

# PRIMEIROS estudos

Revista de Graduação em Ciências Sociais  
Edição n. 2 | ISSN 2237-2423 | Ano 2 | Maio, 2012





# PRIMEIROS estudos

REVISTA DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

EDIÇÃO N. 2 | ISSN 2237-2423

ANO 2 | MAIO, 2012

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:

Barbara Cristina Soares Santos  
Carolina Cordeiro Mazzariello  
Daniele Soares da Silva  
Henrique Pougy  
Isabel Furlan Jorge  
Juliana Moura Bueno  
Julio Cesar Talhari  
Leandro de Pádua Rodrigues  
Leonardo Viana Braga  
Patrick Cunha Silva  
Romulo Lelis  
Ugo Urbano Casares Rivetti

### CONSELHO EDITORIAL:

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

USP



## CONSELHO EDITORIAL:

Álvaro de Vita - Depto de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Ana Claudia Duarte Rocha Marques - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz - Depto. Antropologia, Univ. Federal Fluminense (UFF), Brasil  
Ana Lúcia Modesto - Depto. de Sociologia e Antropologia, Univ. Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil  
Ana Paula Hey - Depto. de Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
André Vitor Singer - Depto. de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Antonio Mitre - Depto. de Ciência Política, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil  
Bernardo Ricupero - Depto. de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Dominique Tilkin Gallois - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Eduardo Marques - Depto. Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Eduardo Viveiros de Castro - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil  
Elizabeth Balbachevsky - Depto. Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Eunice Ostrensky - Depto. Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Fernanda Peixoto - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Fernando Limongi - Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Gabriel Cohn - Depto. de Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Gabriel Feltran - Depto. Sociologia, Universidade Federal de São Carlos (UFScar), Brasil  
Heitor Frúgoli Jr. - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Heloisa Buarque de Almeida - Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Jean-Pierre Chaumeil - CNRS - Centre EREA de l'UMR7186/Institut Français d'Etudes Andines, França  
João Paulo Candia Veiga - Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
José Guilherme Cantor Magnani - Depto. de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
José Jeremias de Oliveira Filho - Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
José Maurício Arruti - Depto. de Antropologia, Universidade de Campinas (UNICAMP), Brasil  
Leopoldo Waizbort - Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Mário Antônio 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:

Revisão: Barbara Cristina Soares Santos, Daniele Soares da Silva, Isabel Furla Jorge, Juliana Moura Bueno, Julio Cesar Talhari e Ugo Urbano Casares Rivetti.

Diagramação: Carolina Cordeiro Mazzariello, Henrique Pougy, Isabel Furlan Jorge, Romulo Lelis e Ugo Urbano Casares Rivetti.

Ilustração da capa: Aruanda Leonel.

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.2 (1º Semestre 2012); -- São Paulo: Universidade de São Paulo,  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2012 -

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**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Telma Maria Tenorio Zorn

### **Pró- Reitoria de Pesquisa**

Prof. Dr. Marco Antonio Zago

### **Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sandra Margarida Nitrini - Diretora; Prof. Dr. Modesto Florenzano - Vice-Diretor

### **Primeiros Estudos – Revista de Graduação em Ciências Sociais**

[www.fflch.usp.br/primeirosestudios](http://www.fflch.usp.br/primeirosestudios)

[primeirosestudios@gmail.com](mailto:primeirosestudios@gmail.com)

[www.facebook.com/primeirosestudios](https://www.facebook.com/primeirosestudios)

Twitter - @prim\_estudos






**Apresentação**

**10** Por Patrick Silva


**Artigos**

**12** *Da longevida à velhice*  
Fernanda dos Reis Rougemont

**28** *Do caos ao cosmos: um ensaio sobre as semelhanças simbólicas entre Estado e religião*  
Daniel Nunes Pereira

**36** *Ethos, símbolos e imaginário religioso de um grupo de praticantes de Jeet Kune Do*  
Matheus Oliva da Costa

**59** *Fantasma e delírios de ânimos tristes e amedrontados: insegurança e gênese da superstição no Prefácio do Tratado Teológico-Político de Espinosa*  
Eraldo Souza dos Santos

**75** *Mensurando a qualidade da democracia na Venezuela*  
Rafael Mucinhato

**98** *Mulheres ilhadas: representações do feminismo entre jovens mulheres universitárias em Belo Horizonte*  
Antony Henrique Tomaz Diniz

**119** *Novas centrais sindicais: desafios e limites na contemporaneidade*  
Thamires Cristina da Silva

**144** *Revisitando os altares domésticos: os usos dos espaços domésticos como parte da experiência religiosa*  
Carlos Eduardo Machado

**166** *Saberes na encruzilhada: experiências e sentidos da indigenização da “cultura” no Brasil e no Pacífico*  
Flavio Bassi


**Resenha**

**189** WEIMER, Günter (2005). *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo, Martins Fontes  
Francisco Paolo Vieira Miguel



**Tradução**

**198**

*Seymour Martin Lipset - Alguns requisitos sociais da democracia: desenvolvimento econômico e legitimidade política*

Por Marcelo Henrique P. Marques & Carolina Requena



**Entrevista**

**251**

*Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro*

Por Cleber Lambert & Larissa Barcellos



## Apresentação

Por Patrick Silva

Este segundo número da *Primeiros Estudos* é composto por doze trabalhos (entre artigos, resenhas, traduções e entrevistas) que contemplam todas as três grandes áreas das Ciências Sociais. Cabe ressaltar a diversidade institucional alcançada nesta edição, uma vez que, dos dez artigos e resenhas, sete são de autores de instituições diferentes. Este é um dado importante que mostra como a *Primeiros Estudos*, ainda em seu segundo número, já desponta como uma ótima opção para graduandos de todo o país.

Nossa seção de artigos é inaugurada com o artigo “Da longevidade à velhice”, no qual Fernanda dos Reis Rougemont analisa as percepções do envelhecimento e da velhice no contexto do aumento da expectativa de vida, tomando a cidade do Rio de Janeiro como local do estudo. Em “Do Caos ao Cosmos”, Daniel Nunes Pereira delinea paralelos entre dois dos principais fenômenos da experiência humana: a religião e o Estado. Já “Ethos, símbolos e imaginário religioso de um grupo de praticantes de Jeet Kune Do” traz um estudo de caso, realizado por Matheus Oliva da Costa, de uma comunidade de praticantes de Jeet Kune Do no sertão norte de Minas Gerais. Em “Fantasmas e delírios de ânimos tristes e amedrontados”, Eraldo Souza dos Santos busca estabelecer qual é o papel da insegurança humana na gênese dos comportamentos supersticiosos, assim como qual é a influência de tais comportamentos na vida política.

Por sua vez, à luz do modelo de qualidade da democracia proposto por Larry Diamond e Leonardo Morlino, Rafael Mucinhato examina o caso venezuelano em “Mensurando a Qualidade da Democracia na Venezuela”. Anthony Diniz investiga as percepções sobre o feminismo entre universitárias em Belo Horizonte em “Mulheres Ilhadas: representações do feminismo entre jovens mulheres universitárias em Belo Horizonte”. A redefinição do papel das centrais sindicais no sistema sindical contemporâneo é o tema do artigo “Novas centrais sindicais: desafios e limites na contemporaneidade” de Thamires Cristina da Silva. O modo como os religiosos dis-

põem as imagens em suas casas é a questão central de Carlos Eduardo Machado em “Revisitando os altares domésticos: subjetividades e estratégias na disposição das imagens de santos dentro da casa”. No último artigo desta edição, “Saberes na encruzilhada: experiências e sentidos da indigenização da ‘cultura’ no Brasil e no Pacífico”, Flavio Bassi discute e compara os achados de diversas etnografias que se debruçaram sobre a questão da objetivação da cultura, revelando algumas das transformações conceituais empreendidas por povos indígenas no Brasil e, em menor medida, no Pacífico, no âmbito do diálogo entre “cultura” e cultura.

Já em nossa seção de resenhas contamos com a resenha do livro *Arquitetura Popular Brasileira* de Günter Weimer por Francisco Paolo Vieira Miguel.

Além dos trabalhos originais mencionados, este número a tradução do clássico artigo “Alguns Requisitos Sociais da Democracia: Desenvolvimento Econômico e Legitimidade Política” do cientista político Seymour Martin Lipset, publicado originalmente na *American Political Science Review*, em 1959. Na seção de entrevistas, Cleber Lambert e Larissa Barcellos entrevistam o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

Por fim, antes de terminarmos esta apresentação, agradecemos à professora do Departamento de Ciência Política da USP, Lorena Barberia, por seus esforços para assegurar a publicação da tradução do texto de Seymour Lipset nesta edição; e à Marina Menezes pela ajuda com o projeto gráfico da revista.

Desejamos a todos uma ótima leitura!

## Da longevidade à velhice

**Fernanda dos Reis Rougemont\***

**Resumo:** Este artigo tem o objetivo de analisar a percepção do envelhecimento e da velhice no contexto do aumento da expectativa de vida. Por meio da análise de 1.615 questionários aplicados na cidade do Rio de Janeiro, realiza-se uma comparação entre faixas etárias destacando o que consideram fatores positivos e negativos de envelhecer, contrapondo-os às aspirações do envelhecimento ideal. A análise foca as modificações nas representações e na vivência desse processo e busca compreender os efeitos da longevidade na vida social, bem como discutir o significado de uma vida mais longa e sua caracterização na sociedade brasileira, especialmente no Rio de Janeiro.

**Palavras-chave:** envelhecimento, longevidade, corpo, geração, experiência.

### Introdução

O Brasil está envelhecendo. Essa afirmação diz respeito a uma mudança no perfil da sociedade brasileira, com o crescimento da população com mais de 60 anos, acompanhando uma tendência mundial. Segundo dados do Censo de 2010 do IBGE, há cerca de 19 milhões de brasileiros nessa faixa etária, o que corresponde a mais de 10% da população. A estimativa é de que até 2025 existam mais de 32 milhões de idosos no país. A expectativa de vida atual do brasileiro é de 73 anos, sendo 77 anos para as mulheres e 69,9 anos para os homens. A ampliação do tempo de vida deve-se, principalmente, aos avanços da medicina e da tecnologia, que criaram novos meios para os cuidados com a saúde e com a qualidade de vida.

Tendo em vista as transformações da composição etária da sociedade brasileira, este artigo, que faz parte da pesquisa Corpo, Envelhecimento e Felicidade, busca, por meio da análise de discursos, observar a percepção que os pesquisados possuem do envelhecimento e da velhice. A proposta é analisar os conflitos, os problemas e as perspectivas que as novas condições de vida promoveram e os possíveis desdobramentos da longevidade na vida social. Valendo-se da caracterização do que os pesquisados concebem como velhice e juventude, pretende-se compreender o que é esperado do processo de envelhecimento e como a atual configuração populacional influencia a relação entre gerações.

---

\* Graduada em Ciências Sociais – UFRJ.

Para tais objetivos, foram utilizados três questionários aplicados entre os anos de 2007 e 2010 em 1.615 pesquisados de 18 a 97 anos, na cidade do Rio de Janeiro. Para a comparação entre a juventude e a velhice são analisadas as respostas dadas às perguntas “quando uma pessoa pode ser considerada velha?”, “quando uma pessoa começa a envelhecer?”, “qual o melhor de envelhecer?” e “o que você inveja em um jovem? Por quê?”. Para a compreensão do que é o envelhecimento ideal é considerada a pergunta “dê um exemplo de uma pessoa famosa/pública que você acha que envelheceu bem. Explique a sua escolha.”. A análise tem como foco a comparação entre faixas etárias. Para isso, os pesquisados foram divididos em três grupos etários: até 39 anos, 40 a 59 anos e 60 anos ou mais. Os grupos foram delimitados após uma análise prévia<sup>1</sup> que observou similaridades que justificam seu agrupamento.

Acredita-se que essa pesquisa ajudará a perceber de que forma a reconfiguração etária da população pode interferir na convivência entre pessoas de diferentes faixas de idade, reordenando as fronteiras entre a juventude e a velhice.

### **Decadência física e ganhos intelectuais**

Myriam Lins de Barros (2004) destaca que a construção social da velhice é própria da modernidade e ocorre no contexto da consolidação da ideologia individualista. Tal construção foi acompanhada da divisão e institucionalização de diferentes momentos do curso da vida: a infância, a juventude e a velhice. Para a autora, a velhice possui múltiplos significados culturais, de acordo com os contextos sociais específicos aos quais os indivíduos pertencem. Além disso, como afirma Alda Britto da Motta (2006), as idades, enquanto elementos fundamentais na organização e na cultura da sociedade, participam de sua dinâmica, passando por um processo de construção e desconstrução e modificando seus significados.

---

<sup>1</sup> Inicialmente os pesquisados foram divididos em faixas de 10 em 10 anos (exceto a de 18 a 29 anos). As respostas de cada pergunta foram analisadas e classificadas em temas, categorias e subcategorias e, em seguida, foram feitas porcentagens. Observaram-se similaridades entre as faixas de idade que foram aqui agrupadas. Contudo, a análise pormenorizada permite outras formas de agrupamento quando necessário e possibilita destacar algumas especificidades.

Dentre os diferentes aspectos do envelhecimento tratados pelos pesquisados, destaca-se uma diferenciação entre duas formas de envelhecimento: o físico e o não físico. O envelhecimento biológico é visto como algo inevitável e as transformações decorrentes dele são vistas predominantemente como inconvenientes. Dentre as principais mudanças no corpo estão as doenças, as limitações físicas, as rugas e os cabelos brancos.

Os fatores positivos que designam o envelhecimento são referentes ao intelecto. Visto como trajetória de vida, o envelhecimento é experiência, conhecimento adquirido por tudo que foi vivenciado ao longo da vida. Desse modo, o acúmulo de conhecimento será um elemento positivo na velhice, pois trará a sabedoria. A maturidade, por sua vez, é relacionada tanto à experiência de vida e à passagem de uma fase da vida à outra quanto ao desenvolvimento do organismo. Apesar das perdas físicas, envelhecer teria como recompensa ganhos intelectuais: a experiência, a sabedoria e a maturidade.

O discurso dos pesquisados a respeito do que consideram ser o melhor de envelhecer sugere que tais ganhos intelectuais são os aspectos mais valorizados no envelhecimento. A experiência foi o tema mais citado pelos pesquisados em todas as faixas etárias, representando 68% das respostas de 593 pesquisados. Sabedoria com 20,5%, conhecimento com 26,3% e maturidade com 16,3% das respostas confirmam o aprendizado pessoal como a principal conquista do envelhecimento. Principalmente nas faixas até 39 anos e de 49 a 59 anos, os pesquisados afirmam que a experiência adquirida ao longo da vida é o melhor de envelhecer porque auxilia as pessoas a lidar com as situações cotidianas, uma forma de conhecimento prático. Esse conhecimento permite que se reconheçam situações anteriormente vivenciadas e que se possa agir com mais segurança e evitar erros ao tomar decisões e lidar com situações adversas. Há também a utilização da experiência em relação ao outro, que é vista como uma prerrogativa, indicando que seria por meio do conhecimento, dessa sabedoria de vida, que os mais velhos teriam uma posição favorável em relação aos mais jovens, como aponta um pesquisado: “você pode dar esporro nos outros com o respaldo das maravilhas da experiência de vida” (Homem, 20 anos).

Já a faixa de 60 anos ou mais destaca apenas a experiência de vida, que corresponde a 58,8% das respostas de 62 pesquisados. Para os pesquisados mais velhos, além da experiência, são fatores positivos ter netos (37%), filhos (34,4%) e as conquistas em geral (11,9%).

### **Envelhecer e ficar velho**

Os recentes dados populacionais no Brasil e no mundo que mostram a evidente ampliação dos anos de vida apontam para uma questão crucial no entendimento dos efeitos que tal conquista tem do ponto de vista social. Como afirma a antropóloga Guita Debert (2006), existem diferentes formas de periodização da vida e as categorias de idade bem como o caráter dos grupos etários são vias importantes para se pensar a produção e reprodução social. A velhice possui duas dimensões, a social e a biológica, na qual a primeira está relacionada à segunda, uma vez que consiste em diferentes formas de perceber e vivenciar o processo biológico de envelhecimento. É pertinente, portanto, analisar as fronteiras etárias que realizam uma divisão no todo social e a presente configuração das relações de divisão de poder e prestígio, direitos e deveres na população diante das mudanças biológicas do ciclo de vida.

Como mostra Clarice Peixoto (2004), a representação da pessoa envelhecida passou por diversas modificações ao longo do tempo. As mudanças sociais, oriundas principalmente do advento da aposentadoria, demandavam políticas sociais direcionadas à velhice e suscitavam a criação de novas categorias de classificação condizentes com a nova condição moral, bem como a construção ética do objeto “velho”.

Tendo o contexto francês como referência, a autora destaca as condições miseráveis da velhice trabalhadora no século XIX. Metade das pessoas com mais de 60 anos não possuía renda e dependia dos filhos ou de instituição de assistência pública. O problema da velhice era referente à situação das pessoas que não podiam assegurar seu futuro financeiramente. A noção de “velho” é, portanto, fortemente associada à decadência e confundida com a incapacidade para o trabalho, categorizando indivíduos idosos e pobres.

No contexto brasileiro, o termo “velho” e sua conotação negativa seguem um processo similar ao caso francês. “Velho” designa as pessoas de mais idade, que pertencem às classes populares e que apresentam sinais de envelhecimento e declínio físico mais nitidamente. Remete, portanto, à decadência.

Ao definirem o que consideram ser uma pessoa “velha”, os pesquisados citaram principalmente mudanças físicas e comportamentos vistos de forma negativa. O velho é aquele cuja decadência física é perceptível, que tem rugas e cabelos brancos, limitações físicas, a mente não acompanha mais o corpo. Tais transformações são inevitáveis e são concebidas como uma manifestação do desgaste natural do organismo. Por outro lado, a pessoa velha é definida por uma gama de características que se referem ao seu comportamento e este, na visão dos pesquisados, pode ser mais controlado pelas pessoas, embora muitas vezes a condição de velho seja imposta pelas situações. Nesse sentido, ser velho é ser inútil, ranzinza, acomodado, reclamar de tudo, não ter mais vontade de viver, deixar de sonhar, sentir-se incapaz, sentir-se velho. Entre as respostas de 690 pesquisados, 95% citam o “estado de espírito”; 49%, a decadência física; 27%, o comportamento adotado pelas pessoas.

A respeito de quando uma pessoa começa a envelhecer, foi recorrente na faixa etária mais nova a ideia de que tal processo se inicia no nascimento, representando 41,5% das citações de 326 pesquisados. A definição do momento em que se chega à velhice dependeria principalmente do comportamento. Uma pessoa começa a envelhecer quando ela própria se acha velha (28%) e quando ela perde a vontade de viver (20%). As limitações físicas vêm em seguida com 19%. Já para as faixas etárias mais velhas são as limitações físicas o principal sinal do envelhecimento. Os 205 pesquisados da faixa de 40 a 59 anos representam 28% das respostas. A sequência com perder a vontade de viver (21%), a própria pessoa achar-se velha (21%) e desde o nascimento (12%) promove uma inversão na importância dos fatores em relação à faixa anterior. A faixa mais velha, de 60 anos ou mais, dá continuidade à valorização de aspectos físicos do envelhecimento. As limitações físicas foram citadas em 74,5% das respostas de 62 pesquisados, com destaque para o aparecimento de doenças.

As percepções do envelhecimento apresentadas pelas faixas etárias podem indicar uma diferença entre projeção e vivência da velhice, bem como diferenças nos problemas que esperam enfrentar. Uma vez que os pesquisados mais novos nasceram em uma época em que se vive mais intensamente, a perspectiva é de um envelhecimento controlado e mais lento.

É pertinente observar que a experiência, a maturidade e a sabedoria são utilizadas pelos pesquisados como um contraponto à velhice e seriam uma forma de evitar que uma pessoa se torne velha. Essas categorias remetem a um conhecimento que só pode ser adquirido ao longo do tempo e que consiste em uma vantagem em relação aos mais novos. Aquele que é experiente, sábio e maduro envelheceu, mas não se tornou “velho”. Envelhecer é biológico, ficar velho depende da pessoa, de seu comportamento e de saber usar a experiência de vida para não se tornar um estereótipo de velho, dando significado pessoal à sua trajetória de vida.

A velhice pode ser percebida nesse discurso como uma condição de vida, com elementos variantes que dependem das condutas adotadas pelos indivíduos. Há, contudo, uma contradição, visto que a decadência do corpo é tida como uma mudança inevitável e determinante da velhice e seria o maior entrave para uma vida longa e ativa. Do mesmo modo, as relações podem impor o *status* de velho, independentemente de a pessoa se sentir jovem.

### **O valor da experiência**

O envelhecimento associado à experiência faz parte da formação pessoal e por isso representa um ganho. O conhecimento que só pode ser conquistado ao longo dos anos de vida seria, portanto, uma vantagem a ser valorizada. Como sugere a resposta de um pesquisado, o melhor de envelhecer seriam “os ganhos sociais: *status*, chefia”. Segundo Pierre Bourdieu (1983), tradicionalmente há uma correlação entre sabedoria e poder. Uma vez que esse conhecimento seria proporcional à idade, a valorização da experiência, da sabedoria e da maturidade nos discursos é uma referência àquilo que garante um lugar específico para os velhos. Se, como afirma Bourdieu, a divisão entre jovens e velhos concede aos jovens funções e atividades fazendo com que, em contrapartida, deixem outras exclusivamente para os

mais velhos, compreender os limites e os critérios que delimitam as duas classificações é imprescindível para compreender a dinâmica entre as gerações.

Ao responderem o que invejam em um jovem, os 358 pesquisados a partir de 40 anos utilizaram características que indicam determinados aspectos associados à juventude. O jovem é aquele que pode agir sem pensar, não tem responsabilidades, tem liberdade para divertir-se, para agir impulsivamente. É ousado e inconsequente, despreocupado. O jovem dispõe da força e do vigor físico, da saúde, da pele lisa e bonita e, assim, detém a beleza. Principalmente para os pesquisados de 40 a 59 anos, o jovem tem tranquilidade em relação ao futuro, pois tem toda a vida pela frente. A juventude possui como vantagem a sensação de início, em contraposição ao fim que sugere a velhice.

É possível associar a juventude à atividade, ao movimento, ao que ainda será formado, o novo. Já a velhice está predominantemente associada ao passado, ao que já foi realizado e representa uma redução dessa atividade. Essa noção pode ser percebida na fala de um pesquisado de 74 anos, que ao responder o que inveja em um jovem diz: “ah, na juventude, a alegria, tem aquela esperança na vida, planejamentos. Eu, por exemplo, o que eu vou fazer? Eu tenho apartamento, 20 imóveis. Quero mais o quê?”.

São recorrentes os temperamentos tranquilo, sereno e calmo para caracterizar a velhice. Esta seria uma fase em que há redução do ritmo de vida, na qual as pessoas buscariam atividades mais tranquilas, afastando-se principalmente das obrigações do trabalho. A aposentadoria é um dos principais marcos do envelhecimento, pois seria a concretização dessa redução do ritmo de vida e a saída da vida produtiva, dando lugar aos mais jovens na produção dos bens necessários a sociedade e sua renovação. A aposentadoria é vista de forma positiva, como um merecimento por tudo que os indivíduos fizeram pela sociedade. Por outro lado, ela marca a entrada em uma nova fase, afastada dos centros de maior atividade e socialmente mais importantes. Nesse sentido, o campo do trabalho é crucial para se analisar as mudanças na sociedade, uma vez que representam o legado da geração anterior e a substituição pela geração sucessora.

O processo de sucessão dos velhos pelos jovens no mercado de trabalho é mostrado por Deborah Stucchi (2006) em sua análise sobre os Programas de Pre-

paração para Aposentadoria (PPA). Como destaca a pesquisadora, a valorização dos empregados selecionados é proporcional à sua juventude, fator crucial no recrutamento de novos trabalhadores. A idade avançada representa risco de incapacidade para o trabalho. Stucchi destaca também que a aposentadoria é marcada pela saída do mundo do trabalho e entrada no mundo doméstico e vivenciada de forma conflitante como a passagem do mundo de poder para outro mundo em que o poder está na mão de outros. Diante da impossibilidade de definir o momento exato da passagem da produtividade para a improdutividade, a ideia da pré-aposentadoria, que constitui esses programas, busca solucionar esse impasse transferindo para os trabalhadores a responsabilidade de decidir o momento de se aposentar. Transforma-se, assim, o direito da aposentadoria em um dever.

### **A velhice ideal**

Considera-se que as pessoas públicas, enquanto ídolos, são personagens emblemáticas que de alguma forma venceram obstáculos que pareciam intransponíveis. Em uma sociedade midiaticizada, a indústria cultural é responsável pela criação de novos mitos e a comunicação de massa, por sua vez, é o espaço de produção de discursos sociais, como afirmam Helal e Coelho (1996, p. 79-88). Para os autores, ao falarmos de narrativas sociais estamos nos referindo a rituais, tal como observado por Clifford Geertz, enquanto uma história que contamos para nós sobre nós mesmos. Essas histórias mobilizam a população sob a forma de sucessos ou escândalos. Desse modo, as trajetórias dessas personalidades públicas seriam editadas de forma a contar a história de seu público. Contamos suas histórias para falarmos de nós mesmos.

