto do trabalho um do outro em suas próprias descobertas.

Philippe Descola primeiramente reconheceu o quanto ele aprendeu com Eduardo Viveiros de Castro quando estava tentando se extirpar do binarismo “natureza *versus* cultura” ao reinventar a então obsoleta noção de “animismo” para entender modos diferentes de relação entre humanos e não humanos. Viveiros de Castro havia proposto o termo “perspectivismo” para um modo que não poderia ser mantido dentro das limitadas estrituras de natureza *versus* cultura, já que, para

^I Nota dos editores: Esta é uma tradução do artigo “Perspectivism: ‘type’ or ‘bomb’?”, publicado originalmente pelo periódico *Anthropolgy Today*, vol. 25, n. 2, p. 1-2, 2 abr. 2009. Revisão técnica da tradução realizada por Marta Amoroso.

^{II} Bruno Latour é professor no Institut d'Études Politiques (Sciences Po) em Paris. Seu website é <www.bruno-latour.fr/>; seu e-mail é <assisbl@sciences-po.fr>.

* Graduanda em Ciências Sociais – USP.

¹ “Perspectivismo e animismo”: debate entre Philippe Descola (Collège de France) e Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional do Rio de Janeiro), Maison Suger, Instituto de Estudos Avançados, Paris, 30 de janeiro de 2009.

os índios que ele estava estudando, a cultura humana é aquilo que vincula todos os seres – incluindo animais e plantas – ao passo que os seres estão divididos por suas diferentes naturezas, ou seja, seus corpos (VIVEIROS DE CASTRO,1992).

É por esse motivo que, enquanto os teólogos em Valladolid debatiam acerca dos índios terem ou não uma alma, esses mesmos índios, do outro lado do Atlântico, testavam os conquistadores ao afogá-los para ver se apodreciam – uma bela maneira de ver se eles realmente tinham um corpo; o fato de terem uma alma não estava em questão. Esse famoso exemplo de antropologia simétrica levou Lévi-Strauss a notar, com uma certa ironia, que os espanhóis poderiam ser bons em ciências sociais mas que os índios estavam conduzindo suas pesquisas de acordo com o protocolo das ciências naturais.

Os quatro modos de relação de Descola

Descola, então, explicou como a sua nova definição de animismo poderia ser utilizada para distinguir “naturalismo” – a visão geralmente tida como posição padrão adotada pelo pensamento ocidental – de “animismo”. Enquanto os “naturalistas” traçam semelhanças entre entidades com base em aspectos físicos e os distinguem com base em características mentais ou espirituais, o “animismo” toma a posição oposta, sustentando que todas as entidades são semelhantes em termos de seus aspectos espirituais, mas se diferem radicalmente em virtude do tipo de corpo do qual são dotadas.

Esse foi um avanço notável para Descola, já que significou que a divisão “natureza *versus* cultura” não mais constituía o *background* inevitável adotado pelo ofício como um todo, mas apenas uma das maneiras que os “naturalistas” tinham de estabelecer as suas relações com outras entidades. A natureza deixou de ser um recurso para se tornar um assunto. Desnecessário dizer, essa descoberta não estava perdida em nossas próprias, no campo vizinho dos *science studies*, que estudávamos, histórica ou sociologicamente, como os “naturalistas” tratavam as suas relações com não humanos.

Foi então possível para Descola, como ele explicou, adicionar a esse par de conexões contrastantes um outro par no qual as relações entre humanos e não humanos eram ou semelhantes em ambos os lados (o que ele chamou “totemismo”)

ou diferentes nos dois lados (um sistema por ele denominado "analogismo") . Em vez de cobrir o globo com um único modo de relações entre humanos e não humanos que então serviria como um *background* para detectar as variações “culturais” entre muitos povos, esse mesmo *background* virara objeto de cuidadosa investigação. Os povos não se diferem apenas em suas culturas mas também em suas naturezas, ou antes, na maneira pela qual eles constroem relações entre humanos e não humanos. Descola foi capaz de alcançar o que nem os modernos nem os pós-modernos conseguiram: um mundo livre da unificação espúria de um modo naturalista de pensar.

Apesar do universalismo imperialista dos “naturalistas” ter sido ultrapassado, um novo universalismo ainda era possível, um que permitisse que cuidadosas relações estruturais fossem estabelecidas entre as quatro maneiras de produzir coletivos. O grande projeto de Descola era então reinventar uma nova forma de universalismo para a antropologia, mas dessa vez um “relativo”, ou antes, um universalismo “relativista”, que ele desenvolveu em seu livro *Par delà nature et culture* (2005). A seu ver, Viveiros de Castro estava mais focado na exploração profunda de apenas um dos contrastes locais que ele, Descola, tentara contrastar com numerosos outros ao lançar a sua rede mais amplamente.

Duas perspectivas sobre o perspectivismo

Apesar de serem amigos por um quarto de século, duas personalidades não poderiam ser mais distintas. Depois do tom aveludado da apresentação de Descola, Viveiros de Castro falou por breves aforísticas incursões, lançando uma espécie de *Blitzkrieg* em todas as frentes a fim de demonstrar que também ele pretendia atingir uma nova forma de universalismo, só que uma ainda mais radical. O perspectivismo, do seu ponto de vista, não deveria ser considerado como uma simples categoria dentro da tipologia de Descola, mas antes como uma bomba, com o potencial de explodir toda a implícita filosofia tão dominante na maior parte das interpretações dos etnógrafos sobre seus materiais. Se há uma abordagem que é totalmente antiperspectivista é a noção mesma de um tipo dentro de uma categoria, uma ideia que só pode ocorrer àqueles a quem Viveiros de Castro chamou “antropólogos republicanos”.

Como Viveiros de Castro explicou, o perspectivismo virou algo como uma moda nos círculos amazônicos, mas essa moda oculta um conceito muito mais incômodo, que é o de “multinaturalismo”. Enquanto os pesquisadores, tanto das ciências duras quanto das ciências humanas, concordam igualmente com a noção de que há apenas uma natureza e muitas culturas, Viveiros de Castro quer levar o pensamento amazônico (que não é, ele sustenta, a “*pensée sauvage*” que Lévi-Strauss sugeriu, mas uma filosofia totalmente domesticada e altamente elaborada) a tentar ver como o mundo inteiro seria se todos os seus habitantes tivessem a mesma cultura e muitas naturezas diferentes. A última coisa que Viveiros de Castro pretende é que a luta ameríndia contra a filosofia ocidental se torne apenas mais uma curiosidade no vasto gabinete de curiosidades que ele acusa Descola de estar tentando construir. Descola, ele argumenta, é um “analogista” – isto é, alguém que é possuído pelo cuidadoso e quase obsessivo acúmulo e classificação de pequenas diferenças a fim de preservar um senso de ordem cósmica ante a constante invasão de diferenças ameaçadoras.

Notem a ironia aqui – e a tensão e atenção na sala aumentaram neste momento: Viveiros de Castro não estava acusando Descola de estruturalista (uma crítica que foi frequentemente dirigida a seu maravilhoso livro), já que o estruturalismo, como Lévi-Strauss o concebe, é, ao contrário, “um existencialismo ameríndio”, ou antes “a transformação estrutural do pensamento ameríndio” - como se Lévi-Strauss fosse o guia, ou melhor, o xamã que permitiu ao perspectivismo indígena ser conduzido para dentro do pensamento ocidental a fim de destruí-lo a partir de seu interior, numa espécie de canibalismo invertido. Lévi-Strauss, longe de ser o frio, racionalista catalogador de mitos distintos contrastados, aprendera a sonhar e divagar como os índios, exceto que ele sonhava e divagava por meio de fichas e parágrafos finamente torneados. Mas o que Viveiros de Castro criticou foi que Descola arrisca tornar a transformação de um tipo de pensamento para outro “demasiadamente leve”, como se a bomba que ele, Viveiros de Castro, queria colocar na filosofia ocidental tivesse sido desarmada. Se nós permitíssemos ao nosso pensamento se conectar à alternativa lógica ameríndia, toda a noção dos ideais kantianos, tão difusa nas ciências sociais, teria que ser descartada.

A essa crítica Descola respondeu que ele não estava interessado no pensamento ocidental, mas no pensamento de outros; Viveiros de Castro replicou que a sua maneira de estar “interessado” é que era o problema.

Pensamento descolonizador

O que está claro é que esse debate destrói a noção de natureza como um conceito universal que cobre o globo, por conta do qual os antropólogos têm o muito triste e limitado dever de adicionar o que quer que tenha restado de diversidade sob a velha e desgastada noção de “cultura”. Imaginem como os debates entre antropólogos “físicos” e “culturais” podem ficar quando a noção de multinaturalismo for levada em consideração. Descola, não obstante, ocupa a primeira cadeira de “antropologia da natureza” no prestigioso Collège de France, e eu sempre me perguntei como os seus colegas das ciências naturais conseguem ensinar os seus próprios cursos ao lado daquilo que para eles deve parecer uma fonte de material radioativo.

A preocupação de Viveiros de Castro de sua bomba ter sido desativada talvez esteja equivocada: um novo período de florescimento é aberto para a antropologia (ex-física e ex-cultural) agora que a natureza deixou de ser um recurso para se tornar um assunto altamente contestado, no momento mesmo, por acaso, em que a crise ecológica – um assunto de grande preocupação política para Viveiros de Castro no Brasil – reabriu o debate que o “naturalismo” tentara prematuramente encerrar.

Mas o que é ainda mais gratificante de ver numa *disputatio* como esta é o quanto nós nos distanciamos da categoria moderna e, depois, pós-moderna. Certamente, a busca por um mundo familiar é infinitamente mais complexa agora que tantos modos diferentes de habitar a terra ficaram livres para se deslocar. Mas, por sua vez, a tarefa de compor um mundo que ainda não é familiar está claramente colocada para os antropólogos, uma tarefa que é tão grande, tão séria e tão recompensadora quanto qualquer coisa com a qual eles tiveram que lidar no passado. Viveiros de Castro apontou para isso em sua resposta a uma questão vinda da plateia, usando uma espécie de aforismo trotskista: “Antropologia é a teoria e prática de permanente descolonização”. Quando ele acrescentou que “a

antropologia hoje está largamente descolonizada, mas a sua teoria ainda não é descolonizadora o suficiente”, alguns de nós na sala tivemos o sentimento de que, se este debate for indicativo de algo, nós podemos finalmente estar chegando lá.

Referências

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992). *From the enemy's point of view: Humanity and Divinity in an Amazonian society*. Chicago, University of Chicago Press.

DESCOLA, P. (2005). *Par delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

Recebido em março/2011

Aprovado em junho/2011

Entrevista com Alexandre Massella

Por Romulo Lelis

Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (2002), onde atua como docente desde 2006, Alexandre Massella tem experiência em Metodologia das Ciências Sociais e Teoria Social. Possui publicado, baseado em sua tese de doutorado, o livro *O naturalismo metodológico de Émile Durkheim* (Humanitas, 2006). É titular da Comissão de Ensino do Departamento de Sociologia para a graduação em Ciências Sociais.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Prof. Alexandre, conte-nos um pouco sobre sua trajetória acadêmica: onde e quais graduações cursou? Fez iniciação científica? O que o motivou a fazer Ciências Sociais?*

ALEXANDRE MASSELLA: Eu comecei estudando Direito na PUC e acho que [foi] lá que eu me interessei pela matéria de Sociologia. Havia uma *Introdução à Sociologia* para o curso de Direito. Não me lembro quem era o professor, mas eu gostei da matéria. E aí eu procurei por Ciências Sociais, prestei o vestibular aqui [na USP] e entrei. Comecei a fazer Ciências Sociais e, na época, os departamentos ainda não tinham sido separados. Acho que a separação ocorreu em 1987. Eu cheguei a ter aula com o Brasília [Sallum], com a Maria Helena [Oliva Augusto], com o [José de Souza] Martins, com o próprio Jeremias [de Oliveira Filho].

Na época, não era tão fácil fazer iniciação científica, não havia todos esses programas para estimular a iniciação com bolsa. Mas eu fiz iniciação, peguei uma bolsa com o Brasília, que tinha na época um instituto de pesquisa que colhia dados para fazer análise de conjuntura econômica e política; e eu trabalhava nessa base de dados, quando estava no terceiro ano. Depois me formei, acho que em cinco anos, ou em quatro anos e meio, e fui para o mestrado.