Aqui buscamos analisar os exemplos de pessoas famosas que, para os pesquisados, envelheceram bem, admitindo que essas pessoas são como imagens nas quais a comunidade projeta suas aspirações. Tendo visto os discursos a respeito de diferentes fases e aspectos do processo de envelhecimento, as pessoas públicas citadas permitem observar de modo objetivo o que é valorizado e o que é desvalorizado no envelhecimento e na velhice, uma vez que elas refletem os anseios do

ideal de envelhecimento para além de um discurso abstrato ou projeção por serem referências concretas.

De um total de 967 pesquisados, os exemplos femininos de bom envelhecimento mais citados pelos pesquisados foram: Dercy Gonçalves (20%), Fernanda Montenegro (19%), Madonna (7%), Glória Menezes (6%) e Hebe Camargo (6,2%). Entre os exemplos masculinos, os mais citados foram: Oscar Niemeyer (17%), Silvio Santos (9%), Tarcísio Meira (6%), Chico Buarque (2%) e Caetano Veloso (1,2%).

As justificativas dadas para os exemplos citados são predominantemente relacionadas ao corpo, à vida profissional e ao estilo de vida. Envelhecer bem é estar em forma, não aparentar a idade que tem, continuar bonito ou ficar mais bonito, ter saúde, vitalidade, energia e disposição, manter-se ativo, produtivo, trabalhando tão bem quanto antes ou melhor. Madonna pode ser considerada o principal exemplo para a faixa etária mais nova, sendo majoritariamente citada por pesquisados com idades até 39 anos. A fala de uma pesquisada dessa faixa sintetiza o discurso predominante sobre o bom envelhecimento: “Madonna. Ela parece ser muito mais jovem do que é. Ou seja, o que invejo nela é a capacidade de permanecer com todas as características que julgo existentes principalmente na juventude: beleza, liberdade, descontração, sexualidade etc. Eu, imersa em todo meu preconceito, não consigo (nem quero) imaginar a sexualidade de velhos”.

Para envelhecer bem é necessário não aparentar ter envelhecido e não deixar que o envelhecimento altere o ritmo de vida. Os exemplos são pessoas que envelheceram, e, por isso, foram citadas, mas são destacadas porque têm aparência, comportamento e atividade relacionados à juventude. As características do envelhecimento ideal são contraditórias aos aspectos citados como o melhor de envelhecer. Se a aposentadoria, a tranquilidade, o tempo livre, a família constituída, as lembranças e, principalmente, a experiência, a sabedoria e a maturidade aparecem no discurso como as vantagens que a velhice pode trazer, é a manutenção, ou extensão, das características que se tinha na juventude que garante um bom envelhecimento. Deve-se continuar a trabalhar, ser ativo e retardar ao máximo a decadência física.

Há, ainda, uma importante oposição na definição de um bom envelhecimento: o natural e o artificial. Principalmente quando se trata da aparência, têm vantagem aqueles que envelhecerem sem precisar recorrer a muitos artifícios. Embora atualmente estejam à disposição centenas de técnicas e procedimentos para atenuar sinais físicos de envelhecimento, são os cuidados em longo prazo, que refletem um estilo de vida, os mais apreciados. Madonna, que representa o ideal de envelhecimento para os pesquisados mais novos, é uma referência dessa forma de envelhecer. Segundo uma pesquisada, ela envelheceu bem porque “provavelmente são anos e anos de boa alimentação e carga pesada de preparo físico, mas ela está com 50 anos e está no auge. Além de tratamentos estéticos, a questão financeira também ajuda na conservação da juventude.” Como a própria resposta indica, esse estilo de vida tem um custo, além de necessitar de um planejamento e controle sobre o próprio corpo, o que limitaria o número de pessoas com condições de posuir esse modo de viver e alcançar esse envelhecimento.

Exemplo mais recorrente entre os pesquisados de 18 a 39 anos, Dercy Gonçalves representa um envelhecimento natural, porém sem limitações e distinto de outras pessoas de sua época. Como afirmam duas pesquisadas “ela aproveitou a vida como quis e nunca deixou a idade realmente chegar. Ela sempre foi muito verdadeira” e “soube viver e envelhecer naturalmente”.

Fernanda Montenegro é o exemplo mais citado pelos pesquisados a partir de 40 anos. Ela representa um ideal de envelhecimento ativo, profissionalmente bem-sucedido, com experiência de vida e muitas realizações. Fisicamente não aparenta a idade que tem, continua bonita, bem disposta, saudável e não precisou recorrer a plásticas e meios artificiais para conseguir envelhecer com boa aparência. Sua citação manifesta o conflito entre dois fatores que são considerados necessários ao bom envelhecimento pelos pesquisados mais velhos: não negar o envelhecimento, tentando ser alguém mais novo, por um lado, e manter a juventude ao longo do envelhecimento, por outro. A resposta de uma pesquisada de 49 anos ilustra esse ideal: “está mais bonita do que anos atrás; é uma pessoa de bem com a vida, não tentou mudar a aparência para parecer mais moça, tem muita dignidade e é tremendamente simpática e educada”.

Observamos a existência de um tênue limite entre a manutenção de características próprias e a necessidade de interferir e controlar o envelhecimento, evitando a manifestação de seus sinais, principalmente fisicamente. O excesso de plásticas e intervenções cirúrgicas transforma a pessoa em algo que ela não é; é artificial. Por outro lado, possuir excessos de marcas do envelhecimento contraria o ideal de uma aparência jovem. No comportamento, há que se adequar à sua trajetória de vida e a idade que possui, sem deixar que o envelhecimento reduza suas possibilidades e atividades. Tem-se o desafio de assumir o envelhecimento e sua trajetória de vida sem envelhecer, ao menos no que se refere a um modelo tradicional de envelhecimento, relacionado à decadência e à improdutividade.

Por meio dos discursos, foi possível identificar quais fatores são considerados pelos pesquisados para definir e julgar o que é um bom envelhecimento. Tais fatores apontam questões que estão de acordo com o debate proposto por Featherstone e Hepworth (2000) acerca do papel da ciência e da tecnologia em relação ao envelhecimento e ao curso da vida, na medida em que é desempenhado no sentido de afastar a decadência física e a morte. Opõe-se o envelhecimento mais natural, com a utilização da tecnologia como forma de preservar a vida, e a incorporação da tecnologia ao curso da vida.

### **A longevidade**

A expectativa de vida atual é um fato que tem provocado novos debates na comunidade científica. Em artigo do final da década de 1980, Kalache, Veras e Ramos (1987) analisaram a diferença na expectativa de vida nos países desenvolvidos e nos chamados “países do terceiro mundo”. Estimava-se que, da década de 1960 até 2020, a expectativa de vida nos países em desenvolvimento aumentaria 23 anos, chegando a 68,9 anos. Já nos países desenvolvidos esse aumento seria, comparativamente, muito menor, passando de 69,8 para 77,2 anos. A previsão de estabilização nas taxas de crescimento da expectativa de vida nos países desenvolvidos baseava-se no limite biológico de vida da espécie humana, até então calculado em aproximadamente 120 anos. Estatísticas de 2010 apontam a superação desses números tanto no Brasil, onde o tempo médio de vida chegou a 73,17 anos, se-

gundo o IBGE, quanto em países como o Japão, com média de 82,7 anos, e Estados Unidos, com média de 79,2 anos, segundo dados da ONU. Os limites da vida humana começam a ser questionados. Jim Oeppen e James Vaupel (2002) afirmam que brevemente viver mais de 100 anos será comum. Os cientistas contestam, ainda, a existência de evidências que apontem um limite para a expectativa de vida humana.

A questão que emerge diz respeito ao caráter dessa vida mais longa e seus efeitos sobre a vivência do processo de envelhecimento no Brasil, especialmente na cidade do Rio de Janeiro. As análises dos discursos indicam que a visão da velhice é predominantemente negativa, mas que há em relação ao envelhecimento, enquanto ciclo, anseios por mudanças, de modo que envelhecer não seja uma redução de possibilidades. Isso fica evidente na tentativa por parte dos pesquisados de relativizar a “chegada” à velhice. Assim, envelhecer é inevitável, mas os pesquisados buscam apontar alternativas para retardar a velhice, principalmente por meio do comportamento pessoal.

Segundo Elias (2001), a atitude em relação à morte e sua imagem nas sociedades contemporâneas não podem ser compreendidas sem que seja feita uma referência à segurança relativa, à previsibilidade da vida humana e à expectativa de vida maior. Ampliar cada vez mais o tempo de vida é uma meta que pode ser observada nos esforços científicos para desvendar o processo de envelhecimento no organismo humano em busca de meios para controlá-lo.

Como mostram Ilka Teixeira e Anita Neri (2008, p. 81-94), há uma busca na sociedade ocidental pelo significado de envelhecimento bem-sucedido. Iniciada na década de 1940, a discussão sobre o conceito ainda não alcançou um consenso. Entretanto, a literatura sobre o assunto sugere alguns aspectos centrais da noção de bom envelhecimento.

Segundo a observação das autoras, os fatores estão predominantemente relacionados à dicotomia sucesso/fracasso, bem como à tendência de responsabilização dos indivíduos pelas condições boas ou ruins de seu envelhecimento com base na estipulação de critérios objetivos. É possível considerar que as características para um bom envelhecimento são referentes à manutenção da saúde, não ter perdas cognitivas e nem ausência de capacidades, participar ativamente na sociedade

com contatos sociais intensos e assumir atitudes positivas perante a vida. O que está em jogo não é somente aumentar os anos de vida, mas a qualidade desses anos, o que implica uma nova percepção do ciclo de vida e de sua periodização.

### **Considerações finais**

O discurso dos pesquisados indica que o envelhecimento ideal é aquele que mais se afasta da ideia de velho e mais se aproxima da juventude. Embora o desgaste do organismo seja algo inevitável, ser velho não é meramente um resultado do processo, mas uma condição com diversos outros fatores envolvidos, em que as relações com outras pessoas e o comportamento individual perante a vida são determinantes.

Destaca-se nos discursos a subjetivação do processo de envelhecimento com a valorização de fatores individuais, relativos à trajetória pessoal. Tornar-se velho é diferente de envelhecer, pois o envelhecimento biológico pode ser atenuado e tornar-se mais lento, aumentando o período de plena atividade, o que significaria estender a juventude. Atualmente, a comunidade científica tem investido em pesquisas que desvendem o envelhecimento para que assim seja possível reverter o processo. Tanto do ponto de vista estético quanto da saúde, os estudos buscam apontar métodos para retardar o processo ou mesmo evitá-lo. Como indica Mirian Goldenberg (2007), o Brasil é o segundo país com maior índice de plásticas, sendo um dos principais motivos o desejo de apagar as marcas do envelhecimento.

Embora o conceito do bom envelhecimento não esteja definido e seja ressaltado cada vez mais o seu caráter subjetivo, observa-se a existência de um padrão de envelhecimento que evidencia a questão da longevidade; não se limita ao prolongamento da vida, mas diz respeito também à caracterização dessa vida mais longa.

Diante dos fatores apresentados, é pertinente considerar o desajustamento de fronteiras etárias tradicionais. Em uma reflexão sobre a velhice, Norberto Bobbio (1997) compara o lugar dos velhos nas sociedades antigas e nas sociedades modernas. Nas sociedades tradicionais, os velhos eram valorizados principalmente por serem os responsáveis pela transmissão do conhecimento e porque represen-

tavam a herança cultural da comunidade. Essa função se perderia nas sociedades modernas caracterizadas pelas rápidas transformações e pela facilidade de acesso ao conhecimento. No mundo contemporâneo marcado pela especialização do conhecimento e pelos avanços tecnológicos que tornaram os meios de comunicação mais eficientes e facilitaram o acesso à informação, a sabedoria dos mais velhos perde o papel central na reprodução social. Ainda que os discursos apresentados indiquem que a sabedoria de vida e a experiência ainda são valorizadas como fatores positivos do envelhecimento, deixam de ser elementos necessários à reprodução social e passam a ser um ganho mais individual e que faz parte da formação pessoal, ainda que possa ser um fator de prestígio em contextos específicos.

Bourdieu (1983) destaca o caso de uma sociedade australiana onde a magia de rejuvenescimento praticada por mulheres mais velhas era vista como “diabólica”, pois perturbava os limites entre as idades e não se sabia mais quem era jovem e quem era velho. A classificação em “jovem” ou “velho”, uma vez que é arbitrária, modifica-se de acordo com os interesses em jogo. Em um contexto no qual se almeja uma população que não envelheça, quais serão os efeitos sobre a sociedade? Certamente a ampliação do tempo de vida e as expectativas em relação a esses anos a mais sugerem mudanças na relação entre gerações, assim como transformações em diversos setores da vida social. Um exemplo disso é o impacto do envelhecimento da população sobre a previdência social, que tornou a necessidade de adaptações evidentes e recentemente vem provocando mudanças no âmbito institucional. Na França, em 2010, o governo enfrentou protestos pelas mudanças adotadas, principalmente o aumento do tempo de trabalho necessário para se aposentar. As alterações do envelhecimento biológico provocam desajustes em relação às antigas formas de pensar o ciclo de vida, principalmente do ponto de vista da renovação da sociedade. Os direitos e deveres de cada parcela da população passam por uma revisão. De acordo com as evidências, é possível afirmar que a busca pela longevidade está associada à meta de evitar a velhice. O acesso aos meios para isso podem indicar os fatores que serão determinantes da reorganização social e da distribuição de direitos, poder e prestígio. Onde a juventude é um valor, ter acesso aos meios de evitar o envelhecimento passa a ser um fator de distinção e de vida bem sucedida. O desafio está em controlar o envelhecimento naturalmente.

## Referências

- BARROS, M. L. (2004). "A velhice na contemporaneidade". In: PEIXOTO, C. (org.). *Família e Envelhecimento*. Rio de Janeiro, FGV.
- BOBBIO, N. (1997). *O tempo da memória*. Rio de Janeiro, Elsevier.
- BOURDIEU, P. (1983). "A juventude é apenas uma palavra". In: \_\_\_\_\_. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero.
- DEBERT, G. (2006). "A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade". In: BARROS, M. L. (org.). *Velhice ou terceira idade*. Rio de Janeiro, FGV.
- ELIAS, N. (2001). *A solidão dos moribundos, seguido de, envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M. (2000). "Envelhecimento, tecnologia e o curso da vida incorporado". In: DEBERT, G. (org.). *Políticas do corpo e o curso da vida*. São Paulo, Sumaré.
- GOLDENBERG, M. (2007). *O corpo como capital*. Rio de Janeiro, Record.
- HELAL, R.; COELHO, M. C. (1996). "Mídia, idolatria e construção da imagem pública: um estudo de caso". *Pesquisa de Campo*. Rio de Janeiro, n. 3-4, p.79-88.
- KALACHE, A.; VERAS, R. P.; RAMOS, L. R. (1987). "O envelhecimento da população mundial: um desafio novo". *Rev. Saúde Pública* [online], vol. 21, n.3, p. 200-210. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-89101987000300005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89101987000300005&lng=pt&nrm=iso)>.
- MOTTA, A. B. (2006). "Chegando pra idade". In: BARROS, M. L. (org.). *Velhice ou terceira idade*. Rio de Janeiro, FGV.
- OEPPEN, J.; VAUPEL, J. (2002). "Broken limits to life expectancy". *Science*, vol. 296, p. 1029-1031, maio.
- PEIXOTO, Clarice. (2004). "Entre o estigma e a compaixão e os termos classificatórios: velho, velhote, idoso, terceira idade...". In: BARROS, M. L. (org.). *Velhice ou terceira idade*. Rio de Janeiro, FGV.
- STUCCHI, D. (2006). "O curso da vida no contexto da lógica empresarial: juventude, maturidade e produtividade na definição da pré-aposentadoria". In: BARROS, M. L. (org.). *Velhice ou terceira idade*. Rio de Janeiro, FGV.

TEIXEIRA, I. N. D. O.; NERI, A. L. (2008). "Envelhecimento bem-sucedido: uma meta no curso da vida". *Psicol. USP* [online], vol. 19, n. 1, p. 81-94. Disponível em: [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010365642008000100010&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365642008000100010&lng=en&nrm=iso&tlng=pt).

*Recebido em março/2011*

*Aprovado em agosto/2011*

## Do caos ao cosmos: um ensaio sobre as semelhanças simbólicas entre Estado e religião

Daniel Nunes Pereira\*

**Resumo:** O presente ensaio pretende traçar paralelos entre os dois principais fenômenos da experiência humana, quais sejam, o Estado e a religião. As semelhanças têm como eixo principal as categorias espaço/tempo, no qual investigamos a importância dos rituais e signos. Ademais, busca-se entender como os símbolos nacionais e estatais contribuem para a visão de mundo dos indivíduos e sua relação com as instituições políticas.

**Palavras-chave:** cosmogonia, semiótica, Estado, religiões, fenomenologia.

### Primeira parte

Os símbolos nacionais e estatais por vezes prendem nossa atenção, porque, talvez, eles pareçam esclarecer algo sobre nossa experiência política e histórica. Evocam-se questões sobre a origem e o sentido do Estado. A *reductio* a campos ontológicos da teoria política e províncias meramente teóricas da semiótica não parecem bastar.

Na experiência religiosa parecem residir as repostas. Não a escolhemos por razões que excedem o espírito científico de investigação, mas por ser uma abordagem eminentemente inesperada e surpreendentemente satisfatória. Ora, qual o primeiro fenômeno que o homem tenta explicar senão seu temor e reverência a um mundo que parece mágico e sagrado?

A experiência religiosa é de tamanho impacto histórico e social que parece afetar todos os outros fenômenos, suas estruturas essenciais e os objetos a eles correspondentes. Na manifestação cultural da consciência da dependência com relação a outros seres de caráter sobrenatural reside o aspecto eminentemente humano da religião. De maneira diametralmente oposta, a manifestação cultural da consciência da dependência com relação a outros seres humanos é o que configura a política. Com base no trabalho de Émile Durkheim, entendemos a religião como a principal esquematização de normalização da vida social e compreensão do mundo. É no pensamento religioso que os primeiros sistemas de explicação da natureza

---

\* Graduado em Direito – UFF.

e do homem, e das instituições sociais são desenvolvidos, mesmo que colateralmente (DURKHEIM, 2009, p. 38). Em comparação com o condão de revelação da vontade e do poder sobrenatural sobre os homens, vemos que a política exerce um movimento inverso ao cultural quando revela a vontade e o poder de alguns homens sobre os demais.

Baseando-se nessa comparação entre política e religião e buscando uma convergência entre os dois fenômenos, o presente ensaio pretende, portanto, tentar explicar como se formam os símbolos estatais e nacionais. Ademais, tenta entender a origem, a contingência e a estrutura da experiência ao fenômeno do Estado.

Entretanto, nesta empreitada intelectual, mister se faz ressaltar algumas questões que podem levar o leitor a conclusões equivocadas. Numa tentativa de tornar a proposta deste ensaio mais dinâmica, e por amor ao correto uso dos nomes e títulos dos fatos e fenômenos, optamos por uma definição mais elástica de Estado<sup>1</sup> – “todas as sociedades políticas que, com autoridade superior, fixaram as regras de convivência de seus membros” (DALLARI, 2000, p. 52). Diverso em alguns pontos, mas tangente em certa medida, tomamos também a perspectiva juspositivista de Kelsen, segundo a qual o Estado é entendido como uma unidade especificamente legal, e, dentro das propostas ora estudadas, inclusive no que trata das normas e práticas religiosas de cunho normativo (KELSEN, 2000, p. 271-275).

Com as devidas ressalvas, explica-se que o presente ensaio propõe analisar as semelhanças entre o cosmos Estatal e o mundo religioso pelos aspectos: 1) do tempo heterogêneo; 2) das roturas no espaço; 3) do entendimento da razões primordiais do Estado como solução que aproxime este aos seus súditos.

## Segunda parte

O pensamento religioso é resultado de uma noção e uma potência de transcendência que há no ser humano, e isso gera, por sua vez, as narrativas mitológicas. Então, questiona-se *a priori*: como nasce a transcendência? Tomaremos como fio

---

<sup>1</sup> Ao referirmo-nos ao Estado em sua conotação generalista, afastamo-nos das posições de Eduard Meyer, Wilhem Koppers, Giorgio Balladore Pallieri, Carl Schmidt e alguns outros autores de doutrina *westphaliana*.

condutor o disposto por Peter Sloterdijk (2009, p. 20-24) segundo o qual estão na gênese da transcendência o desconhecimento do lento (transgeracional), o desconhecimento do violento, a impossibilidade de alcançar o outro, e, talvez o mais importante, o fato de a consciência humana comportar a faculdade de apresentar uma inteligência que a ultrapasse. Por outro lado, ainda nessa questão, há também a profundidade do ser humano, a qual alegadamente resta em sua dimensão religiosa, sintonizada quando algo toca incondicionalmente o indivíduo. Essa profundidade do ser humano, na verdade, jaz no absurdo de sua existência, e sua incapacidade de lidar com isso dá vazão a pretensas manifestações do sagrado, a exercícios de imaginação e a consequente criação dos chamados mitos. O “sagrado”, portanto, é um método de suportação e resignação ante uma existência que tem o condão de nos aniquilar, e manifesta-se não apenas nas coisas cotidianas mas pelas coisas cotidianas, segundo Eliade (2010). Na hierofania (irrupção do sagrado), na experimentação do alegado sopro religioso, toda a natureza pode manifestar-se como sacralidade cósmica.

Os mitos, por sua vez, são gerados e estruturados mediante roturas espaçotemporais. As religiões em geral tratam o tempo (assim como o espaço) de maneira heterog nea; há uma temporalidade sagrada e uma profana. Aquela, que por hora nos interessa, traz em si o sentido da passagem do *caos* para o *cosmos*, ou seja, a rotura no tempo tem como finalidade explicar a organização do mundo. Essa marcação temporal relaciona-se de maneira indissociável com o rito, o qual repete e teatraliza o mito cosmog nico.

De acordo com Eliade (2010), a cosmogonia apresenta-se de duas maneiras: a primeira insere o cosmos em um ciclo, com infinitas criações e destruições da existência, o que se relaciona com as primeiras comunidades agrícolas e suas observações das estações do ano e as colheitas cíclicas; a segunda entende a existência do cosmos como linear, havendo apenas um começo e fim. Esta segunda maneira de entender a cosmogonia particularmente interessa ao presente ensaio, por ser t pica de religiões monoteístas e milenaristas.

O momento da criação do mundo, para Eliade (2010, p. 71), é tido como um “tempo puro, forte e sagrado”; é idealizado e repetido por ritos, tem a função de explicar o mundo, mas também de justificar e exemplificar toda a estrutura social.

Esse momento mítico geralmente é precedido pelo *caos*, ou alguma figura que o representa, e a vitória ou a potestade de um ser sagrado consubstancia-se na própria cosmogonia. Por exemplo, na mitologia babilônica, o deus Marduk, após vencer o dragão Tiamat<sup>2</sup>, dá origem ao cosmos com o corpo esquartejado do monstro e cria o homem com o sangue do demônio Kingu. Na tradição judaico-cristã há menos riqueza literária, mas o sentido é o mesmo quando Elohim/Javé exerce sua ilimitada potestade ao criar os céus e a terra *ex nihilo*. De maneira geral, o “monstro do abismo” que enfrenta a força divina ordenadora trata de uma relação semelhante à trabalhada por Schmitt (1992) na perspectiva do Estado sempre pronto a enfrentar soberanamente a possibilidade real do inimigo. Para o referido autor, um raciocínio “otimista” da natureza humana tende a conduzir à abolição da lógica política. Há, na verdade, um nexos nas teorias políticas que se pautam em dogmas teológicos a respeito do pecado (idem, p. 91). O pecado pressupõe um criador bondoso, assim como o “inimigo” pressupõe o soberano. Na verdade, tudo isso se insere na proposição schmittiana de que “todos os conceitos significativos da doutrina do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (idem, p. 18).

O mito da criação do Estado não se distancia muito das narrativas religiosas, o núcleo narrativo, um poder inefável que traz ordem ao caos, repete-se. No estado de natureza, *Bellum omnia omnes*, emana o poder criador do cosmos. Assim como o universo surge do cadáver de Tiamat, o Estado surge do caos no estado de natureza. Marduk, Alah ou Elohim faz-se na vontade humana de acabar com o *caos*, de pôr fim ao estado de guerra. Cabe aqui não confundir a comparação ora feita entre deidades e a inspiração quando da criação dos Estados nacionais, não evocamos aqui de maneira alguma qualquer sentido divino ou paranormal nas ações humanas, não se defende intromissão divina em assuntos mundanos. Ocorre, portanto, uma comparação entre o princípio de tudo, narrado pelos mitos e o começo do próprio Estado. Há, portanto, o *Mythos* do Estado, e, por uma análise semiótica, há congruências entre os signos e ritos estatais e religiosos.

---

<sup>2</sup> Esse Dragão primordial costuma a ser referenciado também como Serpente Marinha (FOTENROSE, 1980, p. 153), ou seja, simboliza as mesmas águas cósmicas escuras relatadas no Gênesis, as quais, por sua vez, simbolizam o amorfo, aquilo que ainda está para ter uma forma. O próprio abismo primordial encarado por Javé é nomeado Rahab, que no Livro de Isaias e no folclore judeu é mencionado como um dragão marinho.

Há uma força criadora de poderes ilimitados (dentro do contexto) na cosmogonia Estatal, bem como nos mitos religiosos. A *vontade popular* na fundação do espaço político é o demiurgo da criação do mundo estatal, trabalha por *imitatio dei*. Essa *vontade*, permeada pela ação de algum personagem histórico ou não, é o que traz o signo da transcendência, o *ganz andere*<sup>3</sup>, a fascinação. As posteriores narrativas e festividades referentes à criação do Estado hão de reverenciar as gestas do “mundo” *in statu nascendi*.