Já no final da graduação eu estava me interessando pela parte de fundamentos da Sociologia, fundamentos da explicação sociológica, que era uma

matéria que o Jeremias e o Mário Eufrásio ministravam. Eu fiz a matéria e gostei dessa parte de Filosofia da Ciência aplicada às Ciências Sociais. Tentei complementar a formação nessa área com alguns cursos na Filosofia e, depois, entrei no mestrado já para estudar esse campo, Metodologia das Ciências Sociais. Tive a orientação do Jeremias durante esse período: no mestrado, e depois, no doutorado também.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Ainda sobre a graduação: há algum fato marcante na sua graduação que tenha sido decisivo para que o senhor decidisse seguir a carreira acadêmica? Ou quando entrou para fazer Ciências Sociais já pensava nessa possibilidade?*

ALEXANDRE MASSELLA: Não, eu já pensava na carreira acadêmica. Via a carreira acadêmica como uma possibilidade de atuação na área. Eu já estava voltado, portanto, para pesquisa e ensino. Quer dizer, os professores me inspiravam como professores, muito mais como professores do que talvez como pesquisadores, porque a gente não acompanhava tanto, a rigor, as pesquisas. Interessavam-me mais como professores e, provavelmente, o meu interesse em seguir a carreira acadêmica estava um pouco voltado para isso: fazer uma carreira no ensino.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Quais foram os professores e os cursos que o senhor fez durante a graduação que marcaram?*

ALEXANDRE MASSELLA: Eu gostei muito do curso do prof. Lísias Negrão, do curso do prof. Claudio Vouga, que deu Weber; hoje ele está na Ciência Política, mas na época era tudo junto [os departamentos]; o curso da prof. Maria Célia Paoli sobre Marx, também. As duas matérias de Economia, com o prof. Ricardo Abramoway, que era professor aqui [da Ciências Sociais] e deu os clássicos, Smith, Ricardo e, depois, *O capital*. A prof. Maria Helena Augusto, gostei muito da optativa que fiz com ela, *Indivíduo, Razão e Liberdade*. Eu tive aula com o prof. Amadeu Lanna na Antropologia, que já se aposentou, sobre o debate entre [Claude] Lefort e [Claude] Lévi-Strauss. Com o [José de Souza] Martins eu tive *Sociologia da Vida Cotidiana*, que era um curso denso teoricamente, com muita Sociologia contemporânea; era

talvez meu primeiro contato com autores contemporâneos, com o interacionismo simbólico, com a etnometodologia; e, depois, ele terminava o curso com [Henri] Lefebvre.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Tiveram colegas da sua época de graduação que se tornaram professores aqui também?*

ALEXANDRE MASSELLA: A prof^a Angela Alonso, o prof. Fernando Pinheiro, o prof. Luiz Carlos Jackson, que não eram necessariamente do mesmo ano que eu, mas, enfim, frequentavam os corredores. Outros colegas foram dar aulas em São Carlos, como o prof. Luiz Henrique de Toledo, o prof. Piero Leirner, também... Vários colegas seguiram essa carreira; claro, a maioria talvez não, mas vários.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Como foi percorrer esse caminho, da graduação para o mestrado e doutorado em Sociologia, desde a escolha dos temas até a elaboração propriamente da pesquisa?*

ALEXANDRE MASSELLA: Quando eu me propus a entrar na pós, sob a orientação do prof. Jeremias, tinha uma ideia vaga de trabalhar o tema da explicação sociológica, dentro do programa dele de reconstruções metodológicas. Eu queria fazer esse trabalho de explicitação de pressupostos, de abordagens explicativas, da lógica da explicação. E, dentro da teoria clássica – a formação mais forte que tínhamos, como até hoje –, o prof. Jeremias sugeriu um tema que o prof. Florestan Fernandes aponta em *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*, que é a proximidade entre Durkheim e Stuart Mill. Florestan sugere lá que Durkheim tenta fundamentar uma metodologia para Sociologia dentro do espírito do Livro III do *Sistema de lógica* de Stuart Mill. Eu explorei um pouco esse tema; simplesmente tentei dar um pouco mais de substância a essa ideia. Trabalhei com a análise que Durkheim faz dos métodos comparativos, experimentais, lá no capítulo de *As regras do método sociológico*, e tentei mostrar como as coordenadas dessa tentativa – de mostrar que os métodos [experimentais] são aplicáveis à Sociologia –, que as referências para esse debate estão lá no Livro III do *Sistema de lógica* de Stuart Mill. Então foi isso que eu fiz: a reconstrução desse debate.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Essa parte sobre a relação entre Durkheim e Stuart Mill, pelo que eu sei, o Steven Lukes, autor da principal biografia intelectual sobre Durkheim, apesar de ter feito uma extensa pesquisa a respeito da trajetória do autor, não comenta sobre essa relação.*

ALEXANDRE MASSELLA: Talvez... Talvez não tenha explorado, mas há um autor que explorou um pouco isso, o Stephen Turner, que tem um trabalho sobre metodologia e causalidade no pensamento social do século XIX; trabalha Durkheim e Weber: ele puxa essa questão da relação entre Durkheim e o Mill. É um tema que alguns autores contestam... Um pouco polêmico na interpretação de Durkheim. Mas com a abordagem que o prof. Jeremias propõe, de reconstrução metodológica, deu para mostrar, quer dizer, não é que ele [Durkheim] se apropria de forma substantiva das ideias [de Mill], mas ele toma os pressupostos que norteiam esse debate na época, e discute a possibilidade de aplicar os métodos experimentais dentro das coordenadas que Mill estabelece para o debate. Por que seria aplicável, em que condições os métodos experimentais são aplicáveis – e Mill apresenta isso para o caso das Ciências Naturais – e por que ele [Mill] não o aplicava às ciências morais. E Durkheim faz um movimento de aproximação das Ciências Naturais com as Ciências Morais para mostrar que sim, [o método] é aplicável, e inclusive é a condição de cientificidade da Sociologia. Quer dizer, contra o que o Mill dizia no Livro VI do *Sistema de lógica*, mas, se alimentando da discussão sobre causalidade, que está no Livro III do *Sistema de lógica*, um tratado de metodologia das ciências do século XIX muito lido.

E no doutorado foi um pouco o prolongamento disso, só que me concentrei mais no problema da análise que o Durkheim faz da ação [social]; de como poderia ser feita uma análise da ação sem abrir mão do caráter de Ciência Natural que a Sociologia teria, para Durkheim, e como então ele tenta se equilibrar: ao mesmo tempo que são associações *sui generis*, ainda sim seriam passíveis de tratamento científico nos moldes de uma Ciência Natural. E a principal discussão que eu trato é como Durkheim contesta as explicações finalistas e em que medida, também, ele é obrigado a se comprometer com algum tipo de explicação finalista para as ações do homem em sociedade.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Quais foram as dificuldades mais latentes durante o percurso acadêmico e quanto tempo durou?*

ALEXANDRE MASSELLA: O tempo que se tinha era muito maior do que o tempo que se tem hoje, tanto no mestrado quanto no doutorado. Eu demorei quatro anos para o mestrado e um pouco mais para o doutorado, acho que quatro anos e meio. Na época, a dificuldade era o prazo: já se dizia na época que era menor do que antes, mas em comparação com hoje, é um belo prazo... A dificuldade maior era a bibliografia, quer dizer, conseguir a bibliografia. Quando eu comecei a fazer o mestrado, eu nem tinha computador: escrevi à mão a dissertação, depois passei para o computador. Quer dizer, não tinha a facilidade de pesquisar essa bibliografia por internet... A biblioteca fazia uma pesquisa para você, dava algumas palavras-chave, baixava todos os artigos que tinha a respeito, imprimia-os para você; mas, para ir atrás de todos aqueles artigos não era fácil. Eu consegui viajar por conta própria para fora [do país] e trazer a bibliografia, parte da bibliografia que me interessava. Eu tinha familiares na Austrália, daí viajei para lá; e lá a biblioteca era maravilhosa, com tudo! Aí eu xeroquei, trouxe muita coisa, mas por minha conta. Já no doutorado a facilidade foi maior, mas mesmo assim não era como é hoje: a possibilidade de baixar tantos livros, nesses sites que permitem baixar muita coisa que já está em domínio público. É... Conseguir reunir a bibliografia era uma parte importante da pesquisa, tanto que muita coisa que saiu durante o doutorado, na década de 1990, eu não tive acesso – trabalhos importantes sobre Durkheim.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Nesse período, então, retornou-se a um debate em torno de Durkheim na sociologia mundial...*

ALEXANDRE MASSELLA: Isso. Em meados dos anos de 1980, eu acho, começa a se reerguer um pouco a leitura que Parsons fez, e começa-se a contestá-la também. Começam a tentar uma leitura sobre “o que Durkheim quis dizer” e, então, todo trabalho de reconstrução e interpretação direta de Durkheim. Mas, mesmo tendo viajado, não tive acesso a esse material. O que eu comecei a ver foi um trabalho de Robert Jones, que estava começando a tentar extrair um pouco desse Durkheim histórico; mas aí já era final da década de 1980, se não me engano.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Eu perguntaria, então, como a sua leitura se posiciona em relação aos demais interpretes de Durkheim? Imagino que a influência do Parsons na leitura de Durkheim era muito forte, apesar da crítica que se inicia na década de 1980.*

ALEXANDRE MASSELLA: Olha, no mestrado eu trato de um tema que só uma tese antiga, francesa, e o Stephen Turner chegam a tratar. Então, no mestrado, não precisei me posicionar exatamente em relação ao Lukes ou mesmo ao Parsons. E no doutorado, aí sim, eu tomo mais coisas do Parsons, que eu acho que é uma leitura que pode ser contestável, do ponto de vista de se Durkheim disse mesmo aquilo. Mas, como instrumental para a análise de teorias sociais, acho que é uma leitura respeitável, é impossível ignorar aquilo que ele fez.

PRIMEIROS ESTUDOS: *O Habermas diz que não existe teoria social séria sem passar pelo Parsons...*

ALEXANDRE MASSELLA: É, e não tem leitura do Durkheim [sem passar pelo Parsons], mesmo que seja para contestar, porque ele marca um tipo de leitura. Ele atribui ao Durkheim um certo esquema positivista em relação à ação, que Durkheim depois vai se libertando. E eu tento no doutorado mostrar, de outra maneira, como é difícil para o Durkheim equilibrar essas duas bases: de um lado uma ciência próxima das Ciências Naturais, o que significa recusar explicações teleológicas, finalistas; e, de outro lado, como preservar, ainda, o caráter de ação àquilo que ele está estudando, como não privar a conduta do caráter de ação, se não levamos em conta a presença de fins, motivos, intenções.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Para finalizar essa questão: vamos dizer que existe uma percepção dos alunos de Ciências Sociais a respeito da aprendizagem de Durkheim, pelo menos a priori, de que Durkheim é um positivista, e isso seria uma barreira prévia para sua aprendizagem. Quem é o responsável por essa leitura de Durkheim como positivista? Existia essa percepção, na sua época de estudante, de os alunos verem Durkheim como positivista?*

ALEXANDRE MASSELLA: Bom, os professores que deram Durkheim o fizeram muito bem e não fizeram questão de transmitir esse tipo de preconceito, pelo contrário! Agora, quem é responsável por isso? Boa pergunta... Certamente não é o Parsons. O Parsons mostra que... Em Durkheim, se tem um período e se existem certos aspectos do pensamento dele que são próximos do positivismo, ele mostra como Durkheim vai se libertando disso; como a teoria dele, com o estudo da moral, da religião, vai rompendo com os pressupostos positivistas. E o Parsons mostra isso muito bem, com sofisticação. Então, quem é o responsável por isso? Provavelmente autores que vulgarizaram o pensamento do Durkheim, que o esquematizaram: porque é um rótulo, um rótulo que às vezes tem uma carga pejorativa.

Mas, se você analisar, a rigor, uma série de teses estão por trás do positivismo, há uma complexidade; é difícil dizer que Durkheim é positivista. Por exemplo, na questão metodológica, tem um certo tipo de positivismo que recusa o papel da teoria na pesquisa científica; e, para você ver, nem Comte chegou a negar o papel da teoria, pelo contrário – Durkheim também não. Existe o positivismo lógico, que recusa um certo estatuto forte para as entidades teóricas – Durkheim não dá valor muito grande às entidades teóricas, mas nós podemos postular entidades teóricas, mesmo que não façam referência a entidades imediatamente observáveis. A doutrina positivista que está em Comte, Durkheim não compartilha em muitos aspectos, por exemplo: o papel dado a uma elite esclarecida na formulação de regras. Quanto ao método, a importância de aliar a teoria com a pesquisa empírica – Durkheim dá valor a isso. Talvez uma ideia mais positivista, de que o único conhecimento válido é o científico... Aí tudo bem, isso pode estar em Comte, mas Durkheim também considera que, no que diz respeito à prática, a religião é uma fonte importante de conhecimento. Então, se nós começamos a explorar muito essa questão... Não dá para rotulá-lo como positivista sem mais.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Mudando agora para outro assunto. Como delimitar o campo de estudo da Sociologia?*

ALEXANDRE MASSELLA: O que há que dá unidade é um certo ponto de vista, com respeito à explicação, provavelmente. Então, levar em conta variáveis que dizem respeito ao meio social; e isso pode se estender à religião, à arte, à economia, aos

fenômenos jurídicos... Mostrar como eles podem ter algum vínculo com estados do grupo social, no sentido mais geral: desde a maneira como Durkheim considerava isso até indo para o lado mais dos interesses que estão por trás dos grupos, dos conflitos entre grupos... Estudar esses fenômenos, desse ponto de vista, seria um ponto de vista sociológico. Quer dizer, isso é uma visão geral o suficiente para abarcar as contribuições que os clássicos da sociologia oferecem. Todos eles estão, de diferentes maneiras, preocupados em tentar identificar como o meio social, nos seus vários aspectos, influencia esses fenômenos, ou culturais ou econômicos. O meio social e seus vários aspectos: desde características morfológicas do grupo – como dizia Durkheim –, frequência de relações, volume do grupo; ou fenômenos ideacionais, propriamente culturais – no caso, talvez, de Weber; ou conflitos de interesses – no caso de Marx. Mas todos tentando mostrar que características do meio social são importantes para entender certos fenômenos, como a economia etc.

PRIMEIROS ESTUDOS: *O que é um autor clássico e por que alguns autores, na sua visão, adquiriram esse status? Qual a importância/relevância desses autores para o desenvolvimento da Sociologia?*

ALEXANDRE MASSELLA: É, não sei se nós podemos ser tão duros e dizer “a partir daqui começa a Sociologia”, mas, certamente, os clássicos constituem uma matriz para o pensamento sociológico. Não é que eles inventaram a coisa do nada, obviamente, mas eles sintetizaram uma série de correntes que já estavam explorando um pouco isso: tentar identificar por que o meio social influencia, por que é que as coisas não vêm apenas do indivíduo, das características supostamente inatas do indivíduo. Todos eles, digamos, sintetizaram um pouco isso: fizeram uma síntese de várias correntes que estavam já apontando para essa ideia. A importância deles é que apresentam isso de uma maneira sistemática, organizada, já com um rendimento empírico considerável.

A sua pergunta, por que eles são clássicos... Acho que, em primeiro lugar, por causa disso, porque eles tematizaram um problema que ainda nos interessa, que é o da sociedade moderna na transformação da passagem do mundo tradicional para o moderno. Todos eles se preocuparam com isso, tentaram explicar isso desse

ponto de vista que depois veio a se chamar, de forma muito mais empática, de sociológico. Então, acho que o fato deles terem sido, digamos, os primeiros a organizarem um pouco e explicitarem as ferramentas conceituais, do ponto de vista sociológico, os torna clássicos. Desse ponto de vista de conceitos mínimos ou de uma metodologia no sentido mais amplo, sem a qual não podemos falar de Ciências Sociais: isso está, acredito, presente neles... A questão é que eles formularam os problemas de uma maneira que ainda é atual, e conceituaram os problemas, forjaram conceitos para pensar cientificamente, com certo nível de abstração, esses problemas que surgem dentro da sociedade moderna.