O surgimento do mito do Estado é uma tentativa de explicar a origem e o sentido do espaço político no qual se vive. Esse fenômeno pode ser natural, às vezes oral ou por vezes presente na historiografia tradicional (como nos países escandinavos e as referências às sagas *vikings*) ou, em outros casos, é oficialmente originado no próprio aparato ideológico do Estado ou de algum grupo social relevante (como no caso de *A Eneida*, ou nos manuais de história da Era Vargas).

Em ambos os casos, o mito do Estado, assim como na cosmogonia religiosa, tem a função de incutir nos cidadãos um sentimento de pavor diante de algo inefável, diante de um *mysterium tremendum et fascinans*. O Estado, portanto, por meio de seus mitos de criação e suas conseqüentes ritualizações, exala uma esmagadora potestade diante dos indivíduos, causa assim uma experiência “quasi-numinosa”. Ora, qual não é a reação popular à cerimônia de posse do Presidência da República, ou da parada militar de 7 de setembro? Igualmente não se verifica uma experiência de espanto, admiração e emoção incontida nas festividades de 4 de julho nos Estados Unidos, ou o 1º de dezembro em Portugal?

Essas festividades nacionais nada mais são do que os ritos do Estado. Assim como no âmbito religioso, tenta-se resgatar uma época em que a nação era “pura e forte”; os feriados históricos nacionais e suas festividades fazem com que todos participem ritualmente e se tornem contemporâneos do *illud tempus* do Estado, o qual com base nesses ritos se regenera, volta em essência *in illo tempore*.

---

<sup>3</sup> *Ganz Andere*: a tradução aproximada seria “totalmente outro”, mas o real significado é o de alteridade radical do ser humano e seu temor reverencial pelo sagrado. O termo foi originalmente utilizado por Rudolf Otto em seu tratado teológico *Das Heilige*.

### Terceira parte

Relacionando-se diretamente com a questão da força criadora do mundo estatal e sua explicação quanto à contingência e finalidade, há a problemática da natureza *sui generis* do Estado. De acordo com Norman Barry (1989, p. 192):

[...] we do in normal speech, and in political argument especially, refer to the state as if it were an institution, or perhaps complex of institutions qualitatively different from others in society. [...] Thus the most casual observation of the features of the modern state, such as determinate boundaries, centralized authority, the claim (not always successful) to a monopoly of coercion, and the assumption of the power of law creation (or sovereignty) suggests an artifice or contrivance which stands in need of some external justification (from ethics and perhaps political economy) rather than something intrinsic to the nature of man. The very fact that most states are product of force, as Hume argued, suggests this.

Esse constructo, o Estado, é feito à imagem da cosmogonia. De acordo com Eliade (2010, p. 46), “a instalação num território equivale à fundação de um mundo” e ele prossegue a demonstrar o paralelo entre a cidade e o cosmos:

Visto que “nosso mundo” é um Cosmos, qualquer ataque exterior ameaça transformá-lo em “Caos”. E dado que “nosso mundo” foi fundado pela imitação da obra exemplar dos deuses, a cosmogonia, os adversários que o atacam são equiparados aos inimigos dos deuses, aos demônios, e sobretudo ao arquidemônio, o Dragão primordial vencido pelos deuses nos primórdios dos tempos. O ataque de “nosso mundo” equivale a uma desforra do Dragão mítico, que se rebela contra a obra dos deuses, o Cosmos, e se esforça por reduzi-la ao nada. Os inimigos enfileiram-se entre as potências do Caos. Toda destruição de uma cidade equivale a uma regressão ao Caos. Toda vitória contra o atacante reitera a vitória exemplar do Deus contra o Dragão (quer dizer, contra o “Caos”). É por essa razão que o faraó era assimilado ao deus Rã, vencedor do dragão Apophis, ao passo que seus inimigos eram identificados a esse Dragão mítico. Dario considerava se um novo Thraetaona, herói mítico iraniano de quem se dizia ter matado um Dragão de três cabeças. Na tradição judaica, os reis pagãos eram apresentados sob os traços do Dragão: tal é o Nabucodonosor descrito por Jeremias e o Pompeu apresentado nos Salmos de Salomão (idem, ibidem).

No presente esforço teórico seguimos além do exposto por Eliade, pois traçamos um paralelo entre a cosmogonia do Estado e a narrativa religiosa não apenas pelo aspecto da experiência fenomenológica do *homo religiosus* enquanto artífice de instituições mas também como a possibilidade de este “cosmos-Estado” ter um mito próprio que emule as narrativas sagradas, mas sem ter uma relação de dependência com estas, estando, portanto, no plano do profano.

As capitais, algumas cidades, certos monumentos e centros cívicos formam o eixo do Cosmos do Estado. Assim como no tempo, no espaço faz-se uma rotura e

este se torna heterogêneo. As rupturas na homogeneidade do espaço estatal fazem com que alguns lugares se tornem mais importantes em detrimento dos demais. Semelhante ao fenômeno do sagrado, no Estado este “centro do mundo” é um pilar que sustenta todos os níveis da existência, ou seja, é dali que todas as estruturas do Estado *ab origine* se mantêm.

Inexoravelmente inserido no eixo do cosmos estatal, bem como no centro da Criação mítica, jaz o “Detentor do Poder” e “mantenedor da existência” – a divindade, politicamente representada funcionalmente no soberano. Dessa noção decorre, dentro de um prisma eminentemente hobbesiano, a questão da obediência unívoca. Paralelamente é possível evocar algumas noções de dominação baseando-se na obra de Weber (1979, p. 551-558), sobretudo na *dominação carismática*, na qual há habilidades mágicas, heroísmo, revelações, poder intelectual ou de oratória, enfim, o inaudito e extracotidiano que trazem consigo a devoção pessoal. Podemos supor que as estruturas semelhantes entre cosmogonias mítica e estatal, conforme relatado, contribuem para o aparecimento desse tipo de força dominadora.

#### Quarta parte

Os pilares da criação, no caso ora em exame, são também referências, signos desse *imago mundi* estatal. Nesse sentido, as roturas espaciais confundem-se com as rupturas temporais, ou seja, *hic et nunc*; todos se tornam contemporâneos às justificativas e significados últimos do próprio Estado. O alcance desses signos delimitará de maneira definitiva a envergadura do poder estatal.

Por todo o exposto vemos a importância dos simbolismos do Estado; eles aproximam o cidadão das bases ontológicas do espaço político onde vive. A assunção da *vontade humana* como demiurgo na cosmogonia estatal e seu sentido como vitória sobre o Dragão Primordial do *caos* nos faz lançar olhares diferentes, compreensivos, porém, críticos sobre as gestas e os signos nacionais. As origens metafísicas e ontológicas do fenômeno entendido como Estado, se corretamente compreendidas, podem permitir-nos uma aproximação mais fiel ao mecanismo gerador de tudo. Todos os símbolos, as datas e os lugares que formam nosso *Weltanschauung* podem ter seu significado aprimorado; *o imitatio dei* que representam

pode ser entendido como mais presente e menos distante, mais imanente e menos uraniano e transcendente.

### Referências

- BARRY, N. (1989). "The State and Legitimacy". In: GRIFFITHS, A. P. (org.). *Key Themes in Philosophy*. Cambridge, The Press Syndicate of The University of Cambridge – The Royal Institute of Philosophy.
- DALLARI, D. A. (2000). *Elementos de teoria geral do Estado*. São Paulo, Saraiva.
- DURKHEIM, E. (2009). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.
- ELIADE, M. (2010). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes.
- FOTENROSE, J. (1980). *Python: a study of Delphic myth and its origins*. Los Angeles, University of California Press.
- KELSEN, H. (2000). *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo. Martins Fontes.
- SCHMITT, C. (1992). *O conceito do político*. Petrópolis, Vozes.
- SLOTERDIJK, P. (2009). *A loucura de Deus: do combate dos três monoteísmos*. Lisboa, Relógio D'Água Editores.
- WEBER, M. (1979). *Sociologia*. São Paulo, Ática, n. 13 (Coleção grandes cientistas sociais).

*Recebido em março/2011*

*Aprovado em setembro/2011*

## Ethos, símbolos e imaginário religioso de um grupo de praticantes de Jeet Kune Do

Matheus Oliva da Costa\*

**Resumo:** Neste artigo realizamos um estudo de caso em um grupo de praticantes de Jeet Kune Do (JKD), arte marcial criada pelo ator e artista marcial Bruce Lee. Objetivam-se investigar o *ethos* e o imaginário dos praticantes de JKD na cidade de Montes Claros, localizada no sertão norte-mineiro, focalizando seus aspectos religiosos. Realizamos uma etnografia dos treinos no Instituto Erize de Artes Marciais, norteados pela antropologia de Clifford Geertz, e analisamos os símbolos iconográficos presentes no ambiente de treinamento, percebendo que os conceitos religiosos das tradições “orientais” representados nesses símbolos movimentam o imaginário religioso dos praticantes. São perceptíveis diferentes reações dos praticantes no contato com esses símbolos e conceitos de outras culturas, havendo vários tipos de hibridações culturais. Observamos que há um sentimento de pertencimento no grupo que favorece o surgimento de um *ethos* e uma visão de mundo próprias dos praticantes de JKD, onde a busca por eficácia e por uma autonomia criativa (*fluir*) são centrais.

**Palavras-Chave:** artes marciais, religiosidade, incorporação, imaginário, hibridação.

Observando treinos de diversos estilos de artes marciais de origem asiática, percebemos que existem elementos de corte religioso nessas práticas. Contudo, o tema ainda não recebeu a devida atenção pelos pesquisadores brasileiros. Baseando-se na necessidade de contribuir com essa demanda nas pesquisas em ciências humanas e sociais, no presente artigo, realizamos um estudo de caso em um grupo de praticantes de Jeet Kune Do (JKD), arte marcial criada em meados dos anos de 1960 e 1970 pelo ator e artista marcial Bruce Lee. Temos como objetivo investigar o *ethos* e o imaginário dos praticantes de JKD na cidade de Montes Claros, localizada no sertão norte-mineiro, focalizando seus aspectos religiosos.

Etnografamos os treinos e as atividades de JKD que ocorrem no Instituto Erize de Artes Marciais, fundamentados na antropologia de Clifford Geertz (1989 e 2009). Focalizamos nosso estudo nas reações originadas em praticantes de JKD pelo processo de encontro com elementos religiosos provenientes de outras culturas. Elementos esses que foram “importados” por essa arte marcial e por meios de comunicação. Buscamos compreender essas reações por meio da análise dos símbolos e da iconografia de corte religioso presentes no ambiente de treino dos pra-

---

\* Graduando em Ciências da Religião – UNIMONTES. Bolsista do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião pela CAPES, tendo como orientadora a prof<sup>a</sup> Cristina Borges.

ticantes (DURAND, 2000 e 2002; APOLLONI, 2004), interpretando suas reações com a teoria do hibridismo cultural (BURKE, 2003; CANCLINI, 2006).

### **O legado do Pequeno Dragão em Montes Claros/MG**

O criador do Jeet Kune Do foi Bruce Lee, artista marcial nascido em 1940 na cidade de São Francisco (Estados Unidos), registrado como Lee Jun Fan. Mesmo tendo nascido nos Estados Unidos, era descendente de chineses e alemães. Seus pais levaram-no pouco após seu nascimento para Hong Kong, onde viveu até a juventude. Foi uma criança inquieta e encrenqueira, e isso acarretou desde apelidos – por exemplo, *Siu Long* (pequeno dragão) – a sérias consequências em sua vida. Ainda criança o Pequeno Dragão já participava de produções cinematográficas em Hong Kong (LOPES, 2006).

Na adolescência, suas “encrencas” foram motivo para o ingresso numa academia de artes marciais, onde foi aluno de Yip Man, famoso mestre do estilo *wing chun*, arte marcial chinesa de “movimentos mais rápidos e econômicos, e ao mesmo tempo contundentes” (idem, p. 14). Segundo a obra biográfica *Bruce Lee: definitivo* de Marcio Lopes, Bruce “ficou fascinado com as aulas do mestre Yip, que envolviam também filosofia oriental, autocontrole emocional e metodologias de luta” (idem, ibidem), aspecto que o influenciou bastante. Em Hong Kong, Bruce treinava outros estilos de lutas com amigos, como o boxe inglês, chegando a ganhar campeonatos estudantis.

Jovem, retornou à sua cidade natal para viver sozinho, seguindo viagem em 1959. Aos 21 anos, após ter se mudado para Seattle, entrou para a Universidade de Washington, onde cursou filosofia: “como gostava de ler, a faculdade poderia aprimorar sua bagagem de professor de kung fu” (idem, p. 22). Nesse período, começou a ensinar artes marciais a estudantes da universidade, e, mais tarde, com o sucesso das aulas, abriria o Instituto Lee Jun Fan Gong Fu, onde conheceu a sua esposa Linda Lee. Após casar-se com ela, em 1964, mudou-se para Oakland (Estados Unidos). Bruce estava inserido em uma sociedade híbrida. Devemos lembrar que no período pós-guerra (Segunda Guerra Mundial) bem como durante a Guerra do Vietnã os Estados Unidos receberam imigrantes de diversas regiões do mundo, e

essa hibridez se refletia nos alunos do seu instituto, como também nos estilos que treinava. Dois pontos centrais na sua arte marcial eram a eficiência das técnicas e a adaptação da técnica ao artista marcial, o que era possível somente experimentando várias técnicas. Isso certamente resultava em uma hibridação das técnicas marciais.

Bruce também dizia que nem ensinava mais o kung fu tradicional, modalidade que ele passara a considerar como limitada. [...] O que ele lecionava na academia em Oakland era uma mistura das técnicas que aprendera no wing chun, como boxe, jiu jitsu, boxe tailandês e karatê (idem, p. 24).

Como resultado de treinamentos intensificados, chegou a ser hospitalizado por uma séria lesão. No entanto, usou seu tempo para reflexão: “aproveitou para tentar colocar no papel algo que vinha elaborando nos últimos anos – as bases de um novo estilo de luta oriental” (idem, p. 32). Assim nascia o Jeet Kune Do (JKD).

A leitura de obras de outros artistas marciais (Edwin L. Haislet, boxeador, e Julio Martinez Castello, mestre de esgrima ocidental), obras de religiões como o taoísmo e o zen budismo, bem como as ideias do pensador indiano Jiddu Krishnamurti, serviram como fundamentação teórica ao JKD. Bruce Lee tentou realizar uma obra que mostrasse como ele enxergava as artes marciais e ao mesmo tempo apresentasse a base teórica do seu próprio sistema: “No livro, chamado *Tao of Jeet Kune Do (O Tao do Jeet Kune Do)*, teorizou os fundamentos e a filosofia do estilo” (idem, p. 36). Percebemos nesse livro e em outros escritos de Bruce Lee uma forte influência das religiões citadas acima: o taoísmo e o budismo (em especial a escola zen).

A presença dessas religiões se dá de duas formas, uma é explícita no livro, outra pode ser vista somente nas entrelinhas. Exemplos mais explícitos são: o subcapítulo denominado “Zen”, que inclui um trecho com “os oito mandamentos do budismo” – outro nome dado ao caminho óctuplo budista – e o capítulo “Circulo sem circunferência”, em que cita vários termos próprios do budismo (*nirvana*, *pajna*) e do taoísmo (*vazio*, *fluidez*, *yin/yang*). Também pode ser vista uma influência mais sutil: Bruce afirma em *O Tao do Jeet Kune Do* que é necessário deixar a mente em estado de *vazio* e *fluidez*, já que dessa forma poderia “mover-se com totalidade”, pois “não ter técnica, é ter todas as técnicas” (LEE, 2003, p. 227). Esse estado

de *fluidez* ou vazio, para o taoísmo, significa a supressão do ego, possibilitando que o Tao atue no ser humano, um estado *natural*. Assim como nos textos taoístas, nos escritos de Bruce, estar no estado mental do vazio seria agir naturalmente, e, por isso, toda e qualquer técnica flui espontaneamente para o artista marcial. Veremos que a noção de *fluir* é constitutivo do *ethos* dos praticantes de JKD em Montes Claros.

Ainda nesse mesmo livro, Bruce sugere a leitura de Krishnamurti, do zen e do taoísmo para o desenvolvimento mental. Jiddu Krishnamurti foi um pensador indiano conhecido na Europa e nos Estados Unidos em meados do século XX. Esse pensador influenciou Bruce principalmente no aspecto crítico de ver o mundo. Com todas essas influências, e com a hibridação delas, é concebido o Jeet Kune Do (JKD), que pode ser traduzido como Caminho (*Do*) do Punho (*Kune*) Interceptador (*Jeet*).

Sobre o emprego do termo *Do*, este é um termo em japonês, estando os demais em mandarim, apontando para a influência do zen budismo em sua versão nipônica. Isso confirma a tese de Apolloni (2004) quanto a um “olhar nipônico” das artes marciais pelos praticantes europeus e americanos, referindo-se ao entendimento de que as artes marciais têm finalidades espirituais, entendimento próximo da forma japonesa de ver a marcialidade. Para Apolloni, as artes marciais chinesas não têm corte religioso. Concordamos com esse autor, uma vez que percebemos isso entre os praticantes de JKD em Montes Claros, contudo, isso não significa que não existem elementos de natureza religiosa nas artes marciais chinesas, pois Apolloni também mostra como a marcialidade chinesa está envolta em conteúdos culturais que incluem mitos marciais, divindades protetoras dos estilos, gestos e saudações vindas do budismo e símbolos de origem religiosa.

Portanto, sendo o JKD uma arte marcial chinesa – lembrando também das suas outras fontes (Krishnamurti, zen japonês, outras artes marciais) – entendemos que ela não tem corte religioso, muito menos seria uma religião. Por outro lado, apresenta um conteúdo cultural proveniente da China e do Japão, recheados de símbolos, mitos, saudações, gestos e ensinamentos provenientes de fontes religiosas, mais exatamente do taoísmo e do zen budismo. Destarte, seus praticantes entram em contato não somente com técnicas corporais de autodefesa, mas com

toda uma gama de elementos “filosóficos”, terapêuticos, marciais e também religiosos.

Essa arte marcial – e o seu conteúdo – foi transmigrada para outras regiões do mundo, uma vez que Bruce Lee teve centenas de alunos. No entanto, somente alguns deles tiveram destaque reconhecido. Segundo a apostila escrita, editada e distribuída no Instituto Erize de Artes Marciais pelo coordenador dessa instituição e professor de JKD Ruysdael Crise Pereira Soares, seriam três discípulos formados por Bruce: Daniel (Dan) Inosanto, Taki Kimura e James Lee.

Em entrevista realizada no dia 4 de janeiro de 2011, esse mestre de JKD de Montes Claros nos relatou que Dan Inosanto foi o mestre de Paul Vunak, que por sua vez ensinou ao brasileiro Roberto Pereira, que entre os anos de 1970 e 1980 estaria vivendo nos Estados Unidos. Segundo Ruysdael, o mestre Roberto Pereira teria treinado também com Robert (Bobby) Giordano, artista marcial nos Estados Unidos. Mais tarde, já como professor de JKD, retornou à sua cidade natal no Brasil, Governador Valadares (MG), sendo então o responsável pela transmigração do JKD ao estado de Minas Gerais. Importante esclarecer que nos referimos aqui estritamente à trajetória do JKD que chegou a cidade de Montes Claros.

Em visita a cidade de Governador Valadares, Ruysdael conheceu a academia do mestre Roberto. Ao aprovar o sistema de treinamento começou a treinar JKD. Quando já formado num nível em que é permitido ministrar aulas, retornou a Montes Claros, onde em pouco tempo abriu sua própria academia (Instituto Erize) no ano de 1993. Nas entrevistas e conversas informais, praticantes antigos e o próprio Ruysdael relataram que o mestre Roberto teria vindo várias vezes a Montes Claros para ministrar treinos e graduar alguns alunos, confirmando a genealogia do JKD do Mestre Ruysdael.

É interessante, nesse momento, descrevermos o contexto cultural onde estudamos os praticantes de JKD. Montes Claros localiza-se no sertão norte-mineiro, e por sertão norte-mineiro nos referimos à toda região norte do estado de Minas Gerais. A cientista da religião Cristina Borges (2011, p. 26) afirma que essa terra “pertence à região Sudeste, mas possui características semelhantes ao nordeste brasileiro”, no aspecto geográfico, sociocultural e econômico, “sendo, portanto,

uma área de transição” entre o sul do estado da Bahia e o centro do estado de Minas Gerais.

Inicialmente, a região ficou longe do poder colonizador dos portugueses, fazendo com que sua população forjasse uma cultura à parte da que estava sendo moldada em outros locais no Brasil, e mesmo de outras regiões do estado de Minas Gerais, já que seu processo histórico de povoamento se distingue da região mineiradora. O norte desse estado possuía uma economia predominantemente agropecuária e pastoril, levando a ser conhecido por Currais da Bahia. Outra característica dessa região é a existência, em sua história, de vários povos que dividiam o espaço, como os Tapuia, os Xacriabá, os negros quilombolas e os portugueses.

Muitos desses povos fugiam das “rédeas” da coroa portuguesa, numa atitude de *resistência*, como alguns indígenas e quilombolas, ou por motivos criminais, caso dos bandidos e fugitivos que buscavam se esconder nas profundezas do sertão. Os dois exemplos foram elementos que alavancaram um clima de instabilidade na região, que com o passar do tempo contribuiu para o caráter violento da região. Tal contexto alia-se ao processo de legitimação do poder independente da máquina estatal por grandes latifundiários, que por estarem longe dos olhos de Portugal não pagavam os tributos e impostos, gerando assim grandes lucros para si. Ao longo dos séculos, os donos de terra tornaram-se poderosos, criando, com liberdade, suas *próprias* leis. Isso sugere o surgimento de uma cultura marcada pela liberdade, por uma moral própria e pela violência, características necessárias para viver em um mundo regido pela instabilidade.

O sertão norte-mineiro formou-se num território de fronteira entre povos distintos, propiciando uma especificidade regional: a criação de uma sociedade de fronteira (BORGES, 2011). Na mesma linha de entendimento, o antropólogo João Batista Costa (2003, p. 310) explica, baseado em Homi Bhabha, que essa terra se encontra em um entre-lugar, ou seja, um “espaço intersticial entre duas partes vinculadas solidariamente entre si”. Essa situação ajudou a construir um sistema simbólico aberto e híbrido nos povos norte-mineiros, aberto pela necessidade de adequação e sobrevivência, híbrido, justamente, por haver uma constante negociação cultural dos povos que se encontram nesses entre-lugares. As trocas culturais com

o sul da Bahia e a região mineradora, bem como a diversidade no interior do norte de Minas Gerais, geram uma identidade regional *baianera*.

No aspecto religioso do norte de Minas, Costa defende que há uma “*hibridação* de elementos do cristianismo, com elementos da vida religiosa africana” (2003, p. 186; grifo do autor), além de haver mistura com elementos indígenas da tradição Xacriabá, miscelânea já sugerida pelo *ethos* dos povos dessa região. Atualmente, no norte de Minas há uma forte tradição do cristianismo católico, sendo encontrado também o protestantismo histórico, denominações cristãs pentecostais e neopentecostais, religiões de matriz afro como o candomblé, a umbanda e a quimbanda, religiões de matriz asiática (budismo, novas religiões japonesas), esoterismos, movimento Nova Era e todo tipo de religiosidade popular sertaneja.

### **Hibridismo cultural, norte-mineiros e Jeet Kune Do**

O Jeet Kune Do se formou tendo como referência diversas fontes e influências, tanto teóricas – taoísmo, zen budismo, Krishnamurti – quanto práticas – diversos estilos de artes marciais, principalmente *wing tsun* e boxe. Dessa forma, é uma prática híbrida. Essa arte marcial foi transmigrada ao sertão norte-mineiro, que, como vimos, é um entre-lugar geográfico e cultural, que como tal possui identidade própria. Elegemos, pois, a perspectiva do hibridismo cultural como lente teórica para o nosso estudo.

O antropólogo Néstor Garcia Canclini (2006, p. XIX) entende por hibridação “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. No caso da região norte-mineira, é perceptível como diferentes estruturas culturais coexistem no mesmo espaço: povos nativos, quilombolas, poder estatal, fazendeiros, (descendentes de) portugueses, economia agropastoril e mineradora (enquanto exceção). Apesar de os muitos povos existentes não se terem reunido em uma mesma sociedade, mas ao contrário, viverem separados, podemos afirmar a existência de trocas culturais entre eles, aludindo assim a processos de hibridismo cultural que reflete a situação geográfica de entre-lugares.

Ora, como afirma Peter Burke (2003, p. 31), “devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro”. É o que ocorre no sertão norte-mineiro e com o JKD. Sobre esses processos de encontro, Canclini (2006, p. XXII) afirma que “às vezes, isso ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios [...]. Mas frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva”. Enquanto a cultura norte-mineira seria um caso de uma criatividade coletiva, o JKD apresenta-se como uma hibridação nascida – inicialmente – da criatividade de Bruce Lee. No entanto, ambos os casos de hibridação demonstram que esse processo favorece a criação de novos valores, também implicando constantes adaptações.