Agora, claro que precisaria de toda uma pesquisa para mostrar por que eles acabaram vingando como os autores clássicos, não só aqui no Brasil. O fato é que eles são uma espécie de herança comum para várias correntes da Sociologia. Há muitas divergências entre as abordagens teóricas, mas todas elas, de alguma maneira, dialogam com os clássicos. Então acaba sendo uma espécie de terreno comum, em que todas as várias abordagens no interior da Sociologia se encontram para dialogar, para reivindicar um passado que legitima a abordagem que está sendo proposta. Quer dizer, é ainda um manancial de conceitos e de problemas, não de respostas. É um terreno onde várias abordagens dialogam; servem também para dar um pouco de unidade à disciplina.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Na sua visão, como os estudos de metodologia e teoria social se relacionam e se inserem dentro do domínio da Sociologia?*

ALEXANDRE MASSELLA: Bom, ambos são parte integrante do estudo da Sociologia. Estudar a teoria e os pressupostos que estão por traz da teoria, que é a metodologia no sentido mais teórico, e estudar também como você leva adiante uma pesquisa, que é a metodologia no sentido mais técnico – técnicas quantitativas e qualitativas. É fundamental para o aprendizado da teoria, e por isso que os primeiros anos são centrados na formação teórica com o estudo dos três clássicos. Não é possível sair fazendo pesquisa sem um mínimo de preparo teórico. E, além disso, com o tempo, o estudo da teoria passou a ser uma especialidade nos estudos de pós-graduação. Quer dizer, não necessariamente fazer Ciências Sociais significa fazer uma pesquisa empírica, relacionada, de preferência, a algum problema social.

Claro, isso é importante, felizmente se faz bastante isso, mas há lugar também para aqueles que estudam os pressupostos e que linhas de pesquisa uma determinada teoria abre, que tipo de aspecto da realidade uma teoria permite ver e outra não permite. Esse tipo de exercício sobre os fundamentos da teoria e sobre o rendimento empírico de uma teoria, já é, entre nós, uma linha de pesquisa.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Como o senhor se defenderia de Durkheim atualmente, já que ele dizia, por exemplo, que toda reflexão teórica deve estar subordinada à pesquisa? A questão da autonomia do estudo teórico dentro da Sociologia, no sentido do que estava tentando fundamentar: como o senhor confrontaria o seu próprio objeto de estudo nesse caso?*

ALEXANDRE MASSELLA: Se o critério é uma contrapartida prática – imediata –, claro que é fácil descaracterizar a importância de uma pesquisa puramente teórica. Mas, a importância desse tipo de pesquisa, puramente teórica, é a de ter clareza sobre os pressupostos que estão envolvidos em um sistema, em uma elaboração teórica. É importante não ter a ingenuidade de achar, por exemplo, que a teoria se desenvolve mediante o confronto direto com os dados, que ela vai surgir naturalmente disso.

Então é importante ter clareza sobre esses pressupostos que, às vezes, são de natureza normativa. E, se não temos clareza sobre esses pressupostos, nós não os submetemos à discussão. Inclusive não estaremos dispostos a reconhecer, por exemplo, que outros pressupostos com outra carga normativa podem ter algum tipo de precedência, justamente por isso. Quer dizer, é importante ter clareza para saber com o que você está se comprometendo quando abraça um tipo de teoria. Então, não é algo sem consequências – esse tipo de clareza. Não que a gente possa resolver tudo mediante essa discussão puramente racional quando se trata de valores, mas, enfim, a tentativa de levar adiante tanto quanto possível uma discussão racional em torno dos valores me parece que é um imperativo de quem pretende pertencer a uma comunidade intelectual. Então, ter clareza sobre os pressupostos é abrir caminho para a discussão racional em torno deles.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Passando agora para outro assunto. Qual o interesse pedagógico do Departamento de Sociologia nesses anos de formação inicial do estudante? E qual o perfil de estudante que se pretende formar?*

ALEXANDRE MASSELLA: O curso pretender dar essa formação teórica inicial, centrada nos clássicos e depois em algumas teorias mais contemporâneas, e dar também um certo conhecimento de técnicas de pesquisa, para que depois se possa levar adiante uma pesquisa. E as optativas estão estruturadas em torno de alguns problemas mais substantivos, dependendo da especialidade dos docentes. É um pouco essa formação que se pretende dar. E, principalmente, há uma certa unidade no projeto pedagógico que é tornar o aluno capaz de identificar, formular em termos teóricos, abstratos e conceituais os problemas sociais. Transformar problemas sociais em problemas sociológicos, tanto para investigar melhor o problema, como também, se a gente quiser ser muito ambicioso, participar do desenvolvimento da teoria social. A ideia do curso não é mergulhar o aluno nos problemas sociais diretamente; não discutimos, nos cursos, notícias de jornal – a menos que elas sejam passíveis de uma elaboração teórica e conceitual. A ideia não é introduzir o aluno diretamente nos debates atuais; é prepará-lo teoricamente para, aí sim, enfrentar os debates atuais.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Em relação a outros cursos de Ciências Sociais que o professor conhece, existe alguma especificidade da graduação na USP?*

ALEXANDRE MASSELLA: Não conheço profundamente outros cursos. Eu sei que nós temos aqui uma marca forte nos clássicos, um estudo tanto quanto monográfico dos autores, em primeiro lugar. Claro que há discussão interna, muitos acham que o curso deveria adotar uma linha mais temática, isto é, tomar alguns temas e depois apresentar ao aluno – como o tema da ordem social, do conflito, da transformação, que teriam sido enfrentados por vários autores, por vários esquemas teóricos. Na verdade, são diferentes estratégias pedagógicas. Mesmo quando damos um curso monográfico, acabamos mostrando como o autor em questão está tentando enfrentar alguns temas; e no curso seguinte, centrado em outro autor, mostramos como este último enfrentou esses mesmos temas com outro aparato teórico. Então,

não é que os temas estejam ausentes; é uma questão de ênfase que talvez esteja em discussão: dar uma ênfase direta nos problemas ou nos autores.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Pessoalmente, o senhor tem uma preferência entre cursos monográficos ou temáticos?*

ALEXANDRE MASSELLA: Então, como eu estava tentando dizer: acredito que, talvez, não seja tão diferente uma coisa da outra. É claro que do ponto de vista de uma ciência “robusta”, uma ciência coma a Economia, as Ciências Naturais, você não vai estudar o autor; você estuda o conhecimento consolidado, que geralmente é apresentado por meio de um manual, e que dá conta dos problemas: esse é o esquema teórico que nós temos para dar conta de X problemas, isso é o que temos. Ninguém vai estudar Física estudando Newton, a não ser que ele esteja interessado em História da Física. Se estuda o conhecimento consolidado e os problemas de pesquisa que esse conhecimento apresenta, as linhas de pesquisa e possibilidades de pesquisa. Então, se a gente quisesse adotar uma linha mais próxima dessas ciências “robustas”, seria interessante: agora temos os problemas que são esses, e esses são os esquemas teóricos disponíveis e que dialogam entre si. Claro que há aí um problema: será que nós podemos dizer que esses esquemas teóricos estão falando dos mesmos problemas, dos mesmos fatos? Se eles partem de pressupostos diferentes, isso também tem um impacto em como construir o objeto. Então, podemos ou não falar que eles estão tratando o mesmo objeto? Mas no nível bem geral, podemos dizer que os clássicos estão tratando da passagem da sociedade tradicional para a moderna. Então, se quisermos dar uma roupagem mais “robusta” para a Sociologia, mostrar que Sociologia é uma ciência madura, talvez devêssemos abandonar mesmo essa questão dos autores, quer dizer, abandonar como uma via de entrada. O problema é: se é verdade que esses autores são clássicos e que eles forjaram as ferramentas e os conceitos que ainda são pertinentes – mesmo para chegar a entender os autores contemporâneos –, se isso é verdade, então assim que apresentamos um problema somos automaticamente levados a recuperar a teoria dos clássicos. Então, creio que o resultado final não seja tão diferente. A não ser o fato de que o tratamento dos problemas já obrigue o aluno a confrontar os esquemas teóricos logo de cara.

Você apresenta, em relação ao problema, digamos, da transformação social, a visão de X, de Y e de Z, e aí já há o confronto direto. Ganha-se um pouco nisso, você não pensa mais os autores com os esquemas teóricos de modo estanque, separados, você é levado a fazer esse diálogo, é um exercício interessante, que estimula, que é importante. Agora, a questão é: dá para fazer isso logo no início ou não seria mais razoável, do ponto de vista pedagógico, apresentar um por vez e depois, ao longo do curso, confrontá-los? As disciplinas optativas às vezes têm esse perfil: em relação a um problema específico que está sendo tratado, movimentos sociais, por exemplo, apresenta-se quais são as contribuições dos clássicos e depois como os contemporâneos veem, muitas vezes se alimentando de um clássico ou criticando um clássico. Esse trabalho de confronto acaba sendo realizado muitas vezes nas disciplinas optativas. Claro, as pessoas que defendem os problemas/temas poderiam muito bem dizer: “esse trabalho de confronto depois é perdido se ele não é feito”. Se você dá o Durkheim, para entender internamente Durkheim, depois o Weber, o Marx, para entender internamente o Marx; claro que o professor pode aqui e ali fazer um paralelo, mas isso fica ali como um fragmento no meio da aula, e então depois se perde esse confronto mais sistemático entre os três. É um risco, mas eu acho que as disciplinas optativas, muitas delas, tais como estão organizadas, acabam fazendo isso. É uma discussão infundável.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Ainda sobre a graduação: quais são, na sua opinião, os pontos mais fortes e mais fracos da nossa graduação na USP? O que é passível de mudança?*

ALEXANDRE MASSELLA: O ponto forte, eu não sei se é uma particularidade de USP, mas enfim, eu acho que é fazer essas duas coisas: dar uma formação teórica e ao mesmo tempo possibilitar ao estudante algumas linhas de pesquisa que o levam a um trabalho propriamente empírico. Essa articulação, claro que não é simples de fazer, que nem sempre os estudantes têm canais para levar isso adiante, mas essa tentativa, esse projeto de articulação é forte; independente dos canais que a gente tem de fato para fazer isso, se a iniciação está de fato ajudando nisso ou não, mas essa proposta é o ponto forte. Implementá-la aqui é o que estamos tentando permanentemente, e com algum grau de êxito. Por que não? Com o aumento, talvez,

de estudantes participando da iniciação, abra essa possibilidade de torná-la mais concreta, isto é, alunos que realmente façam isso, essa articulação.

O que precisamos aperfeiçoar... O que a gente precisa fazer de mais urgente, me parece, é ampliar o número de optativas. Tentar fazer isso, reduzir, portanto, o número de alunos nas optativas. Não ter que colocar limites, que isso é uma solução fácil, deixando um monte de alunos sem opção de fazer disciplinas. A questão é ampliar a oferta, e claro que isso exige contratação de professores. Eu vejo dessa forma, como uma questão do investimento a ser feito na graduação, exige-se investimento em recursos humanos e em material bibliográfico – atualizar a biblioteca. Claro, todos esses investimentos em iniciação, ampliar o número de bolsas, esses programas são muito importantes também. O dinheiro que a reitoria está, também, oferecendo para projetos que recuperam um pouco o espaço físico do prédio, tudo isso é importante. Mas eu, quando penso em investimento na graduação, penso sempre nessa parte dos recursos humanos e no material bibliográfico. Penso sempre nessa direção: resolver os problemas da graduação é ter mais professores.

PRIMEIROS ESTUDOS: Bom, prof. Alexandre, obrigado pela entrevista!

Entrevista com Ana Claudia Marques

Por Julio Talhari & Karina Fasson

Ana Claudia Marques é graduada em Antropologia pela Universidade Nova de Lisboa em 1992, com mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), concluído em 1995, e doutorado na mesma área pelo Museu Nacional (2001). Desde 2003 é professora doutora no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e é titular da Comissão de Ensino para a graduação, nesse Departamento, para o curso de Ciências Sociais.

PRIMEIROS ESTUDOS: *A gente queria que você falasse um pouco da sua trajetória acadêmica. Onde e qual foi sua graduação?*

ANA CLAUDIA MARQUES: A minha graduação completa foi na Universidade Nova de Lisboa em Antropologia, chamado de Licenciatura em Antropologia. Em Portugal não tem curso de Ciências Sociais. Eu tive uma passagem pelo IFCS antes de ir para Portugal, no IFCS [o curso] era Ciências Sociais e ali foi suficiente para eu definir que Antropologia era minha área de interesse.

PRIMEIROS ESTUDOS: *E você passou quanto tempo lá no IFCS?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Eu devo ter ficado um ano ou um ano e meio. Já pensava em ir para Portugal e investi nessa mudança para lá.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Durante a graduação você fez iniciação científica? Como foi?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Se eu estivesse no IFCS eu iria em busca de fazer, mas em Portugal não tem essas coisas, um sistema de se produzir uma pesquisa própria ou ligada a algum professor durante o período de graduação. Eu acho que era uma especificidade dessa universidade, desse departamento. O que a gente precisava

fazer era uma monografia de fim de curso, que eu escolhi mais pela simpatia por um professor, sobre uma área que eu nunca voltei a trabalhar que era Etologia. E depois, ao fim da minha graduação, apareceu sim uma oportunidade de fazer uma espécie de estágio.

Na verdade, era o Programa Erasmus que estava começando a surgir na Comunidade Europeia. Ele surgiu já com uma proposta, uma proposta que era um horizonte, de que um aluno de graduação pudesse fazer seu curso em diversas universidades da Europa. Os cursos feitos em outras universidade eram aproveitados em todas aquelas que faziam parte do Programa. Mas eu já tinha acabado minha graduação e o Programa estava começando a ser implantado. E aí eu me candidatei e fui fazer um período na Universidade de Franche-Comté, na cidade de Besançon. O curso que era oferecido nessa universidade era de Antropologia do Espaço; era de uma professora de Antropologia do Espaço que se engajou nesse projeto, no Programa Erasmus. Como eu já tinha feito a graduação, ela permitiu que eu fizesse esse curso no nível DEA, o equivalente ao mestrado aqui. Então eu fiz um estágio de alguns meses lá, mas ainda assim não produzi uma pesquisa. O negócio é que a Antropologia do Espaço teve um interesse para mim porque no mestrado eu queria trabalhar com o Lampião. Essa coisa do nomadismo do Lampião era interessante para mim. Então eu achei que Antropologia do Espaço poderia me ajudar a pensar essa questão do deslocamento.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Esse interesse de ir para Portugal fazer graduação em Antropologia foi pela graduação em Antropologia especificamente?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Eu desconhecia completamente a graduação em Antropologia em Portugal. Tinha mais a ver com uma vontade pessoal de busca por um outro país, de conhecer também a vida universitária, a vida acadêmica em outro país. E minha família tem origem portuguesa e isso facilitou a escolha, por isso Portugal. Mas eu não tinha nenhuma ideia do que iria encontrar lá. Foi uma experiência bacana em muitos sentidos porque de fato é um modo, é um curso estruturado de maneira diferente, o tipo de exigência que se tem dos alunos é diferente também, as relações entre meus colegas e entre alunos e professores também [era e] é bastante diferente, bastante peculiar.