Quando afirmamos o caráter híbrido dessa arte marcial e dessa região, não estamos apresentando um *diferencial* destes, mas uma especificidade. Pensando pela perspectiva de Canclini (2006), compreendemos que, na contemporaneidade, há em todas as culturas alguma hibridação, estando esses processos em diversos níveis. O autor comenta que os encontros culturais na contemporaneidade acontecem muito mais por meios de comunicação como a internet, livros ou produções culturais, do que de forma direta. A atual rapidez com que nos defrontamos com as informações, mundialmente, favorece as trocas culturais e até as incentiva. Contudo, Burke (2003) mostra que o fenômeno das trocas culturais está envolto em uma enorme complexidade, existindo variedades de objetos, termos, situações, reações e até de resultados em relação aos encontros culturais.

Aplicando alguns dos seus conceitos ao nosso assunto, podemos dizer que o JKD é uma prática híbrida em sua origem e em seu desenvolvimento. Em termos marciais, houve uma apropriação de diversos estilos de artes, numa seletiva das técnicas que julgou como mais eficientes e diretas, sem, contudo, alterar sua teoria sobre as artes marciais, o que também pode ser chamado de empréstimo (cultural). A criação do JKD se deu num contexto de “dupla nacionalidade” de Bruce Lee, já que passou parte da vida nos Estados Unidos e parte em Hong Kong, propiciando traduções culturais de mão dupla. Para interpretar esse último tipo de reação, evocamos o conceito de circularidade cultural, em que há readaptações cíclicas: Bruce Lee, tendo começado a participar de filmagens desde criança em Hong Kong, consegue entrar na indústria de filmes americana, onde introduz coreografias de lutas

com características mais chinesas na produção hollywoodiana, que, por sua vez, influenciou posteriormente os filmes de luta chineses<sup>1</sup>.

Esses exemplos ilustram algumas das múltiplas possibilidades das trocas culturais. Com eles, queremos mostrar que existe mais do que uma simples troca cultural, havendo uma complexidade nos fenômenos estudados no presente trabalho. Por hora, realizamos um recorte, focalizado nos elementos religiosos presentes no JKD e nas reações dos praticantes a esses elementos.

Nesse sentido, dois pontos devem ser trazidos à tona. Primeiramente, o *ethos* do povo norte-mineiro remete à violência presente em sua formação histórica: tal contexto de violência talvez explique a procura por artes marciais, já que também são formas de autodefesa. Importante lembrar que a violência social na região do mosteiro de Shaolin na China seria uma das causas atribuídas para o nascimento e desenvolvimento das artes marciais chinesas, como mostra as obras de Apolloni (2004) e Shahar (2003). Em segundo lugar, a cosmologia do sertão norte-mineiro e do JKD apresenta uma semelhança: a busca por liberdade. O povo norte-mineiro desenvolveu-se em ambiente de liberdade, longe dos domínios do poder colonial. Por sua vez, Bruce Lee, que apesar de ter vivido em outro contexto e em outra cultura, também tinha forte apreço pela liberdade: “a expressão deve ser livre. Essa verdade libertadora torna-se realidade apenas na proporção em que é experienciada e vivida como tal pelo próprio indivíduo” (LEE, 2007, p. 135). Possivelmente, essa característica chama a atenção dos praticantes norte-mineiros de JKD.

Se por um lado o JKD e a cultura sertaneja apresentam convergências e aproximações, por outro, pode ser conjecturado um possível impasse: a religiosidade presente no norte de Minas transparece ser distante das influências dessa prática. Como, então, o JKD teria espaço na sociedade sertaneja, uma vez que carrega em si elementos religiosos aparentemente tão distantes dessa realidade? Buscamos responder essa questão com os próprios praticantes de JKD por meio da pesquisa empírica.

---

<sup>1</sup> Ver o documentário presente nos extras do filme *Operação Dragão*.

Realizamos uma etnografia dos treinos de JKD (participamos dos treinos em diversos horários), aplicamos questionários e entrevistas. Na etnografia, tivemos como referência Clifford Geertz, cuja obra *A interpretação das culturas* (1989) salienta que o pesquisador deve realizar uma descrição densa da cultura, ser capaz de interpretar o significado das ações, das pessoas, dos objetos, dos espaços culturais por vezes constituídos de uma estrutura complexa, irregular e não explícita, enfim, interpretar as evidências simbólicas.

Os questionários foram aplicados entre 15 e 18 de setembro de 2010, com 13 praticantes de 16 a 37 anos, sendo 12 homens e uma mulher. Com os questionários observamos que o tempo de treinamento era condição necessária para um maior envolvimento com o conteúdo teórico dessa arte marcial. Percebemos também na maioria deles um envolvimento com a religiosidade presente nessa prática. Dessa forma, usamos como critério o mínimo de seis meses de treinamento para as entrevistas.

Aplicamos entrevistas semiestruturadas entre os dias 17 e 29 de dezembro de 2010 com 11 praticantes, sendo dez homens e uma mulher entre 16 e 34 anos de idade, gravada em áudio. Segundo Ruysdael, o Instituto Erize consta com cerca de 50 a 60 matriculados, 11 entrevistados são, dessa forma, um número considerável, e por isso representam o universo dos praticantes de JKD, já que são mais de 20% do total. A entrevista com o mestre Ruysdael ocorreu separadamente, no dia 4 de janeiro de 2011. Em sua aplicação buscamos entender 1) o motivo que levou a treinar, 2) o nível de envolvimento e identificação com a prática, 3) o imaginário acerca de Bruce Lee, 4) tensão ou não com sua própria religiosidade, e 5) o nível de aproximação com culturas e religiosidades de tradição asiática.

### **Teoria do imaginário e os símbolos do Jeet Kune Do**

Uma vez que procuramos entender as reações dos praticantes de JKD no que se refere ao encontro com a religiosidade presente nessa arte marcial, a teoria do imaginário é uma interessante ferramenta de análise da sua iconografia, bem como instrumento interpretativo do imaginário religioso desses praticantes, mediante o processo de encontro cultural. Em *As estruturas antropológicas do imaginário*

rio (2002), Gilbert Durand conceitua o imaginário da seguinte maneira: “Imaginário – ou seja, conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens – aparece-nos como uma grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (p. 18).

Para esse autor, os símbolos devem ser explicados pelos símbolos – ideia inspirada no “frutuoso mandamento de Bachelard: ‘A imagem só pode ser estudada pela imagem’” (idem, p. 19). Essa constatação fundamenta-se na compreensão de que os símbolos encontram-se em redes, ou melhor, em constelações isomorfas onde há uma convergência dos sentidos. Podemos resumir da seguinte maneira a organização dessas constelações simbólicas: existem os “simples símbolos”, arquétipos, esquemas simbólicos, estruturas, e finalmente, os regimes do imaginário. Para o presente estudo, fazemos das noções de símbolo e arquétipo base para as nossas interpretações e análises.

Em Durand (2002), os símbolos são ambivalentes e/ou polivalentes, ou seja, comportam e originam diversos significados, assim, cada símbolo tem uma significância em cada grupo ou cultura, podendo expressar diversos significados mesmo no nível local. Tal noção mostra-se adequada para compreender o simbolismo presente no JKD, já que os símbolos dessa arte marcial são próprios das culturas e religiões asiáticas, que não são “nativas” da cultura norte-mineira. Portanto, cada praticante pode ter (re)significado o conteúdo dessa prática de diferentes formas, inclusive no que se refere ao seu conteúdo religioso. Os arquétipos, por sua vez, são desprovidos de tal ambivalência, tendo um caráter mais geral e universal. Para exemplificar, o gesto corporal de uma mão fechada seria um arquétipo do combate, da luta: basta fechar fortemente a mão diante de uma pessoa e observar sua reação para perceber que se trata de um arquétipo do enfrentamento. O arquétipo seria então um símbolo que sintetiza significados de uma rede de símbolos convergentes e isomórficos.

Sendo que encontramos símbolos e arquétipos em todas as sociedades, podemos afirmar que o imaginário existe em cada ser humano, e manifesta-se de diversas formas em culturas e grupos sociais diferentes. Em cada cultura, em cada sociedade existe um conjunto de valores e significados que se constituem como sentidos da existência: nas palavras de Durand (2000), *homo animal symbolicum*.

Acreditamos que isso também se dá em pequenos grupos, por exemplo, praticantes de artes marciais.

Outra perspectiva de entendimento dos significados culturais é a de Clifford Geertz (1989). Para o autor, símbolos podem ser descritos “como qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo” (p. 105). Notamos que a noção de símbolo de Durand (2000 e 2002) não só é compatível com a de Geertz (1989) como a complementa, já que para este os símbolos não só têm um significado como também são o próprio significado. Adotando a perspectiva de Geertz (1989) e ao mesmo tempo de Durand (2000), analisaremos alguns símbolos iconográficos presentes no ambiente de treino do JKD em Montes Claros (Instituto Erize), entendendo que neles são mais bem expressos o conteúdo implícito, o significante e o significado, presentes na visão de mundo dos praticantes dessa arte marcial. Apesar de existirem muitos símbolos iconográficos nessa academia de artes marciais, restringir-nos-emos a interpretar três.

Começamos com o símbolo criado pelo próprio Bruce Lee para o JKD (figura 1). No *Dicionário dos símbolos* (2008), Chevalier e Gheerbrant explicam a imagem do *tai chi* (no centro): “O simbolismo do yin-yang exprime-se através [sic] de um círculo dividido em duas metades iguais por uma linha sinuosa, uma parte preta (yin) a outra branca (yang)” e lembram que “ainda é preciso observar que a metade yin contém um ponto yang e a metade yang um ponto yin, sinal da interdependência” (p. 968). Sobre o símbolo do *tai chi* Apolloni (2004, p. 134) afirma:

O termo Tai-Chi pode ser traduzido do chinês, por aproximação, como “o mais alto”, “o maior”, “o grau supremo” ou “aquele que, por sua grandeza, não é mensurável”. Seu conceito nasceu provavelmente dentro do Taoísmo, filosofia/religião chinesa por excelência, [...] a representação do Tai-Chi mostra as duas polaridades universais, Yin e Yang, interagindo dinamicamente.



As setas ao redor do *tai chi* são elementos criados por Bruce Lee, e não encontramos nenhuma referência mitológica ou religiosa anterior. Na entrevista, o mestre Ruysdael disse-nos que as setas estão em sentido oposto ao sentido de rotação do *tai chi* – enquanto o *tai chi* estaria girando para a esquerda, as setas giram para a direita. De acordo com ele,

*Tai chi* significa o caminho normal do universo. Padrão, padronizado. E que as duas setas ao contrário [indicam que] você pode quebrar essa harmonia. [...] O caminho do universo você pode mudar, você pode redirecionar, do ponto de vista técnico (entrevista concedida em janeiro de 2011).

Ou seja, as setas simbolizam justamente o *jeet* (o interceptar) do Jeet Kune Do. Esse é um primeiro exemplo de como Bruce Lee usava de símbolos para expressar o conteúdo teórico da sua arte marcial. Ruysdael afirmou que é “do ponto de vista técnico”, contudo, esse ponto de vista aparece em um símbolo, símbolo este que revela uma cosmovisão, a de que podemos, se necessário, romper com o “modelo” ou “padrão”, para o desenvolvimento (pessoal ou coletivo). Para dizer em linguagem comum dos praticantes, de “evolução”. Essa cosmovisão sempre está associada ao sentido prático ou marcial do JKD.

Em volta do *tai chi* e das setas existem alguns ideogramas chineses, eles significam: (à esquerda) “tendo nenhum caminho como caminho” – aqui Bruce Lee realizou uma resignificação do caminho (*do*) zen budista, ou mais exatamente da teoria da não mente (*mushin*), e, ao mesmo tempo, uma hibridação com a lógica

taoísta de que “uma via que pode ser traçada não é a Via eterna, o Tao”, presente no primeiro verso do *Tao Te Ching* (LAOTSE, 1988); e (à direita) “tendo nenhuma limitação como limitação”, referindo-se à experiência individual que não se deve limitar a modelos pré-estabelecidos, sendo uma influência de Krishnamurti. O pensador indiano valorizava a investigação interna e autônoma, livre de “autoridades externas”, segundo Carneiro (2009, p. 21).

As cores amarelo e vermelho, presentes no símbolo do JKD, repetem-se no simbolismo do Instituto Erize. Para Chevalier e Gheerbrant (2008, p. 40), o amarelo simboliza o “intenso, violento, agudo até a estridência, ou amplo e cegante como um fluxo de metal em fusão, o amarelo é a mais quente, a mais ardente das cores”, sendo também a cor que representa a “completa harmonia do yin e o yang.” (idem, p. 41). Em culturas do extremo oriente o vermelho “evoca de uma maneira geral o calor, a intensidade, a ação” (idem, p. 946). Sendo o símbolo uma epifania de um mistério (DURAND, 2000), essas cores fazem aparecer concepções centrais da cosmologia do JKD, a complementaridade das polaridades e a movimentação constante, tanto do universo como do lutador.

Quando o mestre Roberto Pereira trouxe o JKD para a cidade de Governador Valadares, em Minas Gerais, ele levou não só um conjunto de técnicas corporais criadas e reformuladas por Bruce Lee mas também carregou consigo os símbolos, os gestos, as histórias, o imaginário, o *ethos* e a visão de mundo próprias dessa arte marcial e do grupo que a praticava. Esses elementos chegaram, entretanto, em uma sociedade que os tinha como estranhos: dos anos de 1970 até a década de 1990, a chamada Nova Era motivava temor e aversão religiosa por parte de alguns setores do cristianismo, religião da grande maioria dos brasileiros. E o mestre Roberto está incluso nessa maioria, pois, ele seria cristão protestante. Acreditamos, pois, que sua opção religiosa o motivou retirar o *tai chi* no centro do símbolo do JKD, como pode ser visto na figura 2, seja por preferência pessoal, seja para evitar possíveis confusões entre o conteúdo da prática e a sociedade, já que naquele momento as pessoas poderiam ligar o JKD com a Nova Era. No lugar do *tai chi*, colocou-se a imagem de uma mão fechada verticalmente (“cerrada”), que, segundo Ruysdael, simboliza “força, estabilidade” e também “soco do sol, que é mais utilizado no *wing tsun*” (entrevista concedida em janeiro de 2011).

Ruysdael disse-nos que por existir muitas academias (de artes marciais) no Brasil, a imagem do “soco do sol” é um diferencial e identifica a linhagem do mestre Roberto. Acrescido ao símbolo há apenas as palavras em inglês “*street fighting*” (ver figura 2), o que indica que o JKD seria uma luta para se defender dos perigos da rua, que é para ser usado em situações de perigo e não em campeonatos ou competições. As cores apenas mudaram de lugar – a circunferência está toda vermelha e as duas setas amarelas.

Também foi criado o símbolo da linhagem própria do mestre Ruysdael, com a ajuda do seu primeiro aluno (figura 3): o ideograma chinês no centro significa interceptar (*jeet*), enfocando essa característica do JKD. As setas indicam o movimento constante do universo, suprindo assim parte da simbologia do *tai chi*. A faca e os bambus aludem ao uso de armas nessa arte marcial, armas também utilizadas nas artes marciais filipinas. Nesse sentido, a faca e os bambus – ou bastões – têm a função de identificação com a linhagem iniciada por Dan Inosanto, mestre que está na origem da tradição que chegou a Montes Claros, sendo também a maior autoridade atual do JKD no mundo. O formato triangular é uma homenagem ao estado de Minas Gerais, sendo, assim, um símbolo de identificação com a região de origem.



**Figura 2:** À esquerda foto do mestre Roberto Pereira com sua versão do símbolo do JKD ao lado, em um mural na entrada do Instituto Erize. No centro, camiseta de um praticante contendo o símbolo. À direita, visão interna da entrada do Instituto Erize.

O bambu não tem somente significado de arma (bastão) mas também um significado de origem religiosa taoísta e budista: “ser flexível, ter resistência. O oco,

que é o vazio. Usar como, vamos supor, o equilíbrio dos dois lados. Tá sempre tentando equilibrar” (Ruysdael em entrevista concedida em janeiro de 2011). Sua resposta aparece como um *empréstimo* híbrido da cosmologia budista e taoísta, o elemento central é budista – o vazio (*shunyata*) – mas o equilíbrio e o ser flexível têm caráter taoísta:

A retidão inigualável do bambu, a perfeição de seu *élan* em direção ao céu, o espaço vazio entre seus nós – imagem da *shunyata*, da *vacuidade do coração* – simbolizam, para o budista, e mesmo para o taoísta, os caracteres e o alvo de sua maneira de agir interior (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2008, p. 118).



Figura 3: Calça de um praticante. Em destaque o símbolo da linhagem do mestre Ruysdael.

*Progressive Fighting*, em termos “nativos”, faz menção à ideia de constante adaptação e evolução dessa prática. Já *Erize Concepts* diz respeito ao JKD na compreensão do mestre Ruysdael, da sua forma de ver os conceitos e noções teóricas e técnicas de Bruce Lee (e outros mestres, como Dan Inosanto). O termo “*Concepts*” também faz referência a uma questão que não é muito clara no universo dos praticantes dessa arte marcial, que é divisão entre JKD “original” e JKD “*concepts*”.

## **A busca pela eficácia e pela autonomia criativa: etnografia dos treinos de Jeet Kune Do em Montes Claros**

Para Geertz (1989), os símbolos manifestam o *ethos* e a visão de mundo de um grupo. *Ethos* seria “o tom, o caráter, e a qualidade de sua vida, seu estilo moral, e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao mundo que a vida reflete” (p. 143), ou seja, todo o comportamento singular em uma determinada etnia ou grupo, sempre conforme a sua visão de mundo, que é “o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade” (idem, p. 144). Dessa forma:

[...] o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (idem, ibidem).

Entendemos que os conceitos e as noções presentes nos símbolos analisados fazem parte da visão de mundo dos praticantes. Mas não é toda a visão de mundo deles, mesmo porque todos exercem outras atividades como estudar, trabalhar, ou atividades religiosas. Para compreender a visão de mundo desses praticantes de JKD, buscamos, mediante observação etnográfica, mapear o *ethos*. Buscando interpretar as evidências simbólicas que constituem o *ethos* desses praticantes, norteamos-nos no círculo hermenêutico proposto por Geertz (2009, p. 87), em que entrelaçamos o mais adequadamente possível conceitos de experiência-próxima – do ponto de vista dos “nativos” – e experiência-distante – conceitos acadêmicos.

Contextualizando a prática do JKD em Montes Claros, notamos algumas características gerais dos treinos: acontece num ambiente com músicas mais aceleradas, como rock e músicas eletrônicas, começando com exercícios aeróbicos para aquecimento, treinamento com técnicas rápidas e de forma dinâmica. Há liberdade para o praticante executar as técnicas da forma em que melhor se adapta. A busca por uma eficácia marcial e por uma autonomia criativa (*fluir*) pode ser descrita como a característica central do *ethos* dos praticantes de JKD em Montes Claros.

Com base na observação de um treino de JKD em Belo Horizonte (MG) em julho de 2010 e nas conversas com diversos praticantes pelo Brasil, arriscamos

afirmar que a busca por eficácia é característica central em todos os praticantes de JKD que treinam há um tempo significativo. Quanto ao *fluir*, observamos somente em Montes Claros. Acreditamos que possivelmente isso se dá pelo fato de o mestre Ruysdael ser budista, como também pela sua aproximação com culturas do extremo oriente, principalmente com a cultura japonesa – ele também é professor de *ninjutsu*, uma arte marcial japonesa.

Sobre a eficácia, podemos encontrar já nos escritos de Bruce Lee um forte apelo para uma funcionalidade nas artes marciais. Ele enfatizava esse ponto porque entendia que as técnicas seriam usadas em situações reais: num assalto, numa perseguição, em uma briga de rua. Isso pode ser confirmado em seus livros, como o *Bruce Lee's Fight Method* (LEE; UYEHARA, 1996), contendo técnicas acompanhadas de fotos ilustrativas que ensinam a surpreender possíveis assaltantes. No caso dos treinos de JKD em Montes Claros, é uma constância nas falas do mestre a questão da eficiência: em diversas situações, mas principalmente na prática da “técnica livre” (um “parceiro” ataca, e outro defende, desvia e contra-ataca da forma que quiser), sempre é perguntado aos praticantes “isso é funcional?”, “como você aplica isso na rua?”; e também ocorre de forma inversa, os praticantes perguntam ao professor com certa frequência se essa ou aquela técnica é *funcional*. Um exemplo disso foi em um treinamento (18/9/2010) em que um praticante mais graduado fez o seguinte comentário após outro praticante mostrar uma técnica a pedido do mestre: “na arte marcial, a gente tem que separar o que é funcional do que é cinematográfico”. Esse comentário demonstra que os praticantes – ou pelo menos esse – entendem que na prática o importante é a eficácia e a funcionalidade das técnicas.

Notamos a seguinte diferença entre um praticante de JKD e outros praticantes de artes marciais que enfocam no aspecto esportivo/competitivo<sup>2</sup>: nos treinos, é comum o mestre Ruysdael ou mesmo praticantes antigos (ou seja, que se identificam com o JKD) comentarem, depois de treinar uma técnica, “e se fosse na rua?”, “na rua o ‘cara’ não vai deixar você fazer isso” ou “na rua não dá para ficar pensan-

---

<sup>2</sup> Algumas artes marciais “orientais” sofreram um processo de esportivização, como o Judô, o Karatê, o Sanshou e o Tae Kwon Do. Fabiana Turelli (2008), pesquisadora que estudou a pedagogia das artes marciais, classificou-as como do campo marcial-esportivo, ou seja, suas práticas são voltadas a competições e campeonatos. Segundo essa autora, também existe o campo marcial-“filosófico”, sendo que as artes marciais desse campo ficam alheias a competições, estando mais centradas na “formação do guerreiro” no sentido espiritual, mental e corporal, para usar termos comuns de academias.

do qual técnica fazer, apenas tem que fazer”. No Instituto Erize, observamos um imaginário coletivo de que se devem utilizar técnicas *eficientes*, pois, quando precisarem usá-las (e não será em campeonatos), elas devem ser úteis para situações perigosas (como as da *rua*). Essa eficiência está representada no símbolo da linhagem do mestre Ruysdael (figura 3), mais exatamente no ideograma *jeet* (interceptar): interceptar o perigo, o problema, o golpe do adversário.

Em contrapartida, “mas isso não vale em campeonato, [você] vai ser desclassificado” disse um praticante depois de ter treinado um contra-ataque mais “agressivo”. Nas entrevistas, quando indagado sobre a importância dessa prática na sua vida, esse mesmo praticante disse que para ele o JKD era um *hobby*. Com sua resposta percebemos que, quando alguém frequenta os treinos e experimenta um sentimento de pertença para com o grupo dos praticantes de JKD, ele incorpora ou acrescenta a si a visão de mundo e o *ethos* do grupo. Desse modo a incorporação da cosmologia e, por consequência, de elementos religiosos presentes na prática dependem de um sentimento (*feeling*) de integração com o grupo e com a prática. Com ele, então, não houve, ainda, esse sentimento de pertença, estando sua visão de mundo voltada para competições.

Alguns praticantes nas entrevistas mostraram um alto grau de identificação, como uma entrevistada que, quando questionada sobre o uso das camisetas da academia fora do treino respondeu: “tenho orgulho de usar a camiseta do ‘jeet’”. Outro entrevistado, quando indaguei qual era a importância do JKD para sua vida, respondeu: “hoje o Jeet Kune Do é minha religião”. Os dois, assim como mais nove dos onze entrevistados, apresentaram não só um *ethos* centrado na busca por *eficácia*, como também um grau elevado de absorção dos elementos religiosos (uns mais, outros menos), que vai desde a procura por uma religião (como no primeiro caso citado, o budismo) ao interesse pelos *animes* (desenhos animados japoneses).

O segundo aspecto central é o *fluir*, ou autonomia criativa. Para Bruce Lee “é a capacidade criativa do ser humano que o distingue de todos os outros animais” (2007, p. 24). E, para ele, a criatividade está estreitamente ligada à liberdade (ou ausência de condicionamentos externos). O símbolo do JKD (figura 1) expressa tal concepção. Como escreveu magistralmente Durand, é no “poder poético do símbo-

lo” que melhor se define a liberdade humana, na “experiência do símbolo” a “liberdade é criadora de um sentido” (2000, p. 33; grifo do autor).

No Instituto Erize, o mestre Ruysdael pede constantemente para “deixar fluir” nos treinos das técnicas. Esse *fluir* é representado pelos símbolos na academia (figuras 1, 2 e 3) estando na base do JKD. Além disso, transmite o significado de não estar preso a nenhum condicionamento, nenhum modelo pré-estabelecido. Em textos taoístas e no *Tao do Jeet Kune Do*, encontramos o termo “vazio” como sinônimo de fluidez: é como se ao ficar vazio o *tao* possa fluir livremente e conduzir naturalmente os seres, segundo os escritos taoístas de Chuang Tse e Lao Tse.

Observamos durante os treinos, que muitos praticantes se preocupam bastante com este “deixar fluir” repetido pelo mestre. Perguntamos nas entrevistas sobre esta frase do mestre: “Você se preocupa em ‘deixar fluir’? Por quê?” Dos onze, nove responderam positivamente e dois disseram que “de vez em quando”, explicando que o nervosismo deles os atrapalha. Das respostas positivas, destacamos as seguintes, sendo de dois praticantes mais antigos. Esta primeira é de F. (primeiro aluno de Ruysdael):

Fluir, que é o que Ruy passa, que é o que a gente pratica no Jeet Kune Do, é que depois que você repete as técnicas várias vezes, depois que você repete, ela se torna impen-sável. Você é... você realiza o movimento sem pensar. Então fica mais automático, fica mais fácil de agir. Porque se você for pensar na técnica número um, posição dois, ângulo três, na briga de rua não funciona isso, então você na briga de rua tem que agir sem pensar, é o princípio do Jeet Kune Do. Um dos [princípios], é fluir. Importante.