Foi um período em que a própria universidade, o próprio curso tinha bastante exigência. Para você ter boas notas, por exemplo, era preciso fazer um esforço considerável. Era uma situação engraçada porque as notas iam de zero a vinte. Zero não existia e vinte também não, era impossível. Tinha um professor que falava isso, de uma maneira um bocadinho ridícula, que era “dezenove para mim, vinte só para o Lévi-Strauss. Como tem que ter uma diferença entre alunos e professores, eu não dou mais do que dezessete”. Então, tinha essa coisa de um tipo de exigência, não é mais ou menos exigente, mas um tipo de exigência que eu tive que me acostumar, de como preparar, escrever um texto, de como fazer uma prova de uma maneira que desse o melhor resultado. Como em todos os lugares, tinha professores que traziam uma bibliografia e uma discussão superempolgantes e outros que não faziam isso, digamos assim. O fato é que esses empolgantes foram muito interessantes para mim.

Na verdade, foi um período em que eu estudei muito. Foi quando eu comecei a estudar na minha vida... foi nessa graduação, nessas condições de vida em Portugal. Eu estava morando longe da minha família, com o meu namorado, que fazia exatamente a mesma coisa que eu. O que a gente fazia era estudar que nem uns loucos, e assuntos dos mais diversos. Muitos deles eu abandonei para sempre e outros eu nunca abandonei. Foi uma coisa que é um componente sólido da minha formação. Coisas que eu nunca estudaria no Brasil provavelmente, estudei lá. Certamente, se eu estivesse no Brasil teria estudado muitas coisas que jamais estudei lá também.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Como o quê? O que você estudou lá e que aqui não tem muita opção?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Eu não lembro mais o nome da disciplina, mas teve uma que foi muito empolgante que trabalhava com Georges Dumézil. A gente viu bastantes textos dele, que focava o mundo indo-europeu, o mundo greco-romano, estabelecendo pontes entre as diferentes mitologias – porque a coisa da mitologia comparada é a ideia, o investimento de Georges Dumézil –, que era uma leitura superconsagrada num determinado momento, na França. Esse departamento tinha uma inclinação muito forte pela produção francesa. Essa foi uma coisa interessante.

Eu já tinha lido [Pierre] Clastres no IFCS; nunca voltei a lê-lo pela graduação, lia por minha conta, mas na graduação ele não passava, talvez fosse muito atual para aquele jeito, para aquele tom da graduação da universidade em que estudei em Portugal. No entanto, acho que foi muito interessante reler o Clastres à luz de uma série de questões que passavam a ser esse campo intelectual do qual ele também bebeu. A leitura do Dumézil aparecia no Clastres de novo. O Lévi-Strauss, que eu também estudei lá, também foi se esclarecendo para mim. Essas são contribuições interessantes que obtive lá, essas coisas é que foram marcando. Foi uma formação também com alguns elementos sobre parentesco, sobre algumas concepções de etnologia lá que era diferente daqui. Lá chamavam de “culturas não europeias”, mas hoje eles não se atrevem a ter disciplinas com esses nomes [risos]. As disciplinas eram *Etnologia Portuguesa e Culturas Não Europeias*.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Do seu ponto de vista, quais as vantagens e desvantagens de um curso de graduação focado na Antropologia, diferente do que aqui ocorre, que abarca as três áreas (Antropologia, Ciência Política e Sociologia), onde somente numa pós-graduação é que o aluno vai se especializar?*

ANA CLAUDIA MARQUES: O que eu acho que é vantajoso, sempre considerando que a qualidade seja a mesma, é que você na graduação acaba tendo, evidentemente, um aprofundamento nas questões que são propriamente antropológicas. Aqui a gente faz depois, quando as disciplinas optativas começam a ser oferecidas, mas durante um bom tempo você tem que dividir os seus esforços, as suas atenções. Então, nessa experiência em Portugal, a gente estudava Antropologia Econômica, Antropologia Política, Antropologia do Parentesco, Antropologia da Religião, Antropologia Simbólica. Você acabava formando um campo da Antropologia talvez um pouco mais alargado, mais ampliado, ainda mais porque as disciplinas tinham essa característica de serem anuais e não semestrais, então em cada uma delas você fazia um bom investimento. Em Semiótica a gente teve um curso, em Linguística a gente também teve um curso, entende? Por exemplo, aqui não se dá Linguística, poderia incorporar um pouquinho dessa disciplina em nosso currículo, mas não com a densidade que a gente pôde ter lá. Isso, aliás, faz certamente parte da minha formação: tive um ano de Linguística e Semiótica. Essas coisas acho que

acabam sendo impossíveis de você oferecer ao mesmo tempo em que você está oferecendo uma formação nas outras áreas.

Tem lá compensações: Marx e Weber não eram decididamente parte da minha formação. Eu tinha tido um pouquinho no IFCS, mas, essa formação, de fato eu não tenho. Mesmo as teorias clássicas de Política, não tive cursos voltados para elas, nunca tive curso em que eu tivesse que ler Hobbes. Eles [autores da Ciência Política] apareciam na literatura, mas não eram questões trabalhadas propriamente, não eram discutidos longamente no curso. Essa é parte da perda.

Mas essa é uma questão para discussão. Eu acho que as duas coisas são possíveis e são válidas, e tendo a pensar que acaba sendo uma certa proposta acadêmico-política mesmo, optar por uma coisa ou por outra. De repente, num diálogo internacional pode valer mais a pena ter uma formação em Antropologia. De repente, para oferecer uma maior especificidade em Antropologia Brasileira pode ser que valha mais a pena ter uma formação em Ciências Sociais, porque oferece outros aportes. É até difícil de dizer, mas acho que é uma coisa que merece discussão mesmo.

Outra coisa que também aparecia lá – e que jamais iria acontecer aqui – é que a gente tinha certas pinceladas em outros campos da Antropologia. Aqui a gente tem uma Antropologia Social, muito mais Social do que Cultural. Eu já falei que fiz minha monografia de fim de curso numa área de Etologia, não uma Antropologia Física propriamente dita, eu não tive muito isso, mas alguma coisa que envolvesse o campo da Biologia eu tinha. Eu tinha disciplinas de Biologia e de Etologia, de Etologia Humana mas especificamente, mas não só de Etologia Humana. Era um momento também em que a Sociobiologia estava em ascensão, estava aparecendo *pra burro*, no campo da disciplina, muito mais do que hoje, então isso produzia uma certa ressonância também com essas disciplinas dessa formação.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Teve algum fato marcante na sua graduação que foi decisivo para você seguir a carreira acadêmica?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Eu acho que nunca pensei em outra alternativa. Na verdade, eu nunca pensei em ser outra coisa que não antropóloga, nunca imaginei como

poderia ser isso. Como essa graduação teve a ver com um projeto pessoal que me levou a Portugal, ela se tornou algo de um enorme investimento, era aquilo que eu realmente me dedicava. Não era nas horas vagas não, eu me dedicava muito aos estudos. Então a vida acadêmica era algo meio óbvio. Não era uma coisa [minha formação] na qual eu pensasse sobre o que eu iria fazer com ela no futuro.

PRIMEIROS ESTUDOS: *De onde veio a motivação para fazer sua pesquisa de mestrado aqui no Brasil sobre o cangaço?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Eu quis voltar para o Brasil da mesma maneira que eu tinha decidido sair. Esses percursos não são muito óbvios, não; eles não são bem planejados, têm a ver com muitas afinidades, às vezes afinidades com pessoas, às vezes afinidades intelectuais também. Antes de sair do Brasil, eu comecei também a fazer um curso de Filosofia com um professor chamado Claudio Ulpiano. Foi por intermédio dele que eu conheci um pouco da obra do Deleuze e do Guattari, do Foucault e mais uma série de autores também, num momento em que eu estava iniciando a graduação. São momentos pessoais muito importantes, você está num certo momento de ingresso na vida adulta em que está fazendo uma série de opções na sua vida.

Esse encontro foi muito importante e dentro dessa literatura você tem toda uma questão com o pensamento nômade, com o nomadismo, que não é necessariamente traduzível numa etnografia sobre um povo nômade. É uma elaboração filosófica do nomadismo. O cangaço aparecia como uma forma de explorar isso etnograficamente, não só porque eles não habitavam em nenhum lugar especificamente, porque se constituiu num movimento de deslocamento territorial, de uma desterritorialização que se efetuava no plano territorial, mas também no plano simbólico. O tornar-se cangaceiro implicava você abandonar um modo de vida e adotar outro. Era isso que me empolgava, e era muito por essa outra empolgação, que tinha a ver com essa digressão pela Filosofia, e por uma Filosofia deleuziana e foucaultiana. De certa maneira, foi por uma certa inclinação intelectual que esse objeto apareceu como objeto interessante.

PRIMEIROS ESTUDOS: *E seu tema de doutorado?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Aí o movimento foi outro. O tema do doutorado tem tudo a ver com o tema do mestrado, mas ele não é uma mera continuação, ele não é uma continuidade. O ingresso do Lampião no cangaço teve a ver com uma briga de família dele. Lampião é tema, é assunto de uma literatura realmente vasta. Muita gente num determinado momento – e até hoje – escreveu sobre Lampião, sob diversos pontos de vista: sociológico, de resgate histórico, poético etc. Era muito comum, sobretudo numa literatura regionalista ou sociológica, se fixar nesse tema: Lampião entrou para o cangaço; ele era bandido ou era herói? Porque isso também marca uma boa parte da literatura.

Mas o fato é que ele tinha ingressado no cangaço por conta de uma briga de família com um vizinho. Brigas de família, se alegava nessa literatura, eram muito comuns, porque tinha a briga dos Pereiras e dos Carvalhos, e Lampião ingressou no cangaço por sua própria briga de família, mas se tornou quem ele se tornou quando ele substituiu o Sinhô Pereira, que chefiava um bando de cangaceiros, assim designados, que estava mobilizado em função também de uma outra briga de família, que era a briga dos Pereiras e dos Carvalhos. O Sinhô Pereira era uma liderança armada dessa briga, que promovia ataques aos seus inimigos e proteção aos seus parentes.

[Os cangaceiros] viviam como bandos armados, obviamente na ilegalidade, mas tinham seus modos de acolhida nas fazendas dos parentes, tinham certo controle sobre a política, que também estava em questão. Esse não era o único bando de cangaceiros, um cangaço que era na verdade bem diferente do cangaço que o Lampião depois protagonizou e na verdade inventou – uma modalidade de cangaço peculiar. Essa [primeira modalidade de cangaço] estava totalmente relacionada com a família. Mesmo que seus objetivos não fossem exclusivamente os de briga familiar, estava bastante circunscrita a uma orientação de parentesco. E com Lampião essa coisa toda se implode.

Então, esses tipos de relações, de brigas, é que me chamaram a atenção e me despertaram a curiosidade para investigar sobre elas. O que eram essas brigas de família afinal de contas? Só que eu não achava que, naquele momento em que eu fazia o doutorado, no final da década de 1990, encontraria essas brigas de família

acontecendo, o que me remeteria novamente para uma pesquisa cuja principal fonte seria um material histórico, que foi o caso da minha pesquisa sobre o Lampião [no mestrado]. Entrevistei poucas pessoas, eram principalmente documentos e livros já publicados que eu consultava. Mas eu queria fazer uma pesquisa no sentido clássico antropológico.

Não me contentava com a hipótese de investigar isso de novo com base nos registros dos livros. Eu já tinha visto várias coisas, mas que também não me deixavam muito satisfeita e nem eu sabia muito o que iria fazer, que avanços eu poderia fazer tendo como referência aquela literatura. Então, uma vez que essas brigas de família, segundo as descrições que eu tinha naquela época, acionavam, mobilizavam, não só parentes, mas uma série de pessoas com diferentes vínculos de lealdade, vínculos que poderiam ser e são muitas vezes traduzidos por uma relação de patronagem, de clientela, de patrão e empregado, eu desloquei um pouco o foco proposto, num primeiro momento, das brigas de família para esses tipos de relação.

A ideia um pouco vaga que eu tinha de pesquisar no doutorado – que me serviu na elaboração de um projeto – era essa: focar nessas relações de lealdade, quais eram os seus limites, para que que elas serviam, a que propósitos, em que elas eram funcionais etc. Mas, para minha surpresa, quando eu cheguei em campo vi que essas brigas existiam, e foi possível conversar com pessoas que já tinham participado ou que estavam participando, de alguma forma, dessas brigas atuais no sertão.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Em relação a sua trajetória acadêmica, quais foram a suas maiores dificuldades nesse seu percurso graduação-mestrado-doutorado? Você disse que não teve outra opção além de ser antropóloga. Nunca bateu uma crise?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Muitas, inúmeras! É uma coisa completamente ingrata, terrível. Eu acho que desde o primeiro ano da graduação eu já sabia que queria fazer um mestrado. Em algum momento eu decidi que esse mestrado deveria ser novamente no Brasil. Mas eu não queria voltar a morar no Rio de Janeiro, queria morar fora e acabei me interessando em fazer esse mestrado em Florianópolis. Fiz

a prova, entrei, beleza! Até aí não teve muitas crises, apenas crises de ser dura, essas coisas de estudante comum.

De fato, eu acho que as grandes crises vêm de um campo que é superconcorrido, que está muito sujeito às vicissitudes políticas nacionais. Então, ora você tem muitas possibilidades de conseguir bolsa para estudar onde você quer, ora você tem muitas possibilidades de conseguir emprego porque tem um monte de concursos e para os quais você pode se preparar, ora você não tem nada. Nessa hora que não tem nada, você fica muito mais suscetível a crises, porque a concorrência é terrível, tem pouco lugar para muita gente, se torna tudo muito difícil.