O praticante em questão apresenta segurança tanto na forma de falar quanto no conteúdo implícito na sua fala, ou seja, sua visão de mundo. Com essa fala podemos perceber como elementos de uma cultura estranha à sua são recebidos, aceitos e apropriados à sua visão de mundo por meio das artes marciais. Há, assim, uma identificação com a cosmologia do JKD, com seus elementos simbólicos, o praticante reconhece-se no símbolo da fluidez, e a fluidez faz com que ele se reconheça na prática, daí uma duplicidade. Essa fala ainda alude à questão da *rua*, remetendo à ligação entre o *fluir* e à busca por eficácia. A resposta de C. à mesma pergunta reitera essas questões:

Tenho, e isso aí é a partir... com o tempo você vai notando que realmente essa história de fluir... realmente flui. Você acaba, você acaba assim, realmente percebendo que a-

quilo que você tá fazendo ali já nem é mais assim, pensando, é mais ser quase que instintivo.

Essa fala alude implicitamente a uma incorporação dos elementos religiosos e estrangeiros (*fluir* taoísta, chinês), apontando para uma possível *orientalização* do imaginário dos praticantes de JKD. Peter Burke (2003, p. 77) afirma que “pode ser útil distinguir quatro estratégias, modelos ou cenários possíveis de reação a ‘importações’ ou ‘invasões’ culturais. Essas reações são aceitação, rejeição, segregação e adaptação”.

Observamos que os praticantes reagem principalmente com aceitação e adaptação, dois casos de segregação e nenhum de uma completa rejeição. Como exemplos de aceitação, podemos citar P., que afirmou em nosso questionário que utiliza o “ensinamento do *yin* e *yang* para o equilíbrio [psicossocial]”. Já sobre a reação de adaptação, observamos A., que utiliza ensinamentos do Budismo para auxiliar o próprio comportamento, e N. que afirmou (no questionário) usar princípios budistas e confucionistas de paz e cuidado com o “próximo”. O praticante F., que é cristão evangélico, apresenta uma reação do tipo segregação, uma vez que afirmou separar “religião de arte marcial”, e, ainda, que estuda somente o básico sobre a história das artes marciais, pois “na China, no Japão, na Coreia é muito complicado, porque a arte marcial é ligada com religião” e, por isso, afirma:

Eu já conheço o básico, e desse básico eu tô satisfeito. Porque se eu for entrar na questão de estudar a cultura oriental, eu vou tá assim, é... mergulhando [em] muita parte da religiosidade, [por]que China e Japão é muito isso. É mais religião que artes marciais, então tá muito ligado. Então o interessante das artes marciais é aprender a me defender, só isso e nada mais. Adoração, religião eu já tenho o suficiente, já tô tranquilo, já tô garantido na minha salvação.

Contudo, recentemente, ao receber uma graduação mais alta, pediu para o mestre Ruysdael raspar sua cabeça, em homenagem aos “monges do mosteiro de Shaolin, que dedicam sua vida no treinamento das artes marciais”. Assim, ele realiza uma negociação cultural, escolhendo o que lhe interessa e rejeitando o que não convém, ou aquilo com o que não se identifica.

Dessa forma, observamos algumas reações dos praticantes de JKD após o contato com conteúdo religioso presente nessa prática. Acreditamos serem essas

as principais reações que acontecem com os praticantes do Instituto Erize de Artes Marciais. Percebemos, então, como os praticantes interpretam pessoalmente a busca pela eficácia e pela autonomia criativa.

### **Considerações finais**

Baseados em nossas análises e interpretações do comportamento, dos símbolos e das falas dos praticantes de JKD em Montes Claros, afirmamos que, em sua maioria, os praticantes incorporam parte significativa dos elementos religiosos presentes nessa arte marcial. Percebemos alguma incorporação desses elementos em diversas formas: numa procura por respostas no budismo, após ouvir explicações sobre essa religião nos treinos, ou – depois de tanto ouvir o mestre Ruysdael pedir para *fluir* quando praticam as técnicas – na compreensão que “essa história de *fluir* realmente flui”, como disse um praticante, e dessa forma remetendo a uma concepção religiosa vinda do taoísmo, o vazio/fluidez.

Os conceitos religiosos difundidos por meio do JKD, para além dos contextos onde nasceram, transmitiram parcialmente a religiosidade e o imaginário de tradições asiáticas – no caso, chinesa (taoísmo), japonesa (zen budismo) e indiana (também o budismo e Krishnamurti) – para o sertão norte-mineiro. Isso não quer dizer que os praticantes de JKD são budistas ou taoístas, mas que experimentam de alguma forma, as suas cosmologias e gestos simbólicos por meio dessa prática.

Baseados nos resultados aqui mostrados podemos cogitar que, muito provavelmente, a prática das artes marciais em Montes Claros, presente desde meados do século XX, tem contribuído para a divulgação indireta de religiosidades e religiões de tradição asiática como o budismo, hinduísmo, taoísmo ou shintoísmo. Isso se deve, possivelmente, a um imaginário religioso difuso presente na transmissão das técnicas e ensinamentos dentro de cada academia de arte marcial.

### **Referências**

APOLLONI, R. W. (2004). *Shaolin à brasileira: estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no kung-fu praticado no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

- BORGES, C. (2011). *Umbanda sertaneja: cultura e religiosidade no sertão nordestino*. Montes Claros, UNIMONTES.
- BURKE, P. (2003). *Hibridismo cultural*. São Leopoldo, UNISINOS.
- CANCLINI, N. G. (2006). *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, EDUSP.
- CARNEIRO, I. L. B. (2009). *A antropologia filosófica na perspectiva de Jiddu Krishnamurti: a educação como elemento fundante do homem*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (2008). *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- COSTA, J. B. A. (2003). *Mineiros e baianeros: englobamento, exclusão e resistência*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília.
- DURAND, G. (2000). *A imaginação simbólica*. Lisboa, Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2002). *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo, Martins Fontes.
- GEERTZ, C. (1989). *A interpretação da culturas*. Rio de Janeiro, LTC.
- \_\_\_\_\_. (2009). *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes.
- LAOTSE. (1988). *Tao Te Ching: o livro do Tao e sua virtude*. Trad. de Marcos Martinho dos Santos. São Paulo, Attar.
- LEE, B. (2003). *O Tao do Jeet Kune Do*. São Paulo, Conrad.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Aforismos*. São Paulo, Conrad.
- LEE, B.; UYEHARA, M. (1996). *Bruce Lee's Fight Method*. 38. ed. 4 vols. Santa Clarita, California, Ohara Publications.
- LOPES, M. A. (2006). *Bruce Lee: definitivo*. São Paulo, Conrad.
- MERTON, T. (1977). *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis, Vozes.
- SAID, E. W. (1990). *O orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SHAHAR, M. (2003). "Evidências da prática marcial em Shaolin durante o Período Ming". *Rever – Revista de Estudos da Religião*, n. 4, p. 93-144. Disponível em: [www.pucsp.br/rever/rv4\\_2003/p\\_shahar.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2003/p_shahar.pdf). Acesso em: 26 jan. 2011.
- TURELLI, F. C. (2008). *Corpo, domínio de si, educação: sobre a pedagogia das lutas corporais*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

*Recebido em setembro/2011*  
*Aprovado em fevereiro/2012*

## **Fantasma e delírios de ânimos tristes e amedrontados: insegurança e gênese da superstição no prefácio do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa**

**Eraldo Souza dos Santos\***

**Resumo:** O presente estudo busca estabelecer qual é o papel da insegurança humana na gênese dos comportamentos supersticiosos, assim como qual é a influência de tais comportamentos na vida política, com base na leitura do *exordium* do prefácio do *Tratado Teológico-Político* de Baruch de Espinosa. A proposta é realizar uma leitura estrutural desse texto, tendo como referência o ponto de vista dos afetos, isto é, da dinâmica afetiva dos seres humanos, para, assim, testar nossa hipótese, segundo a qual tal dinâmica e a superstição estão necessária e interiormente ligadas. A inconstância dos bens da fortuna e a insegurança que ela provoca, como será discutido no *exordium*, levam os homens aos comportamentos supersticiosos como estratégia afetiva para diminuir a angústia diante do mundo. Nesse ínterim, a gênese da superstição teria como causa o medo do que pode acontecer no presente e a esperança de que pode surgir no futuro algo melhor, duas faces distintas de um mesmo afeto. Tais práticas supersticiosas estariam presentes comumente na vida humana e não seriam necessariamente prejudiciais, mas surgem como problema, para Espinosa, a partir do momento em que são usadas por religiosos e governantes como estratégia para controlar os indivíduos e grupos participantes da vida política. Se o Estado nasce, como defenderá o filósofo, para diminuir a insegurança que se vive no estado de natureza, cumpre à vida política reduzir tal insegurança sem recorrer à manipulação dos afetos de parte de seus membros como forma de privilegiar determinado grupo.

**Palavras-chave:** superstição, afeto, flutuação do ânimo, fortuna.

*Para Cléber, um solitário sem nome*

### **Exórdio**

*Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição.*

ESPINOSA, 2004, p. 111<sup>1</sup>

Se, neste estudo que começa agora a se desenrolar, iniciamos os trabalhos justamente como se inicia o *Tratado Teológico-Político* (TTP), é porque é ali, logo no começo do prefácio desse livro, que Espinosa levantará um argumento fundamental para traçar uma gênese para a superstição. Argumento que buscará dar

---

\*Graduando em Filosofia – USP.

<sup>1</sup> Doravante seguiremos essa tradução, embora por vezes sigamos também a tradução de André Rocha (2006), que revisa em sua dissertação de mestrado – *Fortuna e superstição: um estudo desses temas no Tratado Teológico-Político de Espinosa* – a tradução de Diogo Pires Aurélio. Nesse caso, indicaremos a alteração na nota de rodapé correspondente à citação.

conta, numa mesma hipótese explicativa, tanto das pequenas crenças – como o receio de passar por baixo de uma escada ou o impulso para se esquivar de um gato preto – quanto da crença em um Deus transcendente, que levará à manipulação política de corpos políticos inteiros. Trata-se, desde o início, de apontar que é a insegurança ante a instabilidade da fortuna que leva o homem a ser supersticioso; insegurança que governa os afetos humanos diante de um mundo em que tudo parece ser regido pelo acaso, pela imprevisibilidade e pelos encontros fortuitos.

O prefácio prossegue e esclarece-nos melhor o que está em jogo nessa dificuldade em decidir pelo *seguro* diante de um mundo em que a fortuna nem sempre se mostra favorável.

Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos bens da fortuna que desenfreadamente cobriçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos [os homens] a acreditar seja no que for: se tem dúvidas, deixam-se levar com a maior facilidade para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo em simultâneo, ainda é pior; porém se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção (ESPINOSA, 2004, p.111)<sup>2</sup>.

Decerto se trata de um texto com muitas informações, que merecerão ser analisadas com cuidado e vagar. Mas há algo que merece ser apontado já neste momento inicial: os homens, ao se deixarem tomar por um desejo desenfreado pelos incertos bens da fortuna, oscilam entre a esperança e o medo, e, assim, deixam levar-se, “para aqui e para ali” – abrem espaço para serem manipulados. No fundo, o que parece estar na gênese da superstição, ao menos aqui no prefácio do TTP, é a insegurança humana diante da falta de constância do mundo. Insegurança que causa uma oscilação afetiva, tornando o homem vulnerável à manipulação. Parece que é justamente quando o homem se deixa oscilar, como oscilam as coisas do mundo e os bens da fortuna, justamente quando ele oscila, seguindo o movimento de oscilação do mundo, que ele se torna frágil e pronto para perder sua liberdade de ação, alienando-a. No fundo, o homem só pode se tornar supersticioso, nesse ínterim, porque ele precisa continuar vivo, porque ele quer perseverar na existência, porque ele precisa, de alguma maneira, suportar a insegurança do mundo. Contudo,

---

<sup>2</sup> Com alteração: de “benefícios” da fortuna, por “bens da fortuna”.

essa parece ser uma faca de dois gumes, pois se diminui a insegurança ao custo da perda da liberdade.

Mas sigamos mais de perto o percurso do texto, para ver se tal hipótese se confirma. A proposta deste estudo é ler o texto com base no ponto de vista dos afetos, da dinâmica afetiva dos seres humanos, e buscar entender como essa dinâmica e a superstição estão necessária e interiormente ligadas. E buscar compreender também porque o método e o sistema espinosano exigem que, caso queiramos encontrar um *remédio* para a superstição, não será longe de onde ela nasce, mas ali onde ela teve sua gênese, na sua própria imanência.

Mas qual seria essa “imanência da superstição”? Se, como os comentadores que estão nas nossas referências bibliográficas ressaltam, a superstição pode ser afastada imanentemente por meio da emenda dos preconceitos, como dirá Espinosa lá no fim do apêndice da parte 1 da *Ética*, nossa hipótese aqui é precisa: o afastamento da superstição também passa necessariamente pelo controle da flutuação dos afetos. É justamente essa hipótese que guiará nossa leitura.

Em primeiro lugar, cumpre efetuar um recorte no caos, para tornar a dimensão do nosso trabalho viável. Seguiremos aqui a divisão de Fokke Akkerman, que mostra como o prefácio do TTP segue as recomendações dos retóricos, apresentando-se com base em uma já conhecida estrutura discursiva. O texto apresenta, segundo esse autor, cinco partes:

1. O *exordium*, que contém uma parte teórica sobre a *superstitio*. (Gebh. p. 5 a p. 7, linha 5);
2. A *propositio*, onde o tema do livro é deduzido da teoria precedente. (Gebh. p. 7, linha 6 a 35);
3. A *narratio*, que expõe os fatos ou circunstâncias que levaram o autor a escrever o livro (Gebh. p.9 a p. 9, linha 15);
4. A *divisio*, quer dizer, um resumo e a subdivisão dos argumentos que servirão, nos 20 capítulos do livro, para provar a *propositio*. (Gebh. p. 9, linha 16 a p. 12, linha 2);
5. O *epilogus* ou a *peroratio*, em que o autor entra em contato direto com seu público. (Gebh, p.12, linha 2 ao fim) (Akkerman apud ROCHA, 2006, p. 31).

O esforço de nosso estudo será justamente acompanhar a temática da insegurança no *exordium* do prefácio, para poder avaliar a hipótese que levantamos. Por isso, nossas análises se concentrarão fundamentalmente nesse texto, embora

possamos recorrer a outros escritos de Espinosa e até mesmo a partes posteriores do TTP em determinados momentos.

A escolha pelo *exordium*, além de efetuar um recorte viável ao trabalho, também tem uma intenção relacionada intimamente ao objeto de estudo – pois será justamente nesse primeiro momento do livro que Espinosa apresentará, embora com aparente brevidade, a tese fundamental do seu livro. É em torno dessa “parte teórica”, como a chama Akkerman, que os demais argumentos se alinharão.

### **Delirantes**

Mas qual seria tal parte teórica fundamental para o livro e que nos é exposta no *exordium*? Qual é a teoria acerca da gênese da superstição que desde o início Espinosa nos apresenta? Aceitemos de início a resposta de Akkerman, que poderá nos servir de um bom guia. Apresentam-se no *exordium*, a seu ver, uma tese, qual seja, a de que “todos os homens são por natureza sujeitos à superstição”, “as causas desta verdade (a tese é pois provada) e as consequências destas causas para a vida política e religiosa” (idem, *ibidem*).

Mas acompanhemos o movimento do texto para ver como as indicações de Akkerman podem ou não se confirmar. Sigamos rentes ao texto do *exordium*. Podemos continuar a ver como Espinosa apresenta ali, no início do prefácio, a maneira como a fortuna leva os homens à insegurança, e, assim, faz com que os seus ânimos se percam nos apetites imoderados pelos bens que ela pode proporcionar.

A fortuna carrega, justamente no modo como é representada pictoricamente, a imagem da possibilidade de uma alteração repentina de tudo o que parece constante no mundo. Ela é geralmente figurada, desde a Antiguidade, com uma roda, a roda do mundo, que está próxima à sua mão. Está sob o poder da fortuna girá-la, fazendo com que tudo se modifique, fazendo com que aquele que estava em cima, vá para baixo, e que aquele, que estava em baixo, vá para cima. Tudo com um só movimento e a seu bel-prazer: assim, a fortuna “vira o mundo de cabeças para o ar”. De fato, parece que os “atos” da fortuna não envolvem qualquer previsibilidade. E a única previsibilidade que pode restar é a previsibilidade do imprevisível – no

fundo, parece que só é possível saber que tudo poderá a qualquer momento se modificar e tomar outra forma.

Essa imagem da fortuna pode ajudar-nos a compreender ao que Espinosa se refere. Se não houvesse a fortuna e a sua roda, de fato, não haveria esperança, nem medo, pois é justamente tal movimento da fortuna, a insegurança inerente a ela, que faz os homens perderem o controle de seus próprios afetos. Diante das dificuldades que a fortuna proporciona aos homens, figura-se difícil para eles tomar qualquer decisão. Junto com a inconstância do mundo, com a inconstância dos bens da fortuna, os afetos tornam-se inconstantes. E, quando os homens estão nesse estado, deixam-se convencer seja pelo que for.

Mas se eles, por um lado, hesitam quando sobressaltados pelo medo e pela esperança, por outro, quando confiantes, incham-se de orgulho e presunção. Prosseguindo o argumento, Espinosa buscará mostrar a maneira como a inconstância do mundo gera a inconstância humana, dividindo o processo em dois ciclos: o ciclo em que a fortuna é favorável ao homem, levando-o a se jactar, a ser orgulhoso; e o ciclo em que ela o prejudica, levando-o ao medo, à insegurança.

Para mostrar como isso ocorre, o autor invoca uma percepção comum: “julgo que toda a gente sabe que é assim, não obstante eu estar convicto de que a maioria dos homens se ignora a si próprios” (ESPINOSA, 2004, p. 111). Não é preciso, de fato, ser filósofo, cientista ou profundo conhecedor da natureza humana para se aceitar a realidade dos fatos aos quais a descrição de Espinosa se refere; não, e mais uma das expressões do texto reforçam tal ideia: “não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens que não tenha se dado conta de que...” (idem, *ibidem*).

E de quê? De que quando os homens estão em “uma maré de prosperidade”, favorecidos pela fortuna, tendo acesso aos bens que ela proporciona, por mais ignorantes que sejam, julgam-se os mais sábios do mundo, de maneira que até a tentativa de lhes dar um conselho parece um insulto. Por outro lado, quando estão na adversidade, quando a fortuna não está a seu favor, viram-se para todas as direções, pedem conselhos de quem quer que seja, e seguem-nos, por mais “frívolos”, “absurdos” e “inúteis” que sejam tais conselhos. O fundamental é que o processo ocorre de tal maneira que o ciclo se repete muitíssimas vezes. Sempre por “motivos

insignificantes”, os homens voltam a desejar melhores dias ou temer desgraças ainda piores. Oscilam entre a esperança pelo melhor e o medo pelo pior.

Abre-se aqui o campo para o surgimento da superstição. Amedrontado, o homem tende a interpretar como prenúncios de felicidade ou infelicidade os bens e os males pelos quais ele já passou. E mesmo que já tenha se enganado centenas de vezes acerca desses prenúncios, insiste em chamá-los de presságios, favoráveis ou funestos.

O insólito do mundo, para o supersticioso, é visto como prodígio, que revela “a cólera dos deuses ou do Númen sagrado” (idem, *ibidem*). Surge, assim, o caráter religioso da superstição. Torna-se um crime aos olhos de tais homens não aplacar a fúria de tais deuses pelas maneiras que estão às nossas mãos – mediante promessas e sacrifícios. “Submergidos na superstição”, dirá Espinosa, tais homens “inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se ela toda delirasse ao mesmo tempo que [sic] eles” (idem, p. 111-12).

Mas qual é a causa desse delírio? Espinosa é claro a esse respeito: “quem nós vemos ser escravo de toda espécie de superstição são, sobretudo, os que desejam sem moderação os bens incertos” (idem, p. 112). Quando a fortuna não os favorece, imploram auxílio divino, “com lágrimas de mulher”, e aceitam os devaneios de sua imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis como respostas divinas. Por outro lado, acusam a razão e chamam de inútil a sabedoria humana, pois, no seu delírio, a razão é cega e incapaz de indicar um caminho seguro. Um caminho seguro para obter as coisas vãs que desejam. A segurança será buscada lá nas extravagâncias, na imaginação, no sonho: nas entranhas dos animais, nos loucos, nos insensatos, nas aves, que revelam segredos, movidos pelo sopro divino.

O movimento do delírio não deixa de ser interessante: ele se duplica para fora do indivíduo, ele universaliza a experiência do delírio. Para que o delírio seja possível, é necessário que toda a realidade delire junto com o homem. É nessa duplicação que se revela o que de fato está por trás do caráter de credulidade<sup>3</sup> que caracteriza o supersticioso. O crédulo, para que o mundo faça sentido, precisa jus-

---

<sup>3</sup> Utilizamos aqui de uma expressão utilizada por André Menezes Rocha (2008). Em sua análise, ele caracteriza o indivíduo supersticioso por duas propriedades: inconstância e credulidade. A inconstância será analisada mais à frente, quando nos dirigirmos especificamente para o campo dos afetos.

tamente ter a crença de que Deus e Natureza desejam, oscilam, deliram como um ser humano deseja, oscila e delira. Operação tão necessária, quanto inconsciente.

Podemos dizer que o núcleo do delírio supersticioso é essa projeção de sua pessoa a tudo e a todos, projeção que é o *antropomorfismo e personalização*. O supersticioso crê, sem saber, talvez, que seus desejos imoderados por bens da fortuna, bem como suas vaidades e esperanças são o centro do universo, o núcleo em torno do qual gravita mesmo a vontade divina: o seu delírio é precisamente a construção de imagens acerca de uma natureza e de um deus girando em torno dos apetites humanos (ROCHA, 2008, p. 88).

Antropomorfismo e personalização – feitos à imagem e semelhança do homem, Deus e a Natureza deliram. O ânimo supersticioso é delirante justamente por ser produtor de imagens – produtor de uma imagem da natureza e de uma imagem do mundo, que criam um sistema no interior do qual a superstição é possível.

Mas isso só ocorre porque a imaginação, nesse momento, “dilata-se além de suas forças” (CHAUI, 2003, p. 100)<sup>4</sup>. E, quando se dilata, a consequência é a produção de uma imagem deturpada do mundo, construída por gêneses inadequadas e cadeias causais criadas livremente pelo movimento imaginativo. Como lembra Chauí,

a imaginação (isto é, o conhecimento por meio de ideias imaginativas com que a mente interpreta as imagens produzidas em seu corpo pela ação das coisas externas) é um conhecimento abstrato porque é “uma conclusão sem premissas”, pois é a tentativa para conhecer imediatamente a causa de um efeito sem percorrer a cadeia de mediações necessárias que o produzem, ou seja, é a construção de causas para explicar as coisas a partir dos estados do corpo afetado pelas imagens de outros corpos (idem, *ibidem*).

Além de inverter as causas pelos efeitos, a imaginação mantém efeitos cujas causas são ignoradas. Ela não consegue, dessa maneira, conhecer a causa geratriz dos objetos. Para Espinosa, de maneira semelhante ao adágio aristotélico, “conhecer é conhecer pela causa”, é conhecer a ideia adequada do objeto, isto é, conhecer a causa eficiente interna necessária que é responsável pela essência ou pela natureza de determinado efeito. O fundamental aqui é que a imaginação, por não buscar as ideias adequadas das coisas, cria livremente um mundo; e que esse mundo é o mundo que sustenta a superstição.

---

<sup>4</sup> Chauí refere-se ao percurso do apêndice da parte 1 da *Ética*. Mas não parece incorreto dizer que, tanto lá como aqui no prefácio do TTP, é essa dilatação que torna possível a criação de uma imagem do universo da qual a superstição depende.

Mas não podemos deixar de ter em vista que a construção desse mundo, como pudemos acompanhar, está a serviço de um projeto, embora possa falhar em diversos pontos na tentativa de realizá-lo: trata-se do projeto de alcançar a segurança. De fato, criar a imaginação, que oferece a imagem de deuses e de uma natureza caprichosos, é uma estratégia, inconsciente decerto, do homem para que ele próprio possa viver com uma maior segurança. Ora, mesmo que caprichoso e inconstante como o ser humano, esses deuses podem ser agradados e, em troca dos agrados, o homem pode receber os bens que cobiça e a segurança que no fundo deseja. Talvez Deus seja menos inconstante do que a fortuna, e essa seja uma boa aposta... Se, como lembra Rocha (2006), a grande criação do ânimo supersticioso é, precisamente, “um deus que compactuaria com os supersticiosos e que concederia bens da fortuna em troca de bajulações e rituais de glorificação” (p. 90), no fundo, é porque tal deus acalma o ânimo humano, ajuda-o a perseverar na existência. Pois só é possível a vida humana com alguma segurança, alguma alegria.

Mas essa ainda não é uma solução viável para o problema da insegurança. E por quê? Porque ainda assim o homem continua preso aos bens da fortuna, à oscilação, de maneira que a segurança é provisória e os ciclos da fortuna sempre recomeçam. Porque ainda assim ele está vulnerável à manipulação.