Tenho a impressão que as coisas tendem a ser mais frouxas hoje em dia, porque esse campo se dinamizou demais, está muito mais intenso, tem muito mais recursos, muito mais hoje do que há dez anos, do que há vinte anos. Cada oportunidade que se corre atrás, cada edital que se abre, cada oportunidade de participar de um congresso, de entrar numa pesquisa, mobiliza você. Tem que preparar alguma coisa para isso, elaborar um projeto, um artigo para publicar numa revista. Pode dar certo e pode não dar certo. E cada vez que não dá certo é uma crise, é uma crise que põe um monte de inseguranças suas em causa: por que não deu certo? Por que não está bom? O que está acontecendo aqui? Esses são os pontos mais dolorosos que você tem que percorrer necessariamente, porque não tem ninguém que teve todas as suas propostas aceitas – e premiadas. Para cada uma que você tem um resultado positivo, tem algumas com resultados negativos. E você tem que elaborar esses resultados negativos porque eles tem a ver com muitas coisas, inclusive com a qualidade do seu trabalho. Tudo isso leva você a perguntar o que é possível melhorar, o que está ruim, esse tipo de coisa. É duro!

PRIMEIROS ESTUDOS: *Como foi essa volta de Santa Catarina novamente para o Rio de Janeiro? Foi motivação pessoal ou acadêmica?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Foi acadêmica mesmo. Naquele momento eu acho que não tinha doutorado em Antropologia lá ou, se tinha, estava começando. Eu também considerei, naquele momento, que estava esgotado o que eu poderia fazer ali. O meu orientador em Santa Catarina foi muito bacana nesse negócio, porque ele

tinha passado pelo Museu [Nacional] – ele era carioca também, ficou muito pouco tempo no Programa de Pós em Antropologia Social na UFSC – e a gente estabeleceu uma relação muito bacana, muito positiva. E eu acho que ele também partilhava [do sentimento] de que aquilo que eu tinha que fazer na UFSC tinha se cumprido e começou a me estimular muito para eu ir [fazer meu doutorado no] Museu.

Eu não tinha a menor ideia do que eu iria encontrar no Museu, achava que não seria muito diferente das coisas que eu tinha encontrado antes, mas, de fato, foi. Foi realmente uma mudança extremamente importante. Foi o momento de uma intensificação enorme. Acho que me tornei efetivamente antropóloga no Museu Nacional, foi ali que eu acho que aprendi Antropologia de gente grande. De novo, houve uma intensidade de estudos absolutamente enorme, e ali não era mais uma intensidade que era estimulada por uma atitude mais diletante, não. Porque eu era muito [diletante] em Portugal, eu não estudava aquilo tudo porque eu tinha que fazer as provas, muito pelo contrário, estudava as coisas da prova e ia estudar outras coisas mais, muito diletantemente, muito informada pela minha digressão pela Filosofia, essa coisa toda.

No Museu não tinha esse negócio. Não que não pudesse estudar outra coisa, mas você não conseguia. Era um nível de exigência enorme, tinha que ler muito, se esperava, se solicitava, se suscitava resultados que implicavam muito investimento nosso, muita dedicação dos alunos que estavam a fim de levar aquilo adiante. Porque você pode ser um aluno regular e fazer o mínimo, em qualquer lugar você vai poder fazer isso, mas era claramente chutar uma oportunidade para o alto de maneira irresponsável e tola, porque aquilo que era solicitado aos alunos era muito interessante, a qualidade das leituras, a quantidade das leituras. Eu não queria responder àquilo no mínimo, queria responder tanto quanto eu fosse capaz de responder.

Foi um momento de muita intensidade de estudo, de muita intensidade de discussão, por causa dos cursos que eu fiz e, não menos importante, pelo fato ter ingressado logo que eu entrei no doutorado num PROEX, nesses núcleos de excelência que estavam se constituindo naquela época. Era um Núcleo de estudos em Antropologia da Política, o NuAP, que congregava alguns outros professores do próprio Museu Nacional. O Núcleo era coordenado pelo meu orientador, que

considerou que meu projeto, como eu tinha apresentado já na seleção... eu não tinha apresentado o projeto na seleção. Na verdade, a gente não entra, não entrava no doutorado no Museu, não entra até hoje, com um projeto completamente definido, não. Era muita mais uma intenção do que propriamente um projeto. Projeto definido e acabado a gente vai fazer na qualificação, é diferente daqui. Mas o Moacir percebeu sintonia entre aquelas minhas intenções de pesquisa e a proposta geral do Núcleo, então, imediatamente me acolheu, logo que eu cheguei, sem conhecer quase nada do meu trabalho – eu tinha oferecido a minha dissertação para ele. Mas ele é uma pessoa muito acolhedora, muito generosa mesmo.

E além dele, ali do Museu, participavam também do NuAP o Marcio Goldman, o Federico Neiburg, o José Sérgio Leite Lopes – acho que mais diretamente eles. Mas participavam também professores de outras universidades com quem a gente não tinha um convívio tão assíduo, mas não deixava de ter também uma certa troca, uma certa circulação de produção que acontecia, isso também foi superlegal. A Mariza Peirano e os alunos dela – ela participava também da coordenação desse projeto –, a Beatriz Heredia, que era do IFCS e que eu já conhecia – essa relação se intensificou, se mantém até hoje, se tornou de amizade e permanece também sendo [uma relação] intelectual –, o Luís Roberto Cardoso de Oliveira também estava ligado ao NuAP, e os seus orientandos [de todos esses professores], o que é também legal, muita gente fazendo pesquisa de mestrado e de doutorado ao mesmo tempo. E também o pessoal do Ceará, o Cesar Barreira e os orientandos, que eram os que mais trabalhavam com o tema da violência, que era uma vertente do meu trabalho que não era compartilhada pela generalidade do NuAP.

Esse campo se tornou muito fértil, não porque engajasse todo mundo numa pesquisa comum, cada um fazendo a sua parte, mas porque criou um campo de discussão, um campo no qual algumas temáticas sobressaíam e que de certa maneira foram incorporadas por uma geração de estudantes que vinham de quatro universidades diferentes. A troca se intensificou muito, foi muito enriquecedor também. Essa experiência do Museu não pode ser mencionada sem considerar essa formação que passou pelo NuAP, isso foi muito interessante. Essa possibilidade de se formar como aluno de pós-graduação e ao mesmo tempo como um participante

júnior, ainda que júnior, porque éramos claramente júnior, de um projeto é muito legal, é muito enriquecedor.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Falando um pouco agora sobre suas linhas de pesquisa. Em 2007, você estava pesquisando sobre o ensino de Antropologia – no nível da graduação – no Brasil. Como foi esse projeto?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Foi um projeto curto em que eu participei com a Carla Teixeira, de Brasília, e com a Renata Menezes, do Museu Nacional.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Quais foram os desdobramentos dessa pesquisa?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Olha, a pesquisa não teve muitos desdobramentos, não. Eu não estava há muito tempo na USP, e foi uma maneira de eu entender um pouco melhor a Antropologia que era produzida aqui. Por incrível que pareça, as escolas se diferenciam bastante pelas suas ênfases, pelos seus modos de fazer Antropologia. E quando esse projeto apareceu, eu achei que seria uma boa oportunidade de dar uma buscada nas disciplinas de graduação. Minhas colegas, na verdade, estavam mais interessadas na pós-graduação, no entanto eu me interessei mais pela graduação, em saber como era a formação aqui. Foi por conta disso que eu topei, e foi interessante.

Foi interessante também pelo fato de estar fazendo ao mesmo tempo que a Carla, lá em Brasília, e a Renata, no Museu – ainda que elas estivessem mais centradas na pós-graduação –, porque eu acho que algumas especificidades aqui da USP ficaram bastante evidenciadas. Essa ênfase no Lévi-Strauss é uma coisa muito forte na USP e que a singulariza em relação às outras graduações no Brasil. Ele é, de fato, um divisor de águas aqui. E essa pesquisa também tinha um interesse específico, era parte de um projeto maior, internacional, que tentava um pouco mapear essas antropologias consideradas periféricas. Ou seja, não europeias e não norte-americanas. E esse “não europeia” é não inglês, não francês, pois o resto era considerado como periférico também.

Uma questão importante também era verificar quem eram os nossos clássicos. Essa era a questão que nos guiava. Quem eram os nossos clássicos, e aí,

muito claramente, o Lévi-Strauss se saiu na ponta de lança. E essa pergunta – “quem são os nossos clássicos?” – tinha a ver com uma outra questão: “o que nós fazemos com a nossa própria produção?”, “qual é o lugar que a gente concede à nossa própria produção?” – esse “nossa”, estou falando da brasileira –, “na formação em Antropologia?”. De imediato, eu pensava logo em graduação. Engraçado, né? Talvez por causa dessa minha trajetória mesmo, de ter me formado em Antropologia na graduação. Então foi um pouco isso que eu fui fazer.

A pesquisa consistiu muito em olhar, programa a programa, e verificar quem eram os antropólogos mais citados e qual era a posição ocupada pelos brasileiros. E um ponto em comum que vimos é que os teóricos são estrangeiros – ingleses, norte-americanos, franceses. E uma coisa da USP muito interessante era a centralidade – não só na USP – das etnografias. Etnografia era o produto local que era enfatizado, mas nem sempre essa ênfase na produção etnográfica se traduzia na conversão desses textos em textos de formação na graduação. Eles aparecem numa posição mais ilustrativa do que propriamente de formação. Eu acho que isso tende a ser, cada vez mais, menos diretamente posto assim. Ainda que eu não ache que essa dicotomia tenha sido completamente desfeita, acho que ela continua quando a gente vê que em *Antropologia I, II, III e IV* o número de autores que são brasileiros, que não são intérpretes de outros autores estrangeiros, são poucos. Não são? São bem poucos. Mas, em compensação, nas optativas, eles começam a aparecer com bastante profusão. Em algumas mais do que outras, mas em algumas com bastante profusão.

Em certos campos intelectuais aqui no Brasil, se entende que a contribuição brasileira é fundamental, em certos campos de pesquisa mais especificamente. E isso também aparece na graduação porque a gente só tem uma literatura em português, o que certamente pode ajudar nisso – mas, enfim, nada que impeça a utilização das traduções. Acho que, de qualquer maneira, aparece na etnologia, nos diferentes campos da antropologia, uma contribuição brasileira importante nesses campos de pesquisa. Há um limite que a gente vê: os grandes sistemas teóricos a gente continua importando, eu diria. Vocês acham isso?

PRIMEIROS ESTUDOS (KARINA FASSON): *Eu acho que sim. Vejo pelo que você falou, sobre a nossa Antropologia, que é totalmente levi Straussiana.*

ANA CLAUDIA MARQUES: Tem contratendências também. Mas ele tem uma centralidade enorme aqui, se dá muita atenção ao Lévi-Strauss. Não é que não mereça, certamente merece, mas é uma coisa incomparável. Se a gente pensar na estrutura do curso, Lévi-Strauss tem um peso incomparavelmente maior em relação a qualquer outro autor de Antropologia: tem um semestre de Lévi-Strauss. Eu não tenho conhecimento de nenhum outro curso fora de São Paulo que opte por esse arranjo.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Falando em São Paulo, como foi esse processo de vir para cá? Foi contingência ou foi um interesse de vir lecionar na USP?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Foi o concurso [risos]. O concurso que abriu na USP, e um concurso na USP é uma coisa que é bastante atraente. É um momento de escassez de concursos, e um concurso numa instituição do peso como a USP é uma raridade absoluta.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Era uma coisa que você vislumbrava ainda quando estava na pós-graduação?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Não! Vir para USP... O que eu vislumbrava na pós-graduação era fazer um concurso para alguma instituição que fosse forte em pesquisa e em docência. Isso, francamente, eu mantinha. Eu não queria as faculdades particulares. É uma contingência da vida das pessoas, mas elas estão longe de coincidirem com seus objetivos. Na verdade, é um fantasma na vida de quase todo mundo que está se formando e ainda não tem uma posição, não assegurou ainda uma posição [acadêmica]. E a minha escolha de lugares onde eu poderia fazer concurso tinha a ver com essa combinação de lugares que tinham bons alunos – parece que estou puxando o saco, mas não é não [risos] –, lugares que produziam bons alunos, porque é em sala de aula que muitas coisas acontecem, a produção intelectual; e, ao mesmo tempo, que a pesquisa fosse uma coisa também viável.

Eu não queria ser só professora, queria ser antropóloga, o que inclui ser pesquisadora também. Isso acaba restringindo bastante o seu campo de possibilidades, porque onde quer que você tenha que dar aula que nem um louco, você está concretamente impossibilitado a se dedicar à pesquisa. Isso acaba dando as balizas da escolha de onde você vai. E aí, então, quando apareceu um concurso na USP, era obviamente muito atraente, e eu me atrevi a fazer. Foi assim que eu vim para cá.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Legal! E essa sua passagem por diversas instituições, começando por Portugal, o mestrado em Santa Catarina, na UFSC, o doutorado no Museu Nacional, no Rio de Janeiro, e depois a experiência aqui na USP. Dá para ter um panorama sobre o ensino de Antropologia no Brasil, contrastando com Portugal?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Essas minhas migrações me produzem uma impressão um pouco diferenciada. Eu não tenho tanto uma noção de totalidade do ensino de Antropologia no Brasil, porque eu acho que sim, tem elementos que certamente diferenciam de Portugal e de outros lugares. Esse pendor à etnografia no Brasil é bastante estimulado e é muito legal; essa Antropologia que é feita dentro das fronteiras nacionais, quase sempre. Não é obrigatoriamente, mas nós fazemos uma Antropologia de nós mesmos. Em larga medida, embora esse “nós” seja um bocado deslocado de nós propriamente. Então é muito voltada para isso, muito mais do que aquela Antropologia que eu conheci em Portugal que realmente ficava focada nos autores, na produção dos outros. Acho que hoje não é mais assim, mas era muito assim.

Agora, cada instituição tem as suas especificidades de uma maneira muito clara também, de forma que se torna um pouco complicado fazer uma totalização dessa produção antropológica, do ensino da Antropologia no Brasil. Existem muitas especificidades mesmo. A gente opta, certamente, por uma Antropologia Social e Cultural, mas primeiramente Social – a influência da Antropologia Social aqui é muito forte – mas, ao mesmo tempo, as ênfases são diferentes em cada instituição. Ênfases não só em autores, mas também em modos de fazer Antropologia. Como eu posso explicitar essa diferença? O tempo que eu passei no Museu Nacional foi super interessante, muito estimulante pela centralidade que era concedida à

etnografia, ao trabalho de campo. Sair para trabalho de campo e por meio dele fazer sua contribuição no plano intelectual, produzir uma etnografia. Ela tinha uma centralidade, de fato, nessa tarefa. Não só no sentido da formação dos alunos como da valorização dos produtos que resultam dessa disposição, dessa ação de fazer trabalho de campo, de produzir etnografia.