### **Amedrontados**

Mas se conhecer é conhecer pela causa, pela causa geratriz, qual é a causa da superstição? A causa da superstição é o medo. “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição” (idem, *ibidem*).

Para aqueles que ainda não estão completamente convencidos disso, Espinosa recorrerá a exemplos. Reportando-se a Cúrcio, historiador antigo que escreveu acerca da superstição em *História de Alexandre, o Grande*, nosso autor lança mão de exemplos relacionados à vida do próprio Alexandre para convencer os mais céticos quanto aos seus argumentos.

Se depois, do que já dissemos, alguém quiser ainda exemplos, veja-se Alexandre, que só se tornou supersticioso e recorreu aos adivinhos quando, às portas de Susa, começou a temer pela sua sorte (vide Q. Cúrcio, Livro V, §7); assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os adivinhos e arúspices. Até ao momento em que, uma vez mais aterrado pela adversidade, abandonado pelos Bactrianos, atacado pelos Citas e imobi-

lizado devido a uma ferida, recaiu (como diz o mesmo Q. Cúrcio, Livro VII, §7) na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristrando, em que depositava uma confiança cega, explorar por meio de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos (ESPINOSA, 2004, p. 112).

Aqui podemos notar novamente aqueles dois ciclos do ânimo humano diante da má e da boa fortuna. Mas algo se acrescenta com esse exemplo, pois parece que é justamente quando está abatido pelos infortúnios, pelo medo diante da fortuna, que o indivíduo se deixa dominar pela superstição. O que leva, pois, Alexandre a esse “logro das mentes humanas”?

Quando começa a temer pela sua sorte, Alexandre recorre aos adivinhos, para saber se os deuses estão ou não a seu favor. Ciclo do medo, da necessidade dos conselhos. Quando, por outro lado, vence Dario, desiste de consultá-los. É o ciclo da soberba, do orgulho, como vimos, no qual todo conselho parece inútil. Mas a fortuna prossegue com sua inconstância – “até o momento em que, uma vez mais aterrorado pela adversidade...”. O medo retorna, Alexandre deixa tomar-se por ele, o ciclo recomeça. O exemplo, assim, reforça a tese pela qual “os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo” (idem, *ibidem*). De fato, Alexandre só se deixou tomar pela crença nos presságios e nos adivinhos em seus momentos de infortúnio, quando, apoderado pelo medo, viu-se propenso a buscar ajuda em todas as partes. Somente nesse momento, seu ânimo, amedrontado e triste, foi tomado por fantasmas e delírios supersticiosos.

O próximo passo do argumento espinosano é fundamental e inovador, muito embora venha – artifício retórico – sob a etiqueta do já sabido. Quase de passagem, Espinosa diz que “mas como tudo isto, ao que presumo, é suficientemente conhecido de todos, não insistirei mais no assunto” (idem, *ibidem*)<sup>5</sup>. O suficientemente conhecido por todos, aqui, é a parte propriamente *política* da teoria da superstição de Espinosa. Pois, dirá o autor, é justamente quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm sobre a plebe o maior poder; mas não só sobre elas como também sobre os próprios reis. Pois é justamente nesses momentos de infortúnio e de dificuldade que o medo dos cidadãos cresce, de forma que os

---

<sup>5</sup> Não só essa parte do argumento como as anteriores relativas ao exemplo de Alexandre entram nessa categoria do “suficientemente conhecido”.

adivinhos surgem como intermediários entre os deuses e os homens; intermediários capazes de inverter a fortuna da cidade. É assim que Espinosa passa do exemplo do indivíduo para o Estado, mostrando como a superstição individual toma conta da coletividade de indivíduos que vivem uma vida comum.

### **Apaixonados**

Mas deixemos ao menos por um momento essa questão fundamental de lado e prossigamos ao menos por um tempo no indivíduo tomado em sua singularidade. Pois Espinosa, a essa altura, começará a extrair do seu argumento as consequências que deseja – se é natural ao homem ter medo e o medo é a causa da superstição, então todos os homens estão naturalmente sujeitos à superstição. Tal era, como vimos, a “tese fundamental” que Akkerman dizia estar presente no *exordium*. É, assim, da natureza humana a propensão à superstição. É, mais propriamente, da natureza dos seus afetos, da inconstância, da multiplicidade e da variabilidade dos afetos humanos que a superstição pode surgir:

Que ela [a superstição] deve ser extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor, e por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provém da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente (ESPINOSA, 2004, p. 112-13).

A superstição está, dessa maneira, relacionada à paixão e à paixão mais eficiente. Vem daí a sua força. Ela toma conta dos afetos humanos pelo medo, diminuindo a potência do homem. Mas o que isso pode significar? Fazer um pequeno incursão na teoria espinosana do *conatus*, neste momento, pode esclarecer-nos o que está em jogo nessa “flutuação afetiva”.

Para Espinosa, todos os indivíduos singulares são *conatus*, ou seja, “uma força interna que unifica todas as suas operações e ações para permanecer na existência” (CHAUI, 2006, p. 102). O *conatus*, como demonstra o autor na parte III da *Ética*, é a essência atual do corpo e da mente. Em primeiro lugar, isso significa dizer que o ser humano não é realização particular de uma essência universal, mas uma singularidade individual, portadora de sua própria essência. Significa também, em segundo lugar, que ele não é uma inclinação virtual, mas que está sempre em ação.

Além disso, e fundamentalmente, as operações que o indivíduo empreende para permanecer na existência são logicamente anteriores à sua distinção como boas ou más, certas ou erradas. E sendo o *conatus* sempre em ato, essa tendência não busca uma finalidade de realização – as ações são causas eficientes determinadas por causas eficientes, e não por fins.

É do *conatus* que decorre a essência do homem: “O desejo (*cupiditas*) é a própria essência do homem enquanto concebida como determinada a fazer algo, em virtude de uma afecção qualquer nela encontrada” (Espinosa apud CHAUI, 2006, p. 102). A tendência do *conatus* é sempre passar para uma perfeição maior, para uma potência maior – quer dizer, para uma *alegria*. Ele tende a buscar afetos alegres, que o mantenham na existência. Mas sempre existirão encontros fortuitos, a fortuna, de forma que ele poderá sempre perder potência, passar para um estado de tristeza, de perfeição menor.

Ora, se desejar é da essência do homem, se os afetos, propriamente falando, são-lhes algo inerente, podemos compreender melhor agora porque a superstição é natural. Podemos, ainda mais, compreender agora como a superstição no fundo é uma estratégia humana para perseverar na existência, ponto pelo qual passamos de maneira um tanto veloz. Espinosa conceberá a existência de afetos que fazem o *conatus* aumentar ou não sua perfeição, aumentar sua alegria ou a sua tristeza. O medo, o afeto que mais estreitamente está ligado ao ânimo supersticioso, é um afeto triste. De fato, “o medo (*Metus*) é uma tristeza instável nascida da ideia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida” (ESPINOSA, 1983, p. 214).

Mas mesmo sendo uma tristeza, o medo não está separado do afeto alegre, que é seu oposto, a esperança. No fundo, esses dois afetos são inseparáveis, pois

não há esperança sem medo. Aquele, com efeito, que está em suspenso pela esperança e dúvida do resultado de uma coisa, supõe-se imaginar qualquer coisa que exclui a existência da coisa futura, e, por conseguinte, nessa medida, supõe-se que se entristece (pela proposição 19 desta parte); e, conseqüentemente, enquanto está suspenso pela esperança, tem medo de que a coisa não aconteça. Aquele que, ao contrário, é vítima do medo, isto é, dúvida do resultado de uma coisa que odeia, imagina também qualquer coisa que exclui a existência dessa coisa; e, por conseguinte (pela proposição 20 dessa parte), alegra-se, e, conseqüentemente, nessa medida, tem esperança de que essa coisa não acontecerá (idem, ibidem).

Essa oscilação entre medo e esperança poderia ser vista somente como um problema. Afinal de contas, como estamos vendo, a oscilação é que faz o homem cair na superstição. Mas no fundo, o que o homem busca é perseverar na existência e perseverar na existência significa perseverar na alegria. A superstição, de alguma maneira, busca dar ordem ao caos, instaurar uma segurança, aumentar a esperança por algo melhor. E, nesse sentido, a superstição e o medo ajudam o ser humano a perseverar na existência, de maneira que há neles algo de positivo.

Todavia, como vimos, a superstição ainda é inconstante, pois oscila com a fortuna e com os seus bens. Seria necessário, assim, *encontrar uma saída para a superstição*. Pois ela está ligada a objetos que fazem o ser humano entrar numa falsa estabilidade – basta um dos novos ciclos da fortuna, para todo o sofrimento humano continuar. Também, porque ela torna o ser humano propenso a ser manipulado. Com os afetos em estado de inconstância, os seres humanos se entregam à toda sorte de superstição; e não faltam sacerdotes e adivinhos para motivá-los a essas crenças e, por meio delas, poder manipulá-los.

Mas o que pode significar “encontrar uma saída” nesse caso? Não pode significar lançar mão do ser humano que de fato existe, pois sabemos que a superstição é natural ao homem, de forma que ignorar isso seria chegar a uma falsa solução.

Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda a espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através de [sic] seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira, e não tenham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade do ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. Portanto, entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a política o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer, os filósofos (ESPINOSA, 1983, p. 439).

Ignorar os afetos significa ignorar o ser humano. Qualquer projeto de política que tente fazê-lo pertence ao reino da quimera, da utopia. Mas se não é possível buscar a solução por meio de um ser humano ideal, sem afetos ou ao menos sob

pleno domínio deles, já que um ser humano dessa natureza não existe, qual seria, então, a saída?

Decerto trata-se de uma resposta muito complexa, que ultrapassa os limites do nosso estudo, mesmo porque ultrapassa os limites do *exordium*. Mas o texto que analisamos sugere por si uma resposta. Durante todo o percurso pudemos perceber como sempre a superstição esteve associada ao instável, ao variável, ao inconstante, à oscilação, à dúvida, à incerteza. Uma breve leitura do *exordium* possibilita verificar como as palavras desse campo semântico são recorrentes no texto. A experiência do medo é justamente a experiência da insegurança, do medo diante da fortuna, que dá e retira os objetos do desejo. Talvez um caminho para achar “uma saída”, para evitarmos a superstição, seja buscar a segurança como alternativa para nos desvencilharmos do medo que nos amedronta e que nos entristece. Isso significa criar maneiras de conter a flutuação dos afetos.

### Considerações finais

*No idioma dos primórdios da filosofia europeia, a comunicação do medo era chamada de superstição. E de fato a política do medo sempre foi espalhada por uma espécie de superstição.*

HARDT; NEGRI, 2005, p. 344

Há diversos modos de abordar, na obra espinosana, o afastamento da superstição e a busca por bens seguros. Por exemplo, no apêndice da parte 1 da *Ética*, Espinosa falará da “emenda dos preconceitos”. Também na *Ética*, do *amor intellectualis*, do *sumo bem*. A busca do bem verdadeiro também será tema do *Tratado da emenda do intelecto*. Em nossa conclusão, a temática será centrada na análise do *exordium*, que o trabalho empreendeu.

O original nesse texto de Espinosa é que ele traça uma teoria política que leva em conta justamente como o sistema de desejos do indivíduo pode ser mobilizado na e para a vida política. De fato, “se não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões”, é porque a superstição está intrinsecamente ligada à dinâmica dos afetos, ao medo e à soberba dos indivíduos, que o sacerdote e o adivinho sabem bem manipular. A vida política nasce justamente de uma neces-

sidade afetiva do indivíduo<sup>6</sup>. O *Tratado Político*, por exemplo, mostrará esse percurso, pelo qual o homem, inseguro e amedrontado no estado natural, entra no estado civil, no qual troca o incerto pelo *seguro*.

Mas que não nos enganemos: a vida política não é só segurança. O projeto do TTP é justamente mostrar como ocorre a manipulação dos afetos por aqueles ligados ao poder teológico-político. E não pode ser separado – mesmo quando imergimos, como neste trabalho, na leitura estrutural do texto – da defesa, que Espinosa empreende, do governo dos De Witt numa Holanda dividida por conflitos políticos entre a monarquia e a república, da oposição do filósofo ao partido orangista, e da revolta de nosso autor diante da pena de morte de um dos seus melhores amigos, Adrian Koerbagh, por opor-se às ideias religiosas estabelecidas.

A promessa, que aqui é acusada como perigosa, é de uma falsa segurança, pois não é possível estar seguro enquanto se está sendo manipulado. Só podemos estar seguros quando somos livres. É justamente por causa da manipulação que esses adivinhos e sacerdotes podem desejar que o homem permaneça no medo, que oscile como oscila a fortuna, que seja inconstante como os bens incertos que desejam.

Mas para sair desses círculos viciosos é necessária a filosofia; mais precisamente, a *liberdade de filosofar*, que o título do TTP<sup>7</sup> relaciona estreitamente à possibilidade da paz e da piedade em um Estado. É necessário que o homem se utilize da razão e que controle a flutuação inconstante de seus afetos. Pois, por mais que o homem seja naturalmente propenso à superstição, ainda restam qualidades também naturais das quais ele pode se servir para evitar cair a todo momento no medo. A razão cumpre aqui esse papel.

---

<sup>6</sup> Trata-se de uma ideia acerca do político que está presente também em muitos outros autores. Em Adorno e Horkheimer, por exemplo, discutir-se-á como no fundo o nazismo funciona como regime político porque consegue dar conta da *economia libidinal* do povo. Aqui, embora economia libidinal possa parecer um termo anacrônico, é exatamente do que se trata: os adivinhos e os chefes religiosos podem e sabem *manipular os afetos humanos*.

<sup>7</sup> O título completo do TTP é: *Tratado Teológico-Político contendo algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade* (ESPINOSA, 2004, p. 105). Sem liberdade de pensamento, portanto, não há paz, e, se não há paz no Estado, não há propriamente vida política.

Mas aqueles homens que desejam que as coisas permaneçam como estão, obviamente não podem aceitar esse fato:

foi, de resto, para prevenir esse perigo que houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo a que [sic] se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos. Entre os turcos, isso foi tão bem sucedido que até o simples discutir eles consideram crime, deixando a inteligência ocupada com tantos preconceitos que não há mais lugar na mente para a reta razão, nem sequer para se duvidar (ESPINOSA, 2004, p. 113).

Os homens naturalmente desejam, naturalmente têm afetos, naturalmente têm medo, naturalmente querem perseverar na existência. Para manipular os homens é necessário justamente manipular seu medo, manipulá-los em sua fraqueza. Mas há uma saída: pois ainda há espaço para a reta razão, para a “emenda dos preconceitos” e, no caso da vida política, para o que Rocha (2006) chama de “emenda das instituições”. Isso significa retrabalhar o próprio desvio e a própria dificuldade no interior de sua própria imanência, pensar a solução do problema tomando como base a sua própria constituição. É quando “emendamos” o medo, a esperança e os preconceitos, isto é, quando trabalhamos suas potências positivas, que são inerentes a ele, que podemos ser senhores do medo, manipulá-lo. O jogo se inverte. Há algo de bom na esperança – ela nos auxilia, por mais que também possa levar-nos ao erro e ao falso, a prosseguir vivos.

Ainda há, assim, espaço para a alegria na vida política, para que se busque lutar contra esses “fantasmas e delírios dos ânimos tristes e amedrontados”. Ainda há espaço para busca da verdadeira segurança. Toda a vida política começa para afastar o medo e, por essa razão, afastar o medo quando ele se imiscui na vida política novamente é uma das maiores tarefas, a qual podemos nos dedicar para que o homem persevere na existência.

## Referências

- CHAUÍ, M. (1995). *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo, Moderna.
- \_\_\_\_\_. (2003). “Direito é potência: experiência e geometria no “Tratado Político””. In: \_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2004). “O retorno do teológico-político”. In: CARDOSO, S. (org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte, UFMG.

\_\_\_\_\_. (2006). "Espinosa: poder e liberdade". In: BORON, A. *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. São Paulo, DCP-FFLCH. Disponível em: <[http:// bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/filopolmpt.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/filopolmpt.pdf)>. Acesso em: 14 jun. 2011.

ESPINOSA, B. (1983). *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. São Paulo, Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (2004). *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos de Filosofia. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

HARDT, M.; NEGRI, A. (2005). *Império*. Rio de Janeiro, Record.

ROCHA, A. M. (2006). *Fortuna e superstição: um estudo desses temas no Tratado Teológico-Político de Espinosa*. 111f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. (2008). "Espinosa e o conceito de superstição". *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 12, p. 81-99.

SANTIAGO, H. (2009). "Superstição e ordem moral do mundo". In: MARTINS, A. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo, Martins Fontes.

*Recebido em setembro/2011*  
*Aprovado em dezembro/2011*

## Mensurando a qualidade da democracia na Venezuela<sup>1</sup>

Rafael Mucinhato\*

**Resumo:** Por meio da aplicação do *modelo de qualidade da democracia* elaborado pelos autores Larry Diamond e Leonardo Morlino, analisaremos as diferentes dimensões do modelo de democracia implantado na Venezuela desde a chegada de Hugo Chávez ao poder. Argumentamos que o modelo implantado na Venezuela não pode ser considerado como inexoravelmente rumando a um autoritarismo, mas sim um modelo que opta por enfatizar dimensões as quais outros governos não tomam como prioritárias para uma democracia substantiva.

**Palavras-chave:** Venezuela, qualidade, democracia, Hugo Chávez.

### Introdução

O processo político pelo qual a Venezuela passa é um dos mais peculiares da história política latino-americana. Nesse país, sempre colocado como exemplo de democracia no continente (REY, 1980; O'DONNELL, 1998; VILLA, 2005), os partidos Ação Democrática (AD) e Comitê de Organização Política Eleitoral Independente (COPEI) por décadas se alternavam no poder. Porém, décadas de uma democracia que apresentava a maior renda *per capita* da América Latina e era um modelo de democracia para os observadores internacionais, com suas eleições regulares, instituições estáveis, direitos civis respeitados e seus partidos com sólidas bases sociais (NETO, 2003), não foram capazes de acabar com problemas como a desigualdade social, a má distribuição de renda e o desemprego – que foi de 15,4% em 1993 (MARINGONI, 2004). Ao cabo, no final da década de 1980, esse sistema político ruiu em meio a inúmeros escândalos de corrupção, impulsionado por uma revolta popular de grandes proporções (o *El Caracazo*, de 29 de fevereiro de 1989) que levou posteriormente ao processo de *impeachment* do presidente social-democrata Carlos Andrés Pérez, em 1993.

Nas eleições presidenciais de 1998, o cenário político apontava uma nova figura política que já vinha em ascensão: Hugo Rafael Chávez Frías. Chávez acabou

---

<sup>1</sup> Agradeço as observações feitas pelo prof. Rogério Arantes, quando da realização da disciplina Política Comparada, da qual resultou este trabalho. Agradeço a Fabrício Vassellai pelas críticas apontadas e pela revisão final do texto. Agradeço também às críticas feitas pelos pareceristas da *Primeiros Estudos* a uma versão anterior deste texto. Incorporadas na medida do possível, elas amenizaram suas deficiências.

\* Graduando em Ciências Sociais – USP.

por ser eleito com um projeto político que alterou profundamente a orientação política do governo rumo ao chamado “Socialismo do Século XXI”, representando um “divisor de águas” na política venezuelana (VILLA, 2005) e iniciando a chamada “V República”. Em sua campanha, o então candidato apresentara um projeto político baseado na democracia participativa e na ideia de um povo culturalmente inspirado por uma vocação pan-americana universalista (o ideário de integração latino-americana de Simon Bolívar).

Assim, baseado no crescente descontentamento popular com o desempenho de um modelo de democracia em que a participação popular era baixa nos rumos das políticas públicas, a candidatura de Chávez cresce pela sua proposta de que a democracia deveria ter novas prioridades. Considerando que a concepção de democracia de um determinado país é baseada em escolhas políticas, o modelo que era adotado até então não mais correspondia aos anseios populares de maior participação e igualdade? Nesse sentido, o modelo pelo qual o país optara no “*Pacto de Punto Fijo*”<sup>1</sup> teria se esgotado? Sendo assim, o governo Chávez acaba tomando como prioridade certas dimensões da democracia em possível detrimento de outras? Quais seriam essas dimensões? Há *trade-offs* entre elas?

A chamada Revolução Bolivariana sofre constantes críticas, por parte de acadêmicos e governantes, quanto ao seu “modelo democrático”. Análises recentes indicam que a Venezuela caminha inexoravelmente para um governo autoritário, com base numa visão um tanto determinista e, como será mostrado ao longo do texto, possivelmente baseada em um juízo de valor. Tal fato se observa no editorial de 21 de agosto de 1999 no jornal *The New York Times*, que acusa o presidente venezuelano de demonstrar “escasso respeito pelos mecanismos democráticos, e os venezuelanos deveriam estar preocupados com os métodos que utiliza para concentrar poderes em suas mãos”. Assim como na entrevista do cientista político Guillermo O’Donnell, concedida ao jornal *O Estado de São Paulo* em 17 de maio de

---

<sup>1</sup> Pacto realizado entre os dois grandes partidos, o AD e o COPEI, que estabelecia os termos para a democracia, incluindo alguns elementos substantivos, como do campo econômico, assim como elementos procedimentais, de respeitar os resultados das eleições e consultar os líderes do partido de oposição (VILLA, 2005).

2009, na qual o entrevistado disse: “Caminho para o autoritarismo? ‘Com Chávez, certamente’”<sup>2</sup>.

Para analisar o governo venezuelano e seu sistema político, utilizarei o modelo de Qualidade da Democracia elaborado na obra “Assessing the quality of democracy”, editada por Larry Diamond e Leonardo Morlino. Tentarei argumentar que o governo venezuelano seria sim democrático, demonstrando quais foram as dimensões do modelo as quais o governo toma como prioridade, os *trade-offs* existentes entre as dimensões e exemplificando-as com algumas políticas públicas implantadas pelo governo.

Deve-se, antes de mais nada, apontar uma definição de democracia que norteie a discussão que será aqui colocada. Para além de uma visão “minimalista” de democracia, definida pelo próprio Morlino (2008a) como um regime que garanta o sufrágio universal, as eleições competitivas, livres e frequentes, a existência de mais de um partido político e mais de uma fonte de informação; considero esse conceito para além disso. Inclui-se nessa definição, além de instituições de representação dos cidadãos no sistema político, como os partidos e o parlamento (condições necessárias, mas não suficientes), a garantia de que essas instituições assegurem a distribuição do poder de tomar decisões que afetam a coletividade e assegurem também a participação dos cidadãos na avaliação e no julgamento que fundamenta o processo de tomada dessas decisões (MOISÉS; CARNEIRO, 2008). Para além disso, enfatizo a dimensão “igualdade” (política e também socioeconômica) do modelo analítico utilizado, muitas vezes relegado em detrimento da ideia de liberdade, apesar da “igualdade” ser, também, fundamental para uma democracia substantiva.

### **O modelo de qualidade democrática**

Segundo Diamond e Morlino (2005), um regime democrático de qualidade implicaria a satisfação das expectativas dos cidadãos no que concerne a governança (qualidade nos resultados). Um regime que permita aos cidadãos, às associações

---

<sup>2</sup> A íntegra da entrevista encontra-se disponível no sítio da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais no Brasil (FLACSO), <<http://flacso.org.br>>, e no próprio sítio do jornal, <[www.estadao.com.br](http://www.estadao.com.br)>.

e às comunidades desfrutarem de extensa liberdade e igualdade política (qualidade de conteúdo); que proporcione um contexto em que todos os cidadãos possam julgar as ações do Estado mediante eleições e em que também haja controle recíproco entre as instituições e os funcionários públicos (qualidade no processo).

Assim, os autores definem as oito dimensões nas quais a democracia varia em qualidade: primado da lei, participação, competição, *accountability* vertical e horizontal<sup>3</sup>, respeito pelas liberdades civis/políticas, implementação progressiva de igualdade política e, por último, responsividade<sup>4</sup>. As cinco primeiras concernem a dimensões procedimentais, a sexta e a sétima são dimensões substantivas e a última faz uma articulação entre procedimento e substância ao mensurar o quanto as políticas públicas correspondem às demandas civis. Os autores também argumentam que há uma articulação entre essas dimensões, seja pela dependência recíproca, ou pelos *trade-offs* de uma para com a outra.

Nesse sentido, serão exploradas cada uma das dimensões pelos dados socioeconômicos e/ou observações empíricas, buscando explicitar as articulações que elas apresentam entre si.

### **O primado da lei**

Para que o primado da lei (*the rule of law*) seja democrático, segundo O'Donnell (2005) – autor do capítulo acerca desse tema na obra de Diamond e Morlino –, o sistema legal deve defender os direitos políticos, civis e os procedimentos democráticos, deve também reafirmar a autoridade de *accountability* horizontal de outras agências e órgãos, e a lei deve ser igualmente reforçada e disseminada sobre todos. Na falta desses fatores, a participação política de setores menos privilegiados e marginalizados pela sociedade será prejudicada e, assim, a partici-

---

<sup>3</sup> A noção de *accountability* não possui uma tradução literal para o português. Ela vai além do conceito de responsabilidade, traz também a noção de dever, de obrigação de resposta. A *accountability* supõe a obrigação de governos e líderes eleitos de responder por suas decisões políticas aos cidadãos diretamente e por meio de poderes e órgãos constitucionais específicos. Enquanto o direito de voto garante a *accountability* vertical, por meio da qual os eleitores premiam ou punem o desempenho dos governantes, a *accountability* horizontal ou interinstitucional depende da existência de instituições e atores com expertise e poder específico para fiscalizar, controlar e corrigir ações ilícitas de atores públicos e governantes (MOISÉS, 2011).

<sup>4</sup> Responsividade democrática é o que ocorre quando o processo democrático induz o governo a formar e implementar políticas que os cidadãos querem. Quando o processo induz tais políticas consistentemente, consideramos a democracia com alta qualidade (POWELL JR., 2005).

pação individual estará prejudicada em favor daqueles que têm maior disponibilidade de recursos e informação, podendo levar ao abuso de poder. Assim, a educação – cujo desempenho avançou substancialmente no governo Chávez, como será mostrado em outra dimensão – mostra-se como capital para que a população tenha uma capacidade cognitiva perante as leis e os processos de tomada de decisão, fator importante para que também haja igualdade.

Como compromisso de campanha, Chávez propusera a convocação de uma Assembleia Constituinte para “refundar a República”. A proposta foi aprovada, sendo a nova Constituição Bolivariana da Venezuela referendada pelo voto em 15 de dezembro de 1999, fazendo com que, no discurso do governo, o respeito aos princípios constitucionais se tornasse pedra angular do governo de Chávez. Setores da população que participaram intensamente dos debates que deram origem a nova constituição se sentiram protagonistas do projeto (MARINGONI, 2004) e defenderam-na até fisicamente, quando da tentativa de golpe contra o governo Chávez em 2002, amparando-se em artigo da Constituição:

Art. 333 – Esta Constituição não perderá sua vigência se deixar de se observar por ato de força ou porque foi derrubada por qualquer outro meio distinto aos previstos nela. Em tal eventualidade, todo cidadão ou cidadã, investido ou não de autoridade, terá o dever de colaborar com o restabelecimento de sua efetiva vigência. (*Constitución de La República Bolivariana de Venezuela, 1999*)<sup>5</sup>

Uma importante medida implementada pelo governo para que seja garantido o primado da lei foram os chamados “Círculos Bolivarianos”. Eles estimulam a participação cívica da população para que se formem grupos de discussão, variando de 7 a 11 pessoas, onde são debatidos os problemas da região e a própria Constituição, a fim de que conheçam seus próprios direitos e deveres. Tal medida foi amplamente aceita pelos setores menos privilegiados da população, com especial destaque para a população dos chamados *barrios* (favelas) de Caracas. Assim, para Diamond e Morlino (2005), a Constituição deve ser suprema e disseminada, cabendo aos tribunais defendê-la – no caso da Venezuela, tal defesa estende-se à população como um todo.

---

<sup>5</sup> Tradução do autor, assim como das próximas citações retiradas da mesma fonte.

Outro exemplo da busca pelo cumprimento da lei será mostrado na dimensão “liberdade” do modelo, quando da não-renovação do direito de transmissão da rede televisiva RCTV.

## **Participação**

Participação também é fator importante para uma democracia de qualidade. Segundo os autores do modelo, ela não deve se restringir somente ao momento do voto, mas também no que concerne ao rumo dos partidos políticos e das políticas públicas, às organizações da sociedade civil e na comunicação com aqueles que detêm cargos públicos. Para tal, seria fundamental o surgimento de uma cultura política, cívica, que valorize a participação e a igualdade de importância de todos os cidadãos.

A Constituição referendada em dezembro de 1999, segundo a cientista política venezuelana Margarita López-Maya, aprofunda a democracia política por meio da incorporação de diversos mecanismos de participação direta (MARINGONI, 2004). Os Poderes Públicos elevam-se para cinco, incluindo agora os poderes Cidadão e Eleitoral, e é introduzido um inovador mecanismo de soberania popular e de contestação pública, expresso no artigo 72 da Carta:

Todos os cargos e magistraturas de eleição popular são revogáveis. Transcorrida a metade do período para o qual foi eleito o funcionário ou funcionária, um número não menor que 20% dos eleitores e eleitoras inscritos [...] poderá solicitar a convocação de um referendo para revogar seu mandato.

A nova Constituição bolivariana contempla quatro diferentes tipos de referendo: o consultivo, sobre grandes projetos nacionais; o revogatório; o aprobatório, para aprovar projetos; e o anulatório, para abolir leis. Nesse sentido, para operacionalizar e mensurar o conceito de participação, pode-se fazer uso dos índices de participação eleitoral nos referendos dos últimos 10 anos de governo, mesmo com a ressalva feita anteriormente. Segundo Lijphart (2003), a participação eleitoral é um excelente indicador da qualidade democrática, principalmente em países onde o voto não é obrigatório, caso da Venezuela, por dois motivos. Primeiro, mostra o grau de interesse dos cidadãos em serem representados. Segundo, a partici-

pação é fortemente relacionada ao *status* socioeconômico e pode, dessa forma, servir também como indicador indireto da igualdade política: alto índice de comparecimento significa participação mais igualitária e, assim, maior igualdade política. Baixo comparecimento quer dizer participação desigual e, por isso, maior desigualdade política. Isso, mais uma vez, comprova a inter-relação existente entre as dimensões do modelo teórico aqui apresentado. Abaixo, o índice de comparecimento nos referendos aplicados de 1999 a 2009 no governo Chávez.

Tabela I – Referendos realizados na Venezuela de 1999 a 2010

Data	Descrição do referendo	Índice de comparecimento
Dez/1999	Aprovação da nova Constituição	44,4%
Jul/2000	Legitimação do cargo de presidente	56%
Ago/2004	Referendo pela revogação do mandato presidencial	70%
Out/2007	Referendo pela Reforma Constitucional	55,1%
Fev/2009	Possibilidade de uma nova candidatura presidencial	70%

Fonte: CNE, Consejo Nacional Electoral, órgão vinculado ao Poder Electoral<sup>6</sup>

Há outras evidências que comprovam a hipótese de que a participação popular seria uma das prioridades do novo governo, como a multiplicação das novas organizações populares que influenciam nas políticas públicas (como os Círculos Bolivarianos e os Comitês de Terras urbanas), mas a sua análise excede os limites deste artigo. Assim, a realização de cinco referendos com altos índices de comparecimento em um prazo de dez anos, para além das oito eleições realizadas no mesmo período, evidencia a ênfase dada na dimensão “participação” pelo governo.

## Liberdade

A liberdade é a esfera mais controversa na democracia venezuelana. Ela consistiria de três tipos de direitos: quanto às *liberdades civis* (segurança, privaci-

<sup>6</sup> Consejo Nacional Electoral, <[www.cne.gob.ve](http://www.cne.gob.ve)>. Acesso em jul. 2010.

dade, liberdade de expressão, de religião, de pensamento), *políticas* (de votar e ser votado, de se organizar politicamente de maneira livre, fazer campanha) e *sociais* (saúde, educação, aposentadoria). Uma condição assegurada de liberdade também requer condições institucionais de justiça e de *accountability* vertical, com respeito à participação e à competição, assim como um Poder Judiciário constituinte.

Como exemplo para operacionalizar o conceito de liberdade e tratar seus *trade-offs* com outras dimensões, cabe uma análise da polêmica acerca da não renovação da concessão de transmissão da Rádio Caracas Televisión, a RCTV, anunciada em 28 de dezembro de 2006 e cumprida em 27 de maio de 2007. O fato foi utilizado por opositores do governo venezuelano e por outros países para alertar o mundo sobre o rumo autoritarista do governo Chávez, alegando violações ao direito de liberdade de expressão. Em contrapartida, o governo alegava estar assegurando o cumprimento da lei, amparando-se na Constituição.

O conceito de concessão é definido no *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* como o “privilegio concedido pelo Estado a uma empresa ou indivíduo para que explore um serviço de utilidade pública ou recursos naturais por um determinado período de tempo”. Assim, a não renovação, nos argumentos do governo, teria a finalidade de ampliar o domínio público dos meios de comunicação, um processo de democratização e desconcentração, amparando-se na aplicação dos artigos 108 e 113 da Constituição:

Art. 108 – Os meios de comunicação social, públicos e privados, devem contribuir para a formação cidadã. O Estado garantirá serviços públicos [...] com o fim de permitir o acesso universal à informação.

Art. 113 – Não se permitirão monopólios. Declaram-se contrários aos princípios fundamentais desta Constituição qualquer ato, atividade, conduta ou acordo dos ou das particulares que tenham por objetivo o estabelecimento de um monopólio [...].

No ano de 2006, segundo dados do governo, a concentração dos meios de comunicação televisivos encontrava-se da seguinte maneira:

TV VHF – 78% setor privado; 22% setor público  
TV UHF – 82% setor privado; 18% setor público  
*Fonte: Livro Branco sobre a RCTV (2007)*<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Dossiê elaborado pelo Ministério do Poder Popular para a Comunicação e Informação (MPPCI), que contou com a colaboração da Comissão Nacional de Telecomunicações (CONATEL), órgão regulador do setor responsá-

Quando da divulgação da não renovação, a oposição venezuelana, governos de outros países, como o britânico e o estadunidense, e a mídia privada uniram-se em uma campanha em defesa da RCTV, alegando que a não renovação de sua concessão, que já durava 53 anos, violava o direito democrático da liberdade de expressão – o que de fato o fazia. Assim, enquanto setores governistas qualificavam a oposição como antidemocrática, a oposição por sua vez dizia o mesmo do governo.

A decisão de não renovação explicitaria, assim, a hipótese de que a democracia venezuelana prioriza a participação e a igualdade, sendo a nacionalização de uma emissora televisiva uma forma de expressar esse processo. O sinal que era utilizado pela RCTV passou a um canal de domínio público, a TVes, evidenciando uma supressão de liberdades básicas, no caso, a de contestação, em prol da igualdade e da participação. Digo isso, pois a RCTV claramente se posicionava contra o governo Chávez, tendo recebido inúmeros processos ao longo dos anos pela divulgação de conteúdos que fizessem “apologia ao delito, incitação a rebelião e a subversão da ordem pública”.

### **Competição**

No que concerne à competição, os autores afirmam que, para que um sistema democrático seja considerado competitivo, deve haver eleições regulares e livres, com competições eleitorais justas entre diferentes partidos políticos. Porém, as democracias podem variar no grau de competitividade em razão de fatores como: o financiamento dos partidos políticos, o acesso de novas forças políticas à arena eleitoral, o sistema eleitoral, uma comissão eleitoral independente e a igualdade de acesso à mídia. Uma condição primordial para a competição seria o sistema legal, e, nesse quesito, encontramos na carta venezuelana os artigos 52, 53 e 67, que garantem o direito de associação (pública ou privadamente) com fins lícitos e para fins políticos. Ademais temos o artigo 68, que garante o direito de livre manifestação, desde que pacificamente<sup>8</sup>. O cumprimento desses princípios e o respeito

---

vel pela outorga ou renovação (por tempo limitado) da condição de concessionário a uma pessoa física ou jurídica.

<sup>8</sup> Art. 52 – Toda pessoa tem o direito de associar-se com fins lícitos [...] O Estado está obrigado a facilitar o exercício desse direito.

a eles podem ser verificados pela livre organização de partidos opositores ao governo e pelas suas frequentes manifestações organizadas na capital Caracas.

Quanto à regularidade das eleições na Venezuela, abaixo apresento os oito últimos pleitos que colocaram em disputa os mais diversos cargos públicos.

Tabela II – Eleições realizadas na Venezuela de 2000 a 2010

<b>Data</b>	<b>Descrição da eleição</b>
30/jul/2000	Eleições gerais. Foram eleitos representantes para os cargos de presidente da República, deputados para a Assembléia Nacional, para os Conselhos Legislativos Estaduais, para o Parlamento Latino-Americano e para o Parlamento Andino, assim como para alguns cargos de prefeito
3/dez/2000	Eleições para as Câmaras Municipais
31/out/2004	Eleições para o cargo de governador, deputados dos Conselhos Legislativos Estaduais e vereadores
7/ago/2005	Eleições municipais
4/dez/2005	Eleições gerais para a Assembléia Nacional, 12 deputados para o Parlamento Latino-Americano e 5 para o Parlamento Andino
3/dez/2006	Eleições para presidente e para alguns cargos de prefeito
23/nov/2008	Eleições para governador, deputados dos conselhos estaduais, e para alguns cargos de prefeito e conselheiros distritais
26/set/2010	Eleições gerais para a Assembleia Nacional assim como para 12 cargos de deputados do Parlamento Latino-Americano

Fonte: CNE<sup>9</sup>

Ao total, contando com os referendos realizados, até a data de conclusão deste artigo, os venezuelanos do distrito federal de Caracas já foram às urnas 13 vezes desde a primeira eleição de Chávez, em 1998, mostrando que o sistema político venezuelano realiza eleições regulares.

Quanto à existência de partidos políticos, 31 partidos apresentaram-se ao pleito de 2005 para o cargo de deputado da Assembleia Nacional, enquanto que

Art. 53 – Toda pessoa tem o direito de reunir-se, pública ou providamente, sem permissão prévia, com fins lícitos e sem armas. As reuniões em locais públicos reger-se-ão pela lei.

Art. 67 – Todos os cidadãos ou cidadãs têm o direito de associar-se com fins políticos, mediante métodos democráticos de organização, funcionamento e direção [...] e a concorrer aos processos eleitorais [...].

Art. 68 – Os cidadãos e cidadãs têm o direito de se manifestar, pacificamente e sem armas, sem outros requisitos que os que estabeleçam a lei (*Constitución de La República Bolivariana de Venezuela*, 1999; tradução do autor).

<sup>9</sup> Consejo Nacional Electoral. Acesso em abr. 2010.

quatro partidos anunciaram boicote ao pleito (de acordo com o *Consejo Nacional Electoral*). Os opositoristas propuseram um boicote à eleição, alegando que o governo controla o Conselho Nacional Eleitoral e que as máquinas de votação eletrônica “não são confiáveis”. Em um relatório elaborado por José Silva Peneda, deputado do Parlamento Europeu, chefe de uma delegação da União Europeia para acompanhar essas mesmas eleições, deixou-se registrado que “os meios postos à disposição das forças do governo e da oposição eram muito desproporcionados a favor do governo e que a presença constante do presidente da República em programas de televisão (fato a ser analisado adiante) não contribuía em nada para a atenuação da tensão social”.

Para além disso, vale ressaltar que o quadro partidário venezuelano passou por uma importante mudança no final de 2008, quando da criação do Partido Socialista Unido da Venezuela, o PSUV, que se tornou o maior partido do país em número de filiados e de cadeiras na Assembleia Nacional, com 139 das 167 cadeiras. A criação do partido modificou o equilíbrio de forças existente entre os partidos e deu mais força ao governo. Tal fato, além das constantes aparições do presidente, que também é o presidente do PSUV, coloca em discussão se o quadro partidário venezuelano ainda se apresenta como competitivo. Não cabe analisar essas deficiências no equilíbrio de forças neste artigo, dado o fato que quando da finalização deste artigo (setembro de 2010), apenas um pleito havia sido realizado com essa nova correlação de forças e o resultado completo ainda não havia sido divulgado.

Quanto a contar com um poder eleitoral que garanta a competitividade, a Constituição Venezuelana apresenta como peculiaridade o Poder Eleitoral, de natureza nacional e autônoma e tendo como órgão diretor o Conselho Nacional Eleitoral, além de organismos subordinados. Tal instituição surge a partir da visão do governo de que haveria uma falta de credibilidade dos processos eleitorais no país. Nesse sentido, a instituição alega ser “autônoma, despartidarizada e transparente”. A composição do Conselho Nacional Eleitoral comprova em partes a proposta: “O Conselho Nacional Eleitoral está integrado por cinco pessoas não vinculadas a organizações políticas: três deles postulados pela sociedade civil, um pelas faculdades de Ciências Políticas e Jurídicas das Universidades Nacionais e um pelo Poder Cidadão”. Cabe aqui uma ressalva: apesar de o órgão garantir a realização de elei-

ções frequentes, a não filiação partidária daqueles que compõem o Conselho não necessariamente pressupõe a sua despartidarização, haja visto que um cidadão pode ter grande simpatia pela “Revolução Bolivariana” e não necessariamente ser filiado ao PSUV.

Quanto à legislação eleitoral, a Venezuela apresenta a “Lei Orgânica do Poder Eleitoral”, que tem como princípio fundamental seu artigo segundo:

O Poder Eleitoral, como entidade que garante a fonte criadora dos poderes públicos mediante o sufrágio, fundamenta seus atos na preservação da vontade do povo, expressa através do voto no exercício de sua soberania.

*Fonte: “Ley orgánica del Poder Electoral” (2002).*

Assim, apesar das instituições criadas pela nova Constituição e da realização de eleições regulares, a existência de um partido do governo tão grande faz com que o grau de competição do modelo de democracia venezuelano seja afetado.

### ***Accountability vertical***

*Accountability vertical* seria a obrigação, por parte dos líderes políticos eleitos, de informar e de justificar aos cidadãos sobre suas ações políticas, e, por parte dos cidadãos, de julgar as ações destes primeiros, punindo-os ou recompensando-os, principalmente por meio do voto. Genericamente falando, seria uma espécie de “monitoramento político” e “prestação de contas”.

A primeira forma de *accountability vertical*, o papel de informação, na sociedade venezuelana é principalmente cumprido pelas TVs estatais, como a Venezuela Televisión (VTV) e o Canal 8, e pelo programa dominical do governo, o “*Aló Presidente*” (analisado adiante).

A forma eleitoral de *accountability vertical* depende da realização de eleições regulares, fator que também se reflete na avaliação da competitividade de um governo. Como visto no item anterior, as eleições na sociedade venezuelana são um acontecimento frequente, por meio das quais os cidadãos podem punir ou recompensar os políticos que já exerceram um mandato. Cabe aqui mais uma vez a ressalva quanto ao grau de competitividade dos partidos da sociedade venezuelana, no desigual grau de acesso de todas as forças políticas aos meios de comunica-

ção após a reformulação do quadro partidário – o que poderá ser verificado ao término da atual legislatura da Assembleia Nacional.

O mecanismo do referendo, citado na dimensão “participação”, também se mostra como uma importante ferramenta de soberania popular e contestação pública, pelo meio da qual os cidadãos possuem certo controle perante as ações dos governantes, principalmente o referendo de tipo “revogatório”.

### ***Accountability* horizontal**

*Accountability* horizontal seria o mesmo papel de “monitoramento político” da *accountability* vertical só que sendo exercido por outros funcionários do Estado ou instituições estatais que possuam a autoridade legal para exercê-la. Tal dimensão é comumente manifesta em atividades de monitoramento, investigação e *enforcement* (“aplicação”) da lei, mediante agências governamentais independentes, como: a oposição parlamentar, uma corte constitucional, comissões contra a corrupção, um corte dos direitos humanos ou uma administração eleitoral independente. Sendo assim, o primeiro passo para a existência de *accountability* horizontal seria a divisão de poderes.

Nesse sentido, o Poder Público Nacional da Venezuela divide-se em cinco poderes: Legislativo, Executivo, Judiciário, Cidadão e Eleitoral, sendo os dois últimos incorporados pela nova Constituição. O Poder Legislativo é exercido pela Assembleia Nacional. O Poder Executivo, pela Presidência da República, pelo Vice-Presidente, pelos Ministros, pelo Conselho de Ministros, pela Procuradoria-Geral da República e pelo Conselho de Estado. O Poder Judiciário é exercido pelo Tribunal Supremo de Justiça, pelos Tribunais e Juízes. O Poder Cidadão, pelo Conselho Moral Republicano (integrado pelo Defensor do Povo, pelo Procurador-Geral e pelo Controlador-Geral). Os órgãos do Poder Cidadão são: o Ministério Público do Povo, o Ministério Público e a Controladoria-Geral da República. O Poder Eleitoral já teve seus órgãos descritos anteriormente. Assim, segundo a Constituição, o Poder Público Nacional é regulado em conformidade com o princípio da separação de poderes.

Creio que o Poder Eleitoral cumpriria um importante papel de *accountability*, dada sua natureza autônoma e despartidarizada, considerando-se as devidas ressalvas. Esse poder buscaria regular as eleições em todos os níveis, punindo qualquer transgressão à Lei Orgânica Eleitoral que seja observada. O cumprimento de suas atribuições, porém, é bastante questionado, como visto quando do boicote dos opositoristas às eleições de 2005, pela alegação de haver uma politização a favor do governo do Conselho Nacional Eleitoral, colocando em dúvida o grau de *accountability* do governo.

O Poder Cidadão também cumpre um importante papel de *accountability*. Segundo a Constituição, ele seria autônomo e com poder de atuação em escala nacional, detendo a função de prevenir, investigar e punir os fatos que atentem contra a ética pública, a moral administrativa, zelando pela boa gestão e pela legalidade no uso do patrimônio público e pelo cumprimento e aplicação do princípio da legalidade em toda a atividade administrativa do Estado. Segundo Diamond e Morlino (2005), a existência de um órgão de combate a corrupção, tal como o Ministério Público do Povo seria essencial às democracias contemporâneas.

Quanto à oposição parlamentar, esta também poderia cumprir um importante papel de monitoramento das ações do governo, mas, dado o boicote das eleições parlamentares e a criação do PSUV, o governo conta com uma oposição praticamente irrelevante na Assembleia Nacional, colocando mais uma vez em discussão se há órgãos que cumpram o papel de *accountability* horizontal no governo.

## **Igualdade**

A igualdade, condição substantiva para a democracia, deve garantir que cada cidadão ou grupo de pessoas tenha os mesmos direitos e proteções legais, assim como um significativo e pronto acesso à justiça e ao poder. Assim, surge mais uma vez no debate o papel da educação e a questão das desigualdades sociais. A democracia pressupõe um mínimo de igualdade política e de acessibilidade à educação, fatores que dependem de uma igualdade de riqueza e de *status* (certo grau de igualdade socioeconômica para além da política). Para tal, os autores ressaltam o papel historicamente relevante de grupos autônomos e partidos políticos com-

prometidos com as classes menos privilegiadas. Mas, além disso, é também crucial o papel do sistema legal, que garanta os direitos civis e políticos de grupos subordinados e vulneráveis.

Os dados do relatório “The Chávez Administration at 10 Years: The Economy and Social Indicators” (2009), uma publicação do Center for Economic and Policy Research (CEPR), mostram claramente os progressos alcançados pelo governo Chávez na dimensão igualdade, que creio ser uma das que mais foram priorizadas. O relatório aponta que houve um grande declínio na porcentagem de “pobres” e “extremamente pobres” na população. A porcentagem de “abrigados” em condições de pobreza caiu de 42,8% para 26% em 10 anos. A condição de extrema pobreza caiu de 16,6% para 7%. Observa-se também uma queda acentuada no nível de desigualdade, medidas pelo índice Gini. Desde a eleição de Chávez, o índice caiu em quase seis pontos, de 46,96% para 40,99%.

Quanto aos índices de saúde, o índice de mortalidade infantil caiu de 21,4 para 14,2 mortes a cada 1.000 crianças nascidas vivas e os maiores avanços foram alcançados entre as crianças de 1 a 11 meses, em que o índice de mortalidade neonatal caiu em mais da metade. Os índices de segurança alimentar também apresentam grandes avanços (como o índice de consumo calórico), além do fato das mortes relacionadas à subnutrição caírem em mais de 50% de 1998 a 2006. Esses indicadores também se refletem no aumento da parcela da população com acesso a tratamento médico: há um aumento significativo das salas de emergência e prontos socorros.

Os avanços na educação também são substanciais, principalmente na educação superior. O grau de escolarização básico (do 1º ao 9º ano) aumentou de 85% para 93,6%, e o número de jovens matriculados no ensino secundário aumentou ainda mais, partindo de um quinto para mais de um terço da população. O aumento no número de matriculados na educação básica representa 8,6% das crianças em idade de 5 a 14, ou quase meio milhão de crianças na escola, que de outra forma não teriam tido acesso a educação. Para o ensino secundário, o aumento significa que 14,7% das crianças com idades entre 15 a 19, ou cerca de 400.000 crianças, têm sido capazes de permanecer na escola como um resultado direto da melhoria dos investimentos sociais.

Em relação ao ensino superior, em comparação com o ano escolar 1999-2000, o número de estudantes matriculados em cursos superiores cresceu 86% em comparação com o ano escolar 2007-2008.

O grande impulsionador das políticas sociais do governo Chávez são as chamadas *Misiones*. Atualmente são cerca de 30 missões (programas sociais massivos e emergenciais que contam com recursos advindos diretamente da PDVSA, a estatal petroleira) que tratam das mais variadas questões sociais e evidenciam a prioridade dada à dimensão “igualdade”. Algumas das mais relevantes na área de saúde são:

- *Misión Alimentación*: também conhecida como Mercal, tem o objetivo principal de comercializar e estabelecer uma rede de mercados populares, com preços abaixo dos de mercado, visando à soberania alimentar da população, principalmente dos setores menos privilegiados. A *Misión* também tem relação direta com o Ministério de Economia Solidária, criado no governo Chávez;
- *Misión Barrio Adentro* (I, II e III): tem como objetivo garantir o acesso universal a todas as formas de atendimento médico, pela criação de Consultórios, Clínicas Populares, Centros de Tecnologia, Centros de Diagnóstico e Reabilitação Integral;
- *Misión José Gregório Hernández*: tem o objetivo de levar atenção primária às pessoas portadoras de necessidades especiais.