Quando eu vim para a USP.. De modo nenhum eu posso dizer que a etnografia está apagada [na USP], porque aqui também tem uma tradição de etnografia que vem já de bastante tempo, mas eu diria que os modelos teóricos aqui promovem uma atração especial [risos]. Não sei se essa é uma maneira justa de fazer a tradução dessa sensação que eu tenho de diferenciação. Mas acho que existe uma forte atração pelos modelos teóricos, pela discussão em torno dos modelos teóricos. Eu não estou dizendo com isso que simplesmente [seja algo do tipo]: “ah, aquele modelo teórico é muito interessante, deixa eu catar ele aqui”; mas [trata-se] da discussão deles, de colocá-los como objeto de reflexão. Isso eu acho que é uma coisa que aparece aqui de forma muito forte. Claro que isso pode resultar de um período que eu estive no Museu, com os professores que eu tive maior proximidade, porque fiz o curso com eles, porque partilharam do NuAP etc, e com esse momento específico que eu passei a viver na Universidade de São Paulo. Mas eu sinto essa diferença.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Está certo. E agora, falando um pouco mais especificamente da graduação aqui na USP. Que tipo de aluno você acha que a graduação em Ciências Sociais na USP, mais especificamente na Antropologia, quer formar?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Puxa, minha filha! Essa é uma pergunta que tem nos perturbando muito [risos]. Eu sou muito forasteira; esse projeto de longo prazo, eu não me sinto à vontade para falar dele, porque em larga medida, esse projeto – se é que isso pode ser traduzido como um projeto – já existia quando eu cheguei. Entrei no meio do caminho e vindo de fora, então é difícil de você ter uma perfeita compreensão dele. Vou falar da perspectiva que é a minha, que eu conheço. Eu considero que os alunos da graduação da USP são alunos que saem muito bem formados. Os alunos que saem da graduação e que a gente vê aparecerem de volta na pós-graduação, claro. Os outros, como eu vou saber [risos]? Eles dão o fora, vão

para o mundo, bem formados ou mal formados. Eu imagino que tenha gente muito mal formada a essa altura do campeonato. Porque, assim, numa sala de aula, eu vejo as pessoas que estão com os olhos grudados em você, fazendo um esforço considerável para entender aquilo que você está falando, e outras que estão ali porque precisam assinar aquela folha de presença, que não aparecem ali, enfim, que estão tocando o curso.

Você tem uma clara e acentuada heterogeneidade dos alunos. Acontece que esses que aparecem na pós-graduação são alunos muito bem formados. Isso eu acho que é muito claro. Então, nesse sentido, parece que o curso de Ciências Sociais como um todo, não só a Antropologia, está voltado para produzir alunos que tenham um conhecimento que é básico, mas muito consolidado, dos principais cânones das disciplinas. E essa formação, tenho a impressão, ainda é elaborada para que esses alunos tenham condição de continuar na vida acadêmica se assim desejarem. Eu acho que a gente continua formando cientistas sociais, antropólogos, de forma que se faculte a esses alunos um acesso à produção de pesquisas, que se desenvolveram e que continuam a se desenvolver. Então eu acho que tem uma forte relação com o fato de nós nos querermos como pesquisadores. E ser pesquisador, aqui, obviamente, implica você ter um pé na academia. E eu acho que, para muitas gerações, a condição de ser pesquisador teve muito vinculada à vida acadêmica. Não é obrigatoriamente assim, mas continua sendo majoritariamente assim. Então, quando a gente pensa na Antropologia como um campo que é de docência, mas também certamente de pesquisa, eu acho que a gente continua fixando, pensando a formação de nossos alunos de forma que se conceda os instrumentos que permitam entender o conteúdo dessa disciplina antropológica – no sentido teórico e empírico – mas habilitando-os a vir a se tornarem pesquisadores.

Eu não sei se essa nossa disposição encontra uma boa receptividade na maioria. Eu não sei se esse tem que ser, de fato, o foco da graduação. Sobretudo quando se tem uma graduação que acolhe um número cada vez maior de pessoas, e mesmo que a gente tenha um crescimento da pós-graduação, que é muito considerável, sem dúvida, é claro que a pós-graduação não é para todo mundo. Ela não é uma coisa que tenha esse mesmo espectro de inclusão.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Na graduação entram 210 por ano, aqui.*

ANA CLAUDIA MARQUES: É massa. Eu entendo que quando 210 alunos entram numa graduação, mesmo que divididos em noturno e vespertino, você está formando cientista social em massa. E nós não somos professores em massa. Nós somos um recurso humano limitado, mas estamos formando em massa. Estamos formando em massa ainda seguindo critérios de quando não formávamos em massa. Eu acho que isso inquieta muitos de nós professores. Inquieta, inclusive, por você se dar conta que está trabalhando, investindo suas energias num projeto de que a gente não consegue dar conta. Porque a gente não consegue ver os resultados correspondente em todos os alunos. Claro que os alunos variam, em aproveitamento e interesse. Mas, em muitos casos, penosamente se tem a clara impressão de que não faz sentido você dedicar esforço, fazer que alunos enveredem por questões tão abstratas, tão complicadas, tão complexas. Afinal de contas, aquilo não parece ter muito valor para muitos dos alunos. Embora tenha para alguns. O que vocês acham disso? Agora vamos inverter, eu é que vou entrevistá-los [risos].

PRIMEIROS ESTUDOS (KARINA FASSON): *Acho que, pensando no que você falou, é bem assim mesmo. A gente tem uma formação que é bem intelectual, bem voltada para a academia. Mas, como você disse, não tem espaço para todo mundo.*

ANA CLAUDIA MARQUES: E nem é o desejo de todo mundo, e nem é para ser o desejo de todo mundo!

PRIMEIROS ESTUDOS (JULIO TALHARI): *O que a gente percebe é a crise na graduação em relação às expectativas das pessoas, do que vão fazer com isso. Porque se é a minoria que vai conseguir ir para a carreira acadêmica, qual é a área de atuação, sendo que é um curso que claramente não está voltado para formar esse pessoal para outra área? Mesmo que se possa usar boa parte do que se aprendeu aqui, não há esse objetivo.*

ANA CLAUDIA MARQUES: Não há.

PRIMEIROS ESTUDOS (JULIO TALHARI): *Então as pessoas ficam realmente... A gente percebe na gente, que está quase se formando, aflições nossas, mas também de colegas. Muitos já descartaram a carreira acadêmica, mas não sabem exatamente o que fazer.*

ANA CLAUDIA MARQUES: Entendi.

PRIMEIROS ESTUDOS (KARINA FASSON): *Ou mesmo o contrário, a pessoa acaba indo para a carreira acadêmica porque não vê outra opção.*

ANA CLAUDIA MARQUES: O que é o pior dos mundos! Porque eu acho que tem que ter mesmo um certo pendor pela vida acadêmica. Vida difícil! Por que você vai se meter nessa? A gente trabalha muito, muito, muito, e não ganha tanto assim...

PRIMEIROS ESTUDOS (KARINA FASSON): *Requer muito estudo, muito esforço, você se depara com certas situações... Às vezes, é muito solitária a vida acadêmica, você escrever... Eu acho um ato muito solitário. Você tem que estar disposto...*

ANA CLAUDIA MARQUES: ... A trabalhar de domingo a domingo. A USP é um emprego privilegiado, não tenha a menor dúvida. A gente não fica dando só aula. A gente oferece as aulas que queremos, os cursos com os conteúdos que desejamos, temos autonomia para produzir esse tipo de coisa. Esse é um incrível privilégio que nós temos. Mas, ao mesmo tempo, o nível de sacrifício que exige uma vida acadêmica é muito elevado, exige uma dedicação enorme. Não vejo por que todos os antropólogos têm que se dedicar a isso dessa maneira. Podem se dedicar com maior ou menor sacrifício, há outras coisas. Mas, de fato, eu não sei se a gente contempla essas outras alternativas. Eu não sei se elas são contempláveis pela nossa própria bagagem, pela nossa própria formação, que tende a ser, no caso de quase todo mundo aqui, muito balizada pela vida acadêmica mesmo. Não que não inclua militância de diversas maneiras. Sim, muitos têm participação, atuação em movimentos, nesse tipo de coisa. Mas, profissionalmente, talvez não.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Para fechar. Para o aluno de graduação que tem esse interesse que a gente vê que o curso contempla, que é seguir a vida acadêmica. Quais são os primeiros passos para se inserir nessa carreira?*

ANA CLAUDIA MARQUES: Iniciação científica. Eu acho que esse é um momento em que a própria USP está preocupada com a graduação. Na pessoa do reitor, que explicita isso, mas enfim, em diversas instâncias aqui [também]. A graduação é uma questão, é uma preocupação, na FFLCH de uma maneira muito especial, em virtude daquele documento de avaliação externa, que aponta uma série de problemas na graduação, que tem a ver com uma ênfase muito maior na pós-graduação. Que é uma tendência um pouco inescapável pelo fato de nós sermos avaliados pelas pós-graduações. Então, tem todo um regime de pós-graduação e de graduação que são diferenciados e que tende a estimular muito o investimento na pós-graduação, por parte de cada um dos professores, em detrimento da graduação. E isso preocupa muito, vem preocupando muito. Um pouco porque isso ressoa bastante com a preocupação que todos nós temos.

A graduação vem mudando, vem se massificando, e a gente não sabe muito bem como lidar com isso. E aí, a USP está oferecendo uma série de bolsas, e que eu acho que elas devem ser aproveitadas. Imagina, vocês estão vivendo numa situação em que há certa profusão maior de recursos, mas vocês são colegas de milhares de outras pessoas. Então, a única coisa a fazer é se diferenciar no meio dessa massa, se individualizar. A maneira com que você faz isso é um pouco essa, se destacando, participando dessas oportunidades de pesquisa que aparecem por intermédio da iniciação científica, dessas bolsas de monitoria. E estudando, e levando a sério os cursos. Porque isso, os olhos dos professores são clínicos. A gente um pouco se nutre de vocês. Essa massa produz também salas de aula muito apáticas em que você fala, fala, fala, e vê olhos neutros, muitas vezes [olhando] atrás de você, ou do lado [risos]. Então, nesse sentido, é muito fácil, rápido, destacar aquela meia dúzia de alunos que estão envolvidos nas disciplinas. Não simplesmente naquele curso porque quer fazer a prova e tirar uma boa nota, mas porque tem envolvimento, tem afeto por aquilo que está sendo discutido, tem uma encanação, partilha de um interesse comum.

Eu acho que essa iniciativa da revista é genial, vocês estão perguntando como se faz para se seguir essa carreira... Cada vez mais a publicação é uma coisa exigida, é uma coisa pontuada. Na pós-graduação se torna ainda mais importante. E, é claro, para você escrever... Pode ser muito produtivista essa coisa toda, o que leva a se escrever qualquer coisa, e não deve ser assim, de fato. O legal é quando você realmente tem alguma coisa para escrever e escreve. E aí você tem tempo de escrever isso da maneira que quer. Mas, de qualquer maneira, eu espero que essa revista seja uma coisa que não confie simplesmente nessa lógica produtivista, mas que seja um meio de fazer um exercício de escrita que é uma coisa muito importante. Porque esse é um outro ponto: o domínio da escrita, que tem a ver com o resultado dos nossos trabalhos, é um ponto também de destaque, que acho que é importante também para você se preparar para o ingresso numa carreira acadêmica, para uma formação acadêmica mais aprofundada. Não que isso implique, necessariamente, entrar na carreira acadêmica.

Entrevista com Eunice Ostrensky

Por Leandro de Pádua Rodrigues & Patrick Silva

Eunice Ostrensky possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1993, 1997 e 2002, respectivamente). É professora doutora no Departamento de Ciência Política da mesma universidade desde 2007. Também é coordenadora da Comissão de Graduação do Departamento para o curso de Ciências Sociais. Atua nas áreas de Filosofia Política e Teoria Política.

PRIMEIROS ESTUDOS: *O que motivou você a escolher o curso de Filosofia na graduação?*

EUNICE OSTRENSKY: Não houve uma motivação mais elevada. Eu fazia Economia na Faculdade de Economia e Administração (FEA), mas sentia que o curso era incompatível comigo. Ao mesmo tempo, eu tinha um grande interesse pelos cursos de Humanas e também por biologia. Como eu sempre gostei de ler e escrever, decidi investir nas Humanas. O meu preferido era o curso de Letras, depois vinham História, Ciências Sociais e, por último, Filosofia. Eu decidi assistir aulas desses cursos e notei que o mais organizado era o de Filosofia. Além disso, havia algumas perguntas e curiosidades que eu ansiava por responder. No curso de Filosofia, eu acreditava que conseguiria respondê-las. Eu tinha uma visão muito pessimista sobre o gênero humano, por exemplo, e achava que a filosofia me daria uma visão mais favorável do homem no exercício daquilo que ele possui de mais elevado. Eu tinha essa ambição.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Em sua opinião, você conseguiu realizar tal ambição?*

EUNICE OSTRENSKY: É difícil responder. Na medida em que estudamos, temos acesso a coisas não apenas elevadas, mas, às vezes, até brutais. Na Filosofia não é diferente. Ao longo do curso nós acabamos por perder a ingenuidade com o nosso objeto de estudo. Isso acontece com uma parte dos alunos do curso de Ciências

Sociais. Eles entram no curso, acham que irão ser uma coisa e o terminam sem saber ao certo [se] se tornarão. Então, ao longo do curso, ocorre um processo de amadurecimento que contribui para a perda da ingenuidade, fato que nos auxilia na realização (ou não) das nossas ambições iniciais. De fato, eu acho que não alcancei minhas ambições, mas, de certa forma, elas deixaram de ter sentido para mim. Se meu caso serve de exemplo de outros, posso dizer que os alunos que se formam são muito diferentes dos alunos no começo do curso. É como se eles sofressem um rito de passagem.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Como era o curso de Filosofia quando você era estudante?*

EUNICE OSTRENSKY: Quando eu fiz filosofia, o número de ingressantes era menor do que hoje. Mas, ao mesmo tempo, formavam-se dois por ano. Ou seja, existia uma evasão escolar incrível. Além disso, era um curso muito difícil: exigia muita carga de leitura, não tinha aula todos os dias (no máximo três vezes por semana – e os restantes dos dias eram estudos em casa).

PRIMEIROS ESTUDOS: *Como você decidiu estudar Thomas Hobbes?*

EUNICE OSTRENSKY: É uma história engraçada. Eu nunca tinha estudado Filosofia até então. Antes de parar na Filosofia, eu circulei um pouco por alguns lugares. Cursei jornalismo durante um ano na PUC e havia uma disciplina de *Filosofia*, na qual nós só tínhamos que ler aquelas introduções da Coleção Os Pensadores. Ou seja, era um curso péssimo e por isso eu não tinha ideia do que era Filosofia. Quando entrei na Universidade de São Paulo (USP), na minha primeira aula, me deparei com uma série de textos em latim e francês. Uma discussão extremamente abstrata. A minha primeira aula foi sobre Descartes e eu não entendi absolutamente nada. Posso dizer que no primeiro semestre essa situação permaneceu. No segundo semestre eu tive uma disciplina de oito créditos chamada *Filosofia Geral*, ministrada por dois professores. Um deles ensinava Kant e eu literalmente não entendia nada. O outro professor ministrava Filosofia Política em um curso que estudávamos Hobbes, Locke e Rousseau. Quando eu comecei a estudar Hobbes, finalmente algo começou a fazer sentido para mim: dei-me conta que era capaz de entender seus textos (ao

contrário de Kant e do meu primeiro semestre). Foi uma luz no meu caminho. Daí comecei a explorar melhor o tema. Além disso, eu achava que estudando Hobbes eu seria capaz de responder a uma série de dúvidas que tinha. No entanto, ao longo do curso passei a gostar de três grandes áreas da Filosofia: Filosofia Política, Estética e Filosofia Moderna. Acabei escolhendo a primeira.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Por que essa opção?*

EUNICE OSTRENSKY: Foi um pouco aleatório. Nós fazemos escolhas ao longo da graduação que não são completamente pensadas de tal forma que possamos ver todas as suas consequências. Primeiramente, eu gostava da área. Embora gostasse muito de Estética também, a minha formação na Filosofia foi mais na área de Filosofia Moderna. Como eu queria fazer uma iniciação científica e também como tive um bom desempenho estudando Hobbes, acabei optando pela área de Filosofia Política. Nesse processo há outra coisa engraçada. Quando fui procurar o professor para pedir orientação de iniciação científica, ele me perguntou o que eu queria estudar e eu respondi que não sabia, que queria estudar Filosofia. Ele respondeu para eu retornar quando tivesse uma ideia mais clara.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Você retornou com essa ideia mais clara?*

EUNICE OSTRENSKY: Não, porque me dei conta que não tinha nenhuma ideia clara ainda. Mas, no ano seguinte, a Professora Maria das Graças Souza (minha orientadora de iniciação científica) criou um grupo de estudos para estudar Filosofia Política Moderna e comecei a participar dele. Ao mesmo tempo, iniciei a minha pesquisa de graduação. Pedi uma bolsa à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), coisa que quase ninguém fazia. Na verdade, bolsa de iniciação científica era algo raro, porque primeiro não tinha muitos alunos: para vocês terem uma ideia, na época uma disciplina muito frequentada possuía no máximo 20 alunos. Eram muito comum cursos com apenas três ou cinco alunos.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Qual tema especificamente você estudou na iniciação científica?*

EUNICE OSTRENSKY: Nunca gostei muito de ficar presa a apenas uma obra do autor. Eu investiguei um problema da teoria de Hobbes em três obras diferentes. Na filosofia há uma preocupação muito grande em encontrar sistemas nos textos clássicos. O filósofo que não possuísse um sistema no interior de seus textos não poderia ser considerado como tal. Então, eu queria demonstrar que Hobbes, um filósofo considerado altamente sistemático, havia modificado posições políticas importantes nas suas obras. Foi assim que eu comecei a me sentir atraída pelos contextos nos quais os textos eram publicados.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Foi assim que você começou a se aproximar da historiografia de Cambridge?*

EUNICE OSTRENSKY: Sim. Primeiro eu li aquele livro pequeno do Skinner¹ sobre o Maquiavel (SKINNER, 1981). Depois, li *As fundações do pensamento político moderno* (SKINNER, 1996). Essas leituras foram extremamente esclarecedoras, pois comecei a achar que estava entendendo alguma coisa. Por isso, comecei a pensar que tinha que seguir esse caminho. Há outro elemento importante também. Na época em que eu estudei Filosofia, a bibliografia estrangeira era dominante: nem livros dos próprios filósofos e nem de seus comentadores eram encontrados em português. Então, os alunos eram levados a estudar um filósofo (ou tema), cujo idioma estrangeiro lhes fosse familiar.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Mas já na sua graduação você teve contatos com os livros de Quentin Skinner e J. G. A. Pocock?*

EUNICE OSTRENSKY: Não. Na época em que fiz graduação os textos e livros que esses autores produziam não eram muito lidos na Faculdade. Hoje ainda existe alguma ressalva em relação a essa bibliografia. Mas os meus estudos sobre método voltados para a historiografia de Cambridge ocorreram em um momento mais tardio e não na graduação.

¹ Quentin Skinner ocupa a cátedra Barber Beaumont de Humanidades na Queen Mary, Universidade de Londres. Foi titular da Cadeira de História Moderna da Universidade de Cambridge, onde lecionou por muitos anos no Christ's College. É apontado, junto com John Dunn e J. G. A. Pocock, como fundador da Escola de Cambridge de História do Pensamento Político.

PRIMEIROS ESTUDOS: *E você comentou que queria ter feito o mestrado na Letras para estudar literatura russa. Por que não fez?*

EUNICE OSTRENSKY: Quando eu saí da graduação, embora estivesse aberta a possibilidade de estudar russo, eu precisava rapidamente de uma bolsa. Eu continuava a dar aula de português para estrangeiros, fazia traduções de manuais de ética para empresas, morava em uma república e precisava pagar o aluguel. O chefe do Departamento de Filosofia na época me disse que eu tinha terminado bem a iniciação científica e que podia transformar a conclusão da minha iniciação científica em um projeto de mestrado. Além disso, eu passaria a receber a bolsa de mestrado logo após a conclusão do processo de seleção. Eu pensei e decidi fazer o processo de seleção. Mais uma vez, eu fui levada pelas contingências. O processo de seleção era bem diferente do daqui (DCP/USP): só havia uma prova de línguas, que exigia a tradução de um pequeno texto, e uma entrevista. Como fui aprovada e o professor Renato Janine² se dispôs a me orientar, comecei a fazer o Mestrado.

PRIMEIROS ESTUDOS: *E sobre o seu doutorado, você não cogitou fazê-lo na Letras?*

EUNICE OSTRENSKY: Quando eu fiz o mestrado já havia essa transição do mestrado e do doutorado, para um mestrado mais curto, mais direto. Eu fiz o mestrado em três anos e meio, mas podia fazer em até quatro anos. Já era uma diferença considerável aos mestrados que haviam antecedido o meu. Sei de gente que levou dez anos para concluir o mestrado ou quinze anos para concluir o doutorado. E as poucas pessoas que tinham bolsa recebiam por até cinco, seis anos. Então, durante o mestrado de alguma maneira eu já estava explorando o que eu faria no doutorado e não pensava mais em mudar meu objeto de estudo. Em certo momento do mestrado lancei uma pergunta que exigiria um estudo grande, de cerca de quatro anos – e foi difícil responder nesse prazo, se é que eu consegui responder. Assim, já antes de defender a dissertação, entrei com pedido para a FAPESP de uma bolsa para o doutorado e antes mesmo de ingressar no doutorado minha bolsa foi aprovada.

² Renato Janine Ribeiro é professor titular do departamento de filosofia da FFLCH/USP.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Você saiu do país no doutorado. Como foi a experiência?*

EUNICE OSTRENSKY: Para poder estudar na Inglaterra, que há muito tempo é um país caro, eu economizei toda a verba da reserva técnica disponibilizada pela FAPESP para os meus três primeiros anos de doutorado. Em Londres, não fiquei vinculada formalmente a nenhuma instituição. Pesquisei fontes primárias (jornais, atas do Parlamento, panfletos) na Biblioteca britânica. Mas, informalmente, mantive um vínculo com Quentin Skinner. Participei de eventos nas Universidades de Cambridge e Londres, mas para mim, que queria ler toda aquela bibliografia marginal, fazia mais sentido explorar a seção de livros raros da Biblioteca do que participar de cursos. Foi uma experiência decisiva que eu recomendo. Cultural e intelectualmente, é um momento importante.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Você fez contato com o Skinner antes de ir ou apenas quando chegou à Inglaterra?*

EUNICE OSTRENSKY: No ano anterior eu fui para a Europa e, antes de viajar, escrevi para o Skinner, dizendo que gostaria muito de conhecê-lo. Foi muito atrevimento de minha parte, porque, em geral, sou relativamente tímida. Mas ele respondeu, convidando-me para ir almoçarmos no Christ's College³. Skinner é uma das pessoas mais gentis e generosas que conheço. Naquela tarde de 2000, depois do almoço, ele me levou até a biblioteca da universidade, indicou os livros que eu tinha de ler. Ele me orientou, em suma. No ano seguinte, já durante o "sanduíche", eu fui para Biblioteca Britânica sabendo o que tinha que ler e onde estava o que eu teria de investigar. Naquele ano se comemorava o aniversário dos 350 anos do *Leviatã* e Skinner me convidou para o ciclo de conferências relativo a essa data. Depois que voltei para o Brasil, nós trocamos cartas, e eu o convidei várias vezes para vir ao Brasil – e várias vezes ele disse que viria. Mas virá em outubro do ano que vem, finalmente! Também tive contato com muitos outros professores. Circulei bastante por lá, foi realmente uma experiência importante, porque me permitiu trilhar um

³ College é a forma como são chamadas as diversas unidades de ensino de cada Universidade nos países anglo-saxões. Fundado em 1437, o Christ's College é uma das unidades mais antigas da Universidade de Cambridge, e a de reputação mais alta.

caminho novo no doutorado. Foi a partir disso que finalmente eu consegui responder a questão que me tinha surgido ainda no mestrado.

PRIMEIROS ESTUDOS: *E qual era essa questão?*

EUNICE OSTRENSKY: A minha questão surgiu das traduções que eu tinha feito. O primeiro livro que traduzi, acho que foi em 1999, *Da liberdade/Utilitarismo*, de J. Stuart Mill. Eu já havia trabalhado como revisora dos *Dois Tratados*, de John Locke, e *A teoria dos sentimentos morais*, de Adam Smith. Depois eu traduzi o *Behemoth*, de Hobbes, que fazia parte do meu mestrado. Não a tradução, mas o livro. E nesse livro a todo momento Hobbes se refere a uma porção de grupos políticos e os trata como se eles fossem irracionais, uns loucos. Hobbes era muito gentil ao tratar os seus adversários [Risos]. Eu pensei: “já conheço a crítica de Hobbes a seus adversários políticos, agora a questão é saber o que dizem esses adversários”. A pergunta que eu então formulei era a seguinte: “Que discursos Hobbes está atacando?”. Mas essa era uma pergunta muito difícil de ser respondida, porque os vários discursos atacados não são necessariamente coerentes, sistemáticos ou mesmo filosóficos. Foi isso o que me motivou a estudar no doutorado os opositores do Hobbes, muitos dos quais, porém, talvez nem soubessem que Hobbes havia escrito contra eles.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Você começou um pós-doutorado que foi interrompido. As pesquisas, atualmente, estão mais relacionadas ao doutorado ou a esse pós-doutorado?*

EUNICE OSTRENSKY: Na verdade eu estou concluindo, espero concluir até o final do ano, uma pesquisa que é uma espécie de apêndice do meu doutorado, embora ela vá ficar tão grande quanto o doutorado. É o último respiro do doutorado, embora sejam abordadas algumas questões diferentes, mas é quase o mesmo período, os mesmo autores, mas o enfoque se faz sobre diferentes experimentos constitucionais pensados por teóricos e outros autores políticos. O meu doutorado foi até 1649, acabou com a execução do Rei⁴. A pesquisa de pós-doutorado acabou ficando um pouco parada, porque depois de defender o doutorado eu tive filhas, fiz algumas traduções, dei aulas em instituições privadas, além de fazer concursos.

⁴ O ano de 1649 marca o fim da Revolução Inglesa (1642-1649), com a execução do Rei Carlos I.

Acho que tem um momento em que nós precisamos parar para trabalhar mesmo. Interromper a pesquisa, reciclar-se e dar aula é uma boa oportunidade para pensar novos temas de estudo, e no meu caso os temas de pesquisa não me permitiam pensar além deles. Por outro lado, é muito difícil continuar pesquisando quando nós começamos a dar aula. As aulas tomam muito tempo, tanto para serem preparadas, como para serem ministradas. Aliás, é um desgaste físico muito grande dar aula. Sobre a minha atual pesquisa, como eu disse, espero terminá-la no final deste ano. Depois sairá um livro, ainda não sei bem ao certo como, mas tem uma série de artigos que eu preciso organizar. Depois disso, vou pular o século XVIII e vou mudar minha pesquisa para a França, ou seja, vou mudar totalmente meu objeto de pesquisa, mas ainda não sei exatamente como. Eu conto fazer um novo pós-doutorado e, para tal, quero conseguir pensar sobre a pesquisa, pois desde que terminei o doutorado não consegui pensar sobre isso.

PRIMEIROS ESTUDOS: *E as suas pesquisas se mantiveram na linha da Escola de Cambridge⁵? Você está pensando em agregar outros métodos?*

EUNICE OSTRENSKY: Sim. Não estou convencida que devo mudar o método de análise. Talvez no futuro eu mude, mas por enquanto não. Acho que para estudar a Inglaterra é preciso um método inglês [risos]. Talvez na França o método deva ser francês. Preciso dizer, porém, que gosto muito desse método [da Escola de Cambridge], pois ele responde uma série de questões minhas. Agora estou lendo um autor, historiador, que é o Robert Darnton⁶, que investiga textos que não são filosóficos, que não são políticos. Um dos capítulos do livro, chamado *O grande massacre dos gatos*, procura extrair dos contos de fadas como seria a vida social dos camponeses franceses, os camponeses de quem [Karl] Marx fala no *18 Brumário* [de Luis Bonaparte, 1851]. Eu gosto muito desse tipo de coisa. Meu

⁵ Genericamente, a escola da Historiografia de Cambridge destaca a importância de se estudar um escrito político tendo em vista tanto o contexto histórico, no qual o autor (geralmente político) estava inserido, bem como o contexto linguístico que lhe estava disponível, limitando o escopo do significado de certas palavras e conceitos. Assim, por exemplo, Maquiavel, ao mencionar o vocábulo “Estado” em seus escritos, não se referia a um aparato burocrático detentor do monopólio legítimo da força. Dentre os grandes historiadores de tal escola, é possível citar John Dunn, J. G. A. Pocock e Quentin Skinner, entre os quais existem algumas divergências com relação ao uso do método contextualista.

⁶ Robert Darnton é um historiador americano especializado na França do século XVIII.

interesse não é só estudar o que [falam] os grandes autores das teorias já institucionalizadas, mas também aquilo que embasa esses textos. Para ficar no exemplo francês, não só estudar o que falou o Rousseau, mas o que falou um jacobino que leu Rousseau. Ele está lendo o Rousseau e, às vezes, sente que é o próprio Rousseau, tem a ideia de que está reproduzindo Rousseau ao ser um jacobino. Mas seria então Rousseau um jacobino? As pessoas invertem completamente as setas. Muitas das questões que penso em abordar apareceram quando estava me preparando para dar o curso de *Política III*, [matéria obrigatória no currículo do curso de Ciências Sociais e que tem como eixo temático Teoria Política Moderna]. Como tive de estudar para dar o curso, acabei me dedicando mais profundamente a Montesquieu e me deparei com questões interessantíssimas, que nunca tinha pensado.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Nós vemos diferenças muito grandes entre os departamentos com relação ao tipo de abordagem com as disciplinas obrigatórias. O DCP faz uma introdução sobre as três áreas em Política I, depois um ano de Teoria Política [Política II e Política III] e, depois, um semestre na área de Instituições. Não há linearidade, o que causa um estranhamento entre os alunos.*

EUNICE OSTRENSKY: [Interrompe a pergunta] É mesmo?

PRIMEIROS ESTUDOS: *Sim, é verdade. Há também uma queixa, que diz respeito à carga de leitura, principalmente nos semestres de Teoria Política. Muita literatura e a aula sobre capítulos específicos dessas obras indicadas. Contudo, nós acreditamos que exista uma razão de se fazer isso. O que se pretende?*

EUNICE OSTRENSKY: Há um debate dentro do DCP que diz respeito à forma como vamos tratar os clássicos dentro das matérias obrigatórias. Ao longo dos anos, rearranjos nas disciplinas de *Política I* e *II* impediram, não sei exatamente por qual razão, que *Política II* ocupasse o lugar de *Política I*. E agora é muito difícil mudar. Porque teríamos que ter dois cursos ao mesmo tempo para contemplar os ingressantes e os ingressantes posteriores. Há ainda o problema da falta de professores de teoria. Mas infelizmente vai continuar assim por algum tempo.

Com relação à carga de leitura e qual perfil de aluno se espera, eu posso falar por mim e não por nenhum dos meus colegas, como ministrante da disciplina. Eu não espero que os alunos leiam tudo. Eu sempre recorro as leituras, sugiro o que que ler e o que não ler. E isso é importante de ser feito. É irreal esperar do aluno que ele vá ler tudo, e se ele lê muito, com certeza não entenderá tudo. Mas é uma leitura muito interessante. Vale a pena! [risos]. O recorte tem que ser feito pelo professor. O aluno não tem condições de fazer isso. Mas mesmo assim a carga de leitura continua elevada, a bibliografia é mais densa, pois os cursos de teoria de fato são mais filosóficos. Cinquenta páginas de teoria não equivalem a 50 páginas de uma obra que foi escrita há dois anos. A diferença é grande.

O que esperamos é que o aluno saiba que essas questões são densas, que ele não pode ser leviano ao tratá-las. O que se espera de um aluno que faz esses cursos é que ele tenha capacidade de entender quais foram os principais problemas discutidos pelos textos. Pressupor que, como o aluno já tem tantos afazeres, é melhor que o professor digira o conteúdo do curso, é um erro pior do que sugerir uma bibliografia imensa. O aluno precisa saber que a leitura é fundamental.

A nossa experiência é que as disciplinas de teoria são formativas. São cursos quase basilares para continuação do curso, seja em qual área for, mesmo que seja em Antropologia, digamos. O aluno precisa de alguma maneira saber que certos termos políticos são conceitos produzidos historicamente, que “democracia” é um conceito, que “governo” é um conceito. Ele não pode sair do curso de Ciências Sociais sem saber isso. Eu acho que são nesses cursos que essas questões são tratadas.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Sobre a questão de uma autorreflexão sobre a possibilidade de mudanças dos cursos que o Departamento de Ciência Política oferece, e tratando também da questão dos cursos de Teoria: há muitos alunos que têm dificuldades inclusive em ler os textos, em como ler esses textos etc. Você está coordenando agora um projeto no “Ensinar com Pesquisa”, quer visa diminuir essas dificuldades. É possível agregar esse projeto ao Departamento de forma geral e quais são as possibilidades de mudanças futuras?*

EUNICE OSTRENSKY: Nós contamos atualmente com muitas bolsas que são da própria USP. Acho que os professores devem aproveitar essas oportunidades. Estou fazendo algo experimental [no projeto “Ensinar com Pesquisa”] que diz respeito a ensinar a ler, escrever um texto. Textos teóricos, como eu disse, exigem atenção redobrada e paciência. A meu ver, um projeto semelhante – seja pensado por curso ou por área de conhecimento – deveria ser institucionalizado, para não dependerem da boa vontade de professores interessados em levar isso adiante. No caso do meu projeto, especificamente, o objetivo principal é melhorar a formação dessas quatro alunas contempladas com bolsa pelo programa. Em segundo lugar, o projeto visa ao atendimento dos alunos de primeiro ano, em particular, na leitura e redação de textos acadêmicos. Por último, as bolsistas estão começando a ter uma experiência de docência também. Então, para elas é bom e para os alunos é bom. Infelizmente, os alunos não comparecem. Embora as alunas beneficiadas pelo projeto estejam disponíveis toda a semana, elaborando textos, fazendo resenhas, os alunos da graduação não aparecem.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Você poderia deixar um pouco mais claro como é esse projeto do “Ensinar com Pesquisa”?*

EUNICE OSTRENSKY: Eu observei o programa da disciplina Política I e o escolhi para trabalharmos porque percebo que os alunos recém ingressos na faculdade não fazem a menor ideia de como o curso funciona. São várias questões, de como se estuda, do tipo de texto que será lido. Então pensei “esses alunos precisam aprender a ler um texto, antes de qualquer coisa”... Aliás! Temos outro problema sério aqui na faculdade que é o plágio. Eu até escrevi um texto que iremos por no site da FFLCH e que terá um desdobramento. [Volta ao assunto anterior] Então, eu fiz um programa pensando em gradualmente ir aumentando a dificuldade. Ensinar a ler um texto, ensinar a discutir o texto, como discutir um texto com os alunos, depois passaremos para uma pequena análise desse texto, pedindo aos alunos que escrevam sobre os textos. Serão pequenos parágrafos a serem corrigidos pelas alunas beneficiadas pelo programa. Elas foram escolhidas basicamente pelo critério acadêmico. Elas são capazes, portanto, de ensinar e transmitir as experiências que tiveram. Aprenderão a escrever uma resenha, pegar textos de

comentadores e analisar onde há convergência, onde há divergência. Seleccionamos então uma sala para as reuniões e, na primeira experiência de encontro com os alunos, participaram trinta alunos. Na segunda vez, percebi que teríamos que ter uma sala maior que comportasse mais alunos, por que já eram quarenta alunos. Mas no terceiro encontro vieram somente dois alunos. Depois disso ninguém mais apareceu.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Por que isso?*

EUNICE OSTRENSKY: Ou porque eles acham que vão conseguir entender sozinhos as regras de redação e leitura acadêmica, ou simplesmente porque acham que elas são desnecessárias. No semestre que vem [segundo semestre de 2011] ministrarei a matéria Política II novamente, ou seja, estarei com esses mesmos alunos [ingressantes de 2011]. Ano passado, quando fui professora de *Política II*, foi calamitoso. São alunos apáticos, não conseguem nem formular dúvidas. Nós sabemos que o aluno tem dificuldade em formular dúvidas para o professor, pois bem, então formule para o monitor, um aluno que é seu colega. Estão perdidos. Trevas [risos]. De qualquer maneira, nós vamos continuar oferecendo esse projeto, porque para essas quatro alunas que estão participando do programa, a experiência é muito importante. Por isso, continuaremos com as atividades.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Acredito que eles devem fazer igual aos alunos de anos anteriores, aprendemos tropeçando.*

EUNICE OSTRENSKY: Mas eu acho que poderia ter sido bem mais fácil. E talvez ainda haja lacunas que vocês não conseguiram suprir. É possível que isso fique mais aparente quando vocês tiverem no mestrado.

PRIMEIROS ESTUDOS: *A iniciação científica ajuda, não?*

EUNICE OSTRENSKY: Ajuda. Mas muitos alunos não tiveram acesso a iniciação científica e chegarão ao último ano sem conseguir escrever um trabalho. Ando conversando com meus colegas dos outros departamentos, insistindo que esse

projeto seja uma iniciativa da faculdade, algo institucionalizado, mesmo correndo o risco de não atingirmos a grande massa dos alunos.

Existe agora, também, o PEEG (Programa de Estimulo ao Ensino da Graduação) selecionando alunos para serem monitores de graduação nos semestres subsequentes. Outra nova chance. Atualmente há uma disposição em melhorar a graduação. Por outro lado, o aluno deve se encontrar no curso por conta própria. Ou seja, não sou uma defensora do paternalismo com o aluno, ele precisa aprender a “se virar”. Precisamos deixar claro o que esperamos dele. O problema é que isso não está claro hoje. Nesse sentido, voltando a sua pergunta, não está claro o que os professores esperam dos alunos, o que dá margem a uma série de confusões.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Pensando na reformulação da grade, e da possível introdução de disciplinas como Redação, Redação Acadêmica.*

EUNICE OSTRENSKY: O problema é introduzir mais disciplinas na grade. Não temos professores. Esse projeto seria algo mais fora da grade mesmo.

PRIMEIROS ESTUDOS: *Fora da grade é um problema. Uma atividade que ocorra dois ou três dias por semana para além da carga horária do próprio curso e da carga de leitura fica bem difícil.*

EUNICE OSTRENSKY: Seria o caso de talvez pensarmos a incorporação desse tipo de atividade às disciplinas, então?

PRIMEIROS ESTUDOS: *Pode ser.*

EUNICE OSTRENSKY: Vocês sabem que nas matérias introdutórias de Ciência Política muitos alunos costumam ir embora na hora dos exercícios [propostos em sala de aula]. Principalmente os alunos da tarde. Os alunos da noite são mais sérios, eles tem um horário muito restrito de vivência na universidade. Pensarei para as próximas disciplinas como *Política II*, uma forma de implementar isso. Mas também, precisamos pensar que cada professor dá o seu curso. Não posso impor nada, mas posso conversar com professores que sabemos que têm mais disposição.

PRIMEIROS ESTUDOS: *O que você sugere para pessoas que querem seguir carreira acadêmica?*

EUNICE OSTRENSKY: [Risos] Em primeiro lugar, gostar de estudar. Se gostar mais ou menos, melhor não seguir carreira acadêmica porque é isso que você vai fazer, embora também haja o lado burocrático do ofício de professor: a Universidade está nas mãos dos professores. Há uma carga administrativa muito grande, mas é evidente que não é isso que deve motivar a busca pela carreira acadêmica. É essencial um interesse genuíno por estudar, curiosidade, e achar que o que esta fazendo é importante. Cada um deve ser capaz de justificar coerentemente o seu estudo num determinado assunto. Se a pessoa achar que a Universidade é um lugar no qual que ela terá liberdade para fazer exatamente o que ela quer, melhor não fazer, não existe isso.

Esse é um modelo de universidade que não existe mais. A própria USP não é mais assim. As pessoas que acham isso, daqui a pouco irão se aposentar. A Universidade é um local em que as pesquisas estão muito moldadas pelo que está acontecendo fora da Universidade, pelo que está acontecendo em outras Universidades, é um diálogo coletivo. Ninguém está sozinho aqui. É preciso saber que existe esse diálogo. É preciso, então, gostar de discutir, querer entender e saber também que a carreira acadêmica é uma carreira longa, exige uma serie de sacrifícios.

Os médicos reclamam da residência, a vida acadêmica demora muito mais! Estudamos mais, a nossa formação é muito mais densa do que a deles. Então, é preciso gostar de estudar e estar preparado para estudar durante muito tempo e para discutir com os colegas, saber o que é discutir uma pesquisa com os colegas, participar de grupos. Não é uma atividade em que as pessoas ficam estudando sozinhas em casa. Não, não é mais. E tem que se esforçar para ler em outras línguas. Caso não consiga ler em inglês, precisa se esforçar urgentemente para fazê-lo e procurar se relacionar com pessoas que estão fazendo a mesma coisa que ela.

É preciso ingressar numa comunidade. Pesquisa se faz com outras pessoas. Recomendo que os alunos não busquem uma especialização precoce, e digo “especialização” no sentido de departamentos [referência aos três departamentos que compõe o curso de Ciências Sociais na USP, que são o de Antropologia, o de

Ciência Política e o de Sociologia] mesmo, só ter experiência de disciplinas em tal departamento. Ao contrário, tentem adquirir uma formação que seja a mais ampla possível, porque isso será importante futuramente. É uma carreira muito longa, muito específica, muito exigente e que nunca terá uma boa remuneração [risos].

É preciso pensar também se vocês gostam de dar aula, mesmo que seja uma experiência difícil. No Brasil, ao contrário de países como França, México e Argentina, não existe o modelo de pesquisador acadêmico não docente. Aqui não, o pesquisador é docente também. A universidade não dissocia as duas coisas. Ou seja, de alguma maneira você tem que gostar de dar aula. E não poderá ser um bom pesquisador e um péssimo professor. Mas o inverso também é verdadeiro.

Referências

DARNTON, R. (1986). *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro, Graal.

HOBBS, T. (2001). *Behemoth ou o longo parlamento (1679)*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte, UFMG.

LOCKE, J. (1998). *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer, revisão técnica de Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes.

MILL, J. S. (1999). *A liberdade; utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes, 277 p. (Clássicos).

SKINNER, Q. (1981). *Machiavelli*. Oxford, Oxford University Press.

_____. (1996). *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras.

SMITH, A. (1998). *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft, revisão técnica de Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes.