E na área de Educação têm-se:

- *Misión Ribas*: programa educativo que visa garantir a continuidade dos estudos daqueles adultos que não tiveram essa oportunidade;
- *Misión Robinson*: em parceria com o exército, trata-se do programa de erradicação do analfabetismo, que levou a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) a declarar a Venezuela como o terceiro país das Américas a tornar-se um “Território Livre do Analfabetismo” (ao lado de Canadá e Cuba);

- Misión Sucre: iniciativa que tem o objetivo de potencializar a sinergia institucional e a participação comunitária, para garantir o acesso universal à educação universitária, culminando na criação da Universidad Bolivariana de Venezuela, a UBV.

Os resultados alcançados por essas missões – evidenciados no relatório do CEP-PR – mostram o peso que o governo coloca na dimensão igualdade do modelo aqui utilizado. O orçamento total dos programas sociais do governo Chávez alcançaram os 2 bilhões de dólares em 2004 (BECERA, 2006) e, segundo estimativas, pode ter alcançado 4 bilhões de dólares em 2010.

### **Responsividade**

A responsividade de um governo democrático, nas palavras de Powell Jr. (2005), ocorre quando o processo democrático induz os atores políticos a fazer e implementar as políticas que os cidadãos querem. Isso traz a discussão acerca da dificuldade de todas as pessoas em identificarem seus interesses quando as escolhas políticas requerem conhecimento técnico ou específico de avaliação, mais uma vez surge a variável “educação”. Assim, um governo democrático de qualidade deve ter a capacidade de agregar as preferências e transformá-las em políticas públicas, de governar com responsabilidade, não somente com “responsividade” e sendo de manter a soberania popular.

Um importante elemento de responsividade implementado pelo governo e de caráter único no mundo é o tradicional programa televisivo “*Aló Presidente*”. Com uma média superior a quatro horas de transmissão ininterrupta, o programa divide-se em: a) prestação de contas da agenda presidencial da semana anterior; b) anúncio de novas medidas; c) propaganda e informação detalhada das iniciativas do governo, geralmente com a participação de ministros e quadros técnicos; d) contatos telefônicos diretos com a população, em sua maioria, residente na região onde o programa é gravado; e) variedades como sugestões de livros, divulgação de iniciativas de diversos tipos de entidades. O programa é transmitido sempre de diferentes locais do país, desde um museu militar até uma grande favela.

O programa foi transmitido pela primeira vez em 23 de maio de 1999 e, nas palavras do governo, o “*Aló Presidente* vem a ser uma das principais ferramentas de comunicação que tem e requer a população venezuelana para se informar de maneira veraz e oportunamente”.

Considerando um contato direto da população com os representantes do governo e não só com presidente, muitas leis foram encaminhadas ao Poder Legislativo e muitas obras de variadas proporções foram realizadas, em sua maioria como parte das *Misiones*. Em uma sociedade onde os meios de comunicação se encontram cada vez mais difundidos, o governo optou por inserir-se nesse sistema e utilizá-lo em seu benefício.

Apesar da grande propaganda em torno das iniciativas do governo nas transmissões, a população conta com um importante canal de comunicação direto com o Poder Executivo pelo meio do qual elas podem expressar seus anseios e até fazer denúncias. A cada programa são em torno de cinco ligações atendidas ao vivo, mas segundo os produtores do programa são cerca de 1000 ligações por programa, sendo todas elas anotadas e repassadas para o órgão do governo a que compete a questão.

### **Considerações finais**

Ao longo da análise, apesar das limitações deste trabalho, aplica-se o modelo de Qualidade da Democracia de Diamond e Morlino a um estudo de caso, na tentativa de explicitar as dimensões as quais o governo venezuelano tomaria como prioridade em possível detrimento de outras. Nesse sentido, as dimensões nas quais se pode fazer uma avaliação positiva do governo são primado da lei, participação, igualdade, responsividade e *accountability* vertical. Aquelas em que a democracia venezuelana apresenta problemas seriam competição, liberdade e *accountability* horizontal. A hipótese dos autores de que há *trade-offs* entre as dimensões do modelo se sustenta e foi demonstrada com dados socioeconômicos e fatos ocorridos desde a chegada de Chávez ao poder.

A dimensão “primado da lei” se mostrou importante para os venezuelanos. Durante o período em que a Assembleia Constituinte exercia seus trabalhos, a mo-

bilização política foi bastante grande, seja por alguns setores da sociedade civil e da população em geral, seja pelas diferentes forças políticas que compunham o sistema partidário. Porém, pode-se observar a relevância dada ao primado da lei principalmente quando da tentativa de golpe contra o governo, em abril de 2002. Na ocasião, uma multidão de milhares de pessoas dirigiu-se ao Palácio de Miraflores, sede do governo, para defender sua Constituição amparando-se em seus próprios artigos. O então procurador-geral da República, Daniel Romero, já havia anunciado que aquela Constituição não seria mais respeitada e que o novo Poder Legislativo que surgia com o golpe teria funções constituintes em questão de meses (MARINGONI, 2004).

A dimensão “participação” foi exemplificada pela quantidade de referendos aplicados desde a chegada de Chávez à presidência. Dado o fato de que o voto não é obrigatório na Venezuela, considero também os índices de comparecimento às urnas nesses mesmos referendos. Como resultado, observa-se que esses índices se mostraram bastante positivos.

A dimensão “igualdade” aparenta ser a grande prioridade da democracia venezuelana. Tal fato poderia estar associado aos elevados índices de pobreza observados antes da eleição de 1998. As *missiones* são o grande carro chefe do governo, tendo impacto direto na grande proporção dos setores menos privilegiados da sociedade venezuelana. Os números do relatório “The Chávez Administration at 10 Years: The Economy and Social Indicators” (2009) e o crescente orçamento dos programas comprovam essa hipótese.

As dimensões “responsividade” e “*accountability* vertical” estão intimamente associadas. Sendo assim, os referendos aplicados e o programa televisivo do presidente, mesmo com as ressalvas feitas, cumprem um importante papel ao manterem a população informada e em uma posição que permite aos cidadãos fazerem uma avaliação do governo até então.

A variável “competição” mostra ser problemática, pois apesar de o governo realizar eleições regulares e a Constituição garantir o direito de associação, o governo possui um partido muito mais forte que qualquer outro. As aparições semanais do presidente, apesar de colaborarem para as dimensões “*accountability* ver-

tical” e “responsividade”, também desequilibram a correlação de forças existente entre os partidos em favor do governo.

Quanto à dimensão “liberdade”, os dados da organização Freedom House colocam a Venezuela como “parcialmente livre”. A avaliação feita pela Freedom House toma como prioridade a dimensão “liberdade” para que um governo seja classificado como sendo democrático, sem levar em conta outros fatores que podem ser importantes, como a igualdade social e a responsividade. Mesmo assim, a análise quanto à não renovação da concessão de radiodifusão da RCTV, um canal de claro posicionamento opositor ao governo, demonstra que essa dimensão pode apresentar problemas na democracia venezuelana.

A qualidade do “*accountability* horizontal” também deve ser questionada. Apesar da existência da divisão de poderes no sistema político venezuelano e da radical mudança promovida pela nova Constituição com a criação dos Poderes Eleitoral e Cidadão, estes recebem duras críticas quanto à sua politização, colocando em dúvida se eles realmente cumpririam um papel de verificação e monitoramento como forças autônomas ao governo.

Nesse sentido, procurei sustentar a tese de que a democracia de um determinado país se baseia em escolhas por parte de governantes e também por parte dos governados. A democracia venezuelana, após a eleição de Hugo Chávez, opta por enfatizar certas dimensões como participação e igualdade em possível detrimento de outras, como competição e liberdade – hipótese aqui comprovada.

As críticas dirigidas ao atual regime venezuelano argumentam que o governo Chávez caminha inexoravelmente rumo a um autoritarismo. Essas críticas partem principalmente de governos em que vigora um modelo liberal de democracia, baseando suas críticas em um juízo de valor. Segundo Philippe C. Schmitter (2005), autor do capítulo acerca da *accountability* do modelo analítico utilizado, esta seria uma das falácias que poderiam surgir das análises das novas democracias: o *partisanship*. É tentador presumir que a democracia analisada deveria estar fazendo aquilo que o analista gostaria que ela fizesse substantivamente. Aqueles que criticam o sistema venezuelano tomam como parâmetro um modelo liberal de democracia, avaliando sempre de maneira negativa um modelo como o da Venezuela. Por fim, vou de encontro à conclusão alcançada pelo venezuelanista norte-

americano Michael Coppedge (s/d, citado em NETO, 2003). O que há hoje na Venezuela é um conflito entre duas visões de democracia. Uma visão calcada na noção de soberania popular, mais participativa no nível societário, e não só no nível eleitoral; defendida pelo chavismo, reivindicando para o seu líder um mandato amplo supostamente conferido pelo eleitorado. E uma visão de democracia liberal advogada pelos opositores de Chávez, visão que sustenta a necessidade de limites ao governo e respeito ao rol clássico de direitos para que exista realmente um regime democrático. A análise desenvolvida aqui procura, em partes, evidenciar esse dilema, demonstrando o tipo peculiar de democracia existente na Venezuela hoje em dia, que opta por dar ênfase a dimensões as quais outros regimes democráticos não priorizam.

### Referências

- ARBEX JR., J. (2004). “Entrevista do presidente Hugo Chávez”. *Revista Caros Amigos*, Editora Casa Amarela, ano VIII, n. 89, ago.
- BECERA, M. P. (2006). “Clientelism and Social Funds: Empirical Evidence from Chávez’s ‘Misiones’ Programs In Venezuela”. *Instituto de Estudios Superiores de Administración (IESA)*, Caracas, Venezuela, May.
- CARMONA, E. (2007). “Salvador Allende se revolve em sua tumba: senadores socialistas comparam Chávez a Pinochet”. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 1 jul. Coluna do jornalista Jânio de Freitas da edição online.
- CIPRIANI, J. B. (2007). *Poder Popular, Poder Constituyente*. Caracas, Inversiones Gamaprisma C. A.
- COOPPEDGE, M. (s/d). “Popular Sovereignty versus Liberal Democracy in Venezuela”. In: DOMÍNGUEZ, J. I.; SHIFTER, M. (orgs.). *Constructing Democratic Governance*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press (no prelo).
- DIAMOND, L.; MORLINO, L. (eds.). (2005). *Assessing the Quality of Democracy*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- DICIONÁRIO Aurélio da Língua Portuguesa. (1998). Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- FRÍAS, H. R. C. (2007). “El discurso de la unidad”. *Ediciones Socialismo del Siglo XXI*, n. 1, jan.
- \_\_\_\_\_. (2008). “La democracia poderosa y el liderazgo”. *Coleção Discursos*, Ministério do Poder Popular para a Comunicação e a Informação, maio.
- LAPALOMBARA, J. (1982). *A política no interior das nações*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

LIJPHART, A. (2003). *Modelos de democracia. Desempenho e padrões de governo em 36 países*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

MARINGONI, G. (2004). *A Venezuela que se inventa*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.

MCCOY, J. (2005). "O referendo na Venezuela: um ato em um drama inacabado". *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 72, jul. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010133002005000200001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010133002005000200001&lng=en&nrm=iso)>.

MINISTERIO del Poder Popular para la Comunicación y la Información. (2007). *Libro Blanco sobre RCTV*. Caracas, Venezuela.

MOISÉS, J. A. (2011). "O desempenho do Congresso Nacional no presidencialismo de coalizão (1995/2006)". In: MOISÉS, J. A. (org.). *O papel do Congresso Nacional no presidencialismo de coalizão*. 1. ed. São Paulo e Rio de Janeiro, Núcleo de Pesquisa de Políticas Públicas/USP e Fundação Konrad Adenauer, vol. 1, p. 7-28.

MOISÉS, J. A.; CARNEIRO, G. P. (2008). "Democracia, desconfiança política e insatisfação com o regime – o caso do Brasil". *Opinião Pública*, Campinas, vol. 14, n. 1, jun., p. 1-42.

MORLINO, L. (2008). "Democracy and changes: how research tails reality". *West European Politics*, vol. 31, n. 1-2, p. 40-50.

NETO, O. A. (2003). "De João Goulart a Hugo Chávez: a política venezuelana à luz da experiência brasileira". In: GUIMARÃES, S. P.; CARDIM, C. H. *Venezuela: visões brasileiras*. Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais Fundação Alexandre de Gusmão.

O'DONNELL, G. (1998). "Poliarquias e a (in)efetividade da lei na América Latina". *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 51, jul., p. 37-61.

\_\_\_\_\_. (2005). "Why the Rule of Law Matters". In: DIAMOND, L.; MORLINO, L. (eds.). *Assessing the Quality of Democracy*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

POWELL JR., G. B. (2005). "The chain of responsiveness". In: DIAMOND, L.; MORLINO, L. (eds.). *Assessing the Quality of Democracy*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

REY, J. C. (1980). *Problemas socio-políticos de América Latina*. Caracas, Editorial Ateneo y Editoria Jurídica Venezolana.

SCHMITTER, P. C. (2005). "The ambiguous virtues of accountability". In: DIAMOND, L.; MORLINO, L. (eds.). *Assessing the Quality of Democracy*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

VENEZUELA. (1999). *Constitución de La República Bolivariana de Venezuela*. Gaceta Oficial de La República Bolivariana de Venezuela.

\_\_\_\_\_. (2002). *Ley Orgánica del Poder Electoral*. Disponível em: <[www.unhcr.org/refworld/docid/44a103f34.html](http://www.unhcr.org/refworld/docid/44a103f34.html)>. Acesso em: jan. 2010.

VILLA, R. D. (2005). "Venezuela: mudanças políticas na era Chávez". *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 19, n. 55, dez. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142005000300011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300011&lng=en&nrm=iso)>.

WEISBROT, M.; RAY, R.; SANDOVAL, L. (2009). "The Chávez Administration at 10 Years: The Economy and Social Indicators". *CEPR*, fev. Disponível em: <[www.cepr.net/documents/publications/venezuela-2009-02.pdf](http://www.cepr.net/documents/publications/venezuela-2009-02.pdf)>.

*Recebido em setembro/2011*  
*Aprovado em dezembro/2011*

## Mulheres ilhadas: representações do feminismo entre jovens mulheres universitárias em Belo Horizonte

Antony Henrique Tomaz Diniz\*

**Resumo:** Este artigo procura identificar quais as representações sociais que as alunas universitárias da PUC – MG têm sobre o feminismo, em suas mais variadas vertentes e, em que medida essas representações colocam aproximações e distanciamentos em relação aos movimentos feministas e suas pautas reivindicatórias. Com base nas teorias críticas feministas, discuto como as representações com relação ao feminismo podem constituir abismos ou pontes para aproximação com movimentos sociais que tiveram grande influência na academia, mas que cada vez mais vêm carregando rótulos que lhes afastam das próprias mulheres.

**Palavras-chave:** feminismo, academia, imaginário social.

### Introdução

Trazer os debates feministas para dentro dos círculos acadêmicos, desde a década de 60 do século XX, tem sido bastante profícuo para a academia, contribuindo para gerações de pensadoras e militantes preocupadas com as condições de vida das mulheres em todo o mundo. A universidade, como espaço de produção de conhecimento e melhoria da vida humana, tem se colocado ao lado dessas discussões políticas sobre o que é a condição feminina – em diferentes contextos e atravessada por questões como raça, classe, gerações, orientações sexuais, etc. – e analisado de maneira contundente a posição desse gênero em relação ao mundo social, marcadamente masculino e hostil às mulheres. Feministas de vários lugares agem como catalisadoras de profundas rupturas epistemológicas e teóricas, não só nas ciências humanas com sua produção crítica e política, mas como grandes motores do progresso das ciências.

### Aspectos metodológicos

Este artigo é fruto de um estudo exploratório qualitativo, realizado em novembro de 2010, no Campus da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

---

\* Graduando em Ciências Sociais – PUC-MG.

(PUC-MG), com quatro mulheres, entre 18 e 23 anos, moradoras de Belo Horizonte, Minas Gerais<sup>1</sup>.

O método qualitativo foi escolhido, não só porque o tema abordado assim o exigia – na esteira do que Flick (2002) chama a atenção, de que alguns temas são mais bem abordados e trabalhados sob uma perspectiva qualitativa – mas também porque o catalisador da pesquisa foi a necessidade de testar os conhecimentos e as técnicas discutidos na disciplina de Métodos Qualitativos II, do curso de Ciências Sociais da PUC-MG no qual me matriculei. A metodologia qualitativa é a melhor forma de captar representações coletivas<sup>2</sup> e individuais dos sujeitos e, portanto, é o caminho que me leva às definições sobre o feminismo que essas mulheres carregam.

O ponto de partida foi entender como as mulheres universitárias veem o feminismo e como se posicionam se valendo da visão que têm sobre as feministas e suas lutas. Além de compreender a proximidade das mulheres universitárias com o discurso e a luta feminista, onde elas se situam dentro desse quadro de pautas e questões levantadas pelas feministas, é preciso estender a análise para a posição de uma universidade particular e católica, lembrando que um dos primeiros grupos de estudos feministas ou de mulheres fundados no Brasil foi na PUC-SP, na década de 80, por Fanny Tabak; o Núcleo de Estudos sobre a Mulher<sup>3</sup>. Logo, é importante para mim, verificar o imaginário que esse grupo traz sobre as feministas e sua causa, e se esse imaginário coloca uma aproximação ou um distanciamento com os discursos feministas. Não se trata de classificá-las como feministas ou anti-feministas, mas, antes de tudo, gostaria de conhecer as restrições e aproximações entre os grupos.

Creio que qualquer luta política pelos direitos das mulheres, que pontue a consciência da opressão do patriarcado contra elas e as reivindicações de benefi-

---

<sup>1</sup> Ver o roteiro de entrevistas no Anexo ao final deste artigo.

<sup>2</sup> Conforme Horochovski (2004), entendo representações sociais como conceito e categoria analítica dentro das ciências sociais e da psicologia social que permitem mapear sentidos, imagens e construções psicossociais dos indivíduos sobre a realidade em que estão imersos e que motivam sua participação no mundo social, conformando inclusive as características dessa participação.

<sup>3</sup> Essa informação encontra-se em Maria Margareth Lopes, professora livre-docente no Instituto de Geociências e coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu da UNICAMP, em seu texto de 2002, *As grandes ausentes das inovações em Ciência e Tecnologia*.

cios e direitos a todos e a todas (militantes ou não; mulheres ou não), de alguma forma, se encontrará ligada à universidade. Isso se compreendermos a universidade como espaço de produção de conhecimento e reflexividade sobre nosso tempo, não podendo, portanto, ficar distanciada das demandas políticas das jovens mulheres universitárias e de qualquer outro grupo politicamente organizado e comprometido com direitos humanos e sociais. E o que me parece atual é justamente esse distanciamento, seja por posturas pós-estruturalistas que condenam a adesão a rótulos, discursos e identidades políticas e suas limitações, seja pela falta de politização e ignorância do significado dos movimentos sociais como agentes de mudanças necessárias nas dinâmicas sociais modernas, assim como as tentações de um conhecimento mais utilitarista. Meu trabalho busca identificar a dimensão desse distanciamento e, para além de entender o alcance dos discursos feministas, traçar um imaginário sobre essas mulheres, ora vistas como heroínas, ora vistas como fanáticas, mas sempre marcantes para o conhecimento acadêmico e para a vida das mulheres em geral.

### **O feminismo e a universidade: imaginário e preconceito**

Antes de falar sobre as feministas na universidade, cumpre esclarecer que o feminismo está marcado, como muitos outros temas na modernidade (ou pós-modernidade), pelo plural. Dentro do feminismo, coabitam diversos feminismos. Assim como é amplo o mundo das mulheres, suas biografias e as consequências das opressões são múltiplas. Logo, em muitas passagens deste texto, se falará em feminismo, mas com a clareza de que se trata de um paradigma de atuação política que não se fecha em uma só possibilidade. Trata-se de reconhecer uma trajetória historicamente marcada em torno de construções e debates políticos sobre a natureza das dominações masculinas e as formas de opressão dos femininos. Anterior ao próprio debate sobre essas opressões encontra-se a compreensão de que não se trata de falar e lutar pela dignidade *da mulher*, mas sim das mulheres, visto que são muitas as possibilidades de encontrá-las.

Como ressaltado no livro *Uma História do Feminismo no Brasil*, de 2003, de Célia Pinto, são múltiplos os objetivos, as manifestações e as pretensões do femi-

nismo, ainda mais no caso brasileiro. Dividido em “ondas”, ou períodos históricos, o feminismo seria marcado por duas tendências: uma sufragista, bem comportada, que, ao invés de questionar as opressões às quais as mulheres estão sujeitas, acaba por se concentrar em uma busca pela cidadania e garantia de direitos políticos e sociais, mas sem a contestação da ordem patriarcal, e sim, uma espécie de inclusão dentro dessa ordem. A segunda tendência seria marcada por dois momentos, que a autora chama de mal comportados, quais sejam: o feminismo marcado pela influência marxista e anarquista e, portanto, que se alia à luta contra o capitalismo e contra a apropriação dos recursos materiais e simbólicos dos homens burgueses sobre as mulheres no patriarcado-capitalista; e o feminismo marcado pelos movimentos sociais das minorias sexuais e raciais, que problematizam a bipolaridade masculino/feminino, a sua complicada relação com os direitos sexuais e as performatividades de gênero, as orientações sexuais e as especificidades das mulheres negras (OTTO, 2004).

A origem branca e ocidental do feminismo estabeleceu sua hegemonia na equação das diferenças de gênero e tem determinado que as mulheres não brancas e pobres, de todas as partes do mundo, lutem para integrar em seu ideário as especificidades raciais, étnicas, culturais, religiosas e de classe social (CARNEIRO, 2001, p. 4).

O debate era centrado nas relações heterossexuais. Isso indicava a dificuldade de lidar com a diversidade em relação à sexualidade no interior do movimento feminista, mas também, o desconhecimento ou o não reconhecimento das experiências das lésbicas em coletivos ou comunidades. [...] Esse debate aparece no movimento de mulheres justamente a partir da organização de coletivos lésbicos que questionaram o fato de se considerarem as relações heterossexuais como as únicas normais, e denunciaram esse fato como imposição da heterossexualidade a todas as mulheres. Esse questionamento trazia críticas às limitações do feminismo e à dificuldade de considerar a diversidade das experiências das mulheres [...] permanece havendo uma questão política a ser trabalhada em todos os espaços: a importância de construir uma perspectiva feminista de defesa da autonomia e da liberdade das mulheres. Ter uma política expansionista em uma sociedade ainda patriarcal e homofóbica [...] pressupõe combater todos os perigos em relação à sexualidade e, ao mesmo tempo, defender o direito à expressão do desejo feminino (FARIA, 2007, p. 2).

Desde as reivindicações moderadas e liberais das sufragistas brancas e europeias até as feministas marxistas com suas explicações materialistas para as opressões - marcadas por forte teor economicista e histórico - , passando pelas contribuições que as feministas negras e as militantes dos movimentos lésbicos trouxeram para o reconhecimento do forte caráter simbólico e sistêmico dessas opres-

sões e as sutilezas das interseccionalidades envolvidas nessa questão, aquilo que se convencionou chamar de feminismo é hoje uma miríade de lutas e organizações políticas nas suas mais variadas formas, com pautas construídas e desconstruídas, que em certos momentos convergem, mas, em grande medida, são reflexo de especificidades geradas histórica, geográfica e politicamente.

Não parto de uma vertente única do feminismo, nem construí um feminismo que possa ser explicitado claramente. O que chamo de feminismo seria a adesão às lutas pelo avanço de algumas pautas políticas em que acredito serem as de maior expressividade no contexto belo-horizontino. As pautas selecionadas foram elencadas com base no meu conhecimento das demandas políticas com as quais tenho contato, graças à minha aproximação com alguns grupos de militantes feministas em Belo Horizonte, como as mulheres do movimento lésbico (ALEM – BH) e as da Marcha Mundial das Mulheres, sabendo da dificuldade que elas têm de encontrar novas militantes<sup>4</sup>.

Historicamente, os feminismos têm sofrido uma série de ataques vindos das mais diferentes frentes. No senso comum, como afiança Zanetti (2008), a igualdade entre os sexos já foi alcançada, e as feministas são, muitas vezes, retratadas como mulheres histéricas, histriônicas, desprovidas de feminilidade e com posicionamentos bastante radicais. Isso está em desacordo com a maior parte das autoras que discutem sobre as atuais configurações dos feminismos materializados como movimentos sociais. Todas elas, entretanto, ressaltam que a participação de jovens universitárias na militância feminista e na criação de grupos de estudo de gênero tem caído drasticamente desde a década de 80.

Nos anos de 1990, o feminismo sofreu um certo retraimento, que teve como uma de suas características a falta de renovação do movimento, marcada pelo raro ingresso de jovens militantes. Aparentemente não houve interesse das jovens em se aproximar do movimento, tão pouco parece ter havido uma preocupação das feministas, pelo menos que se revertesse em algum tipo de ação, de conquistar as novas gerações (ZANETTI, 2008, p. 3).

A maior parte das mulheres jovens, na universidade, veem o feminismo como uma sombra de algo do passado, que hoje está desatualizado e ligado a extre-

---

<sup>4</sup> Obtive essa informação graças ao contato que mantenho com algumas delas.

mismos que elas evitam. As fontes das críticas são inúmeras e vêm de todos os lados, desde a esquerda marxista que compreende a luta feminista como apenas um lado da luta de classes, até os pós-estruturalistas que situam o feminismo como um apego a identidades que hoje estariam “líquidas” e não mais explicariam a realidade num contexto de complexificação e fluidez da vida moderna.

Por outro lado, apesar das jovens de hoje reconhecerem que muitos dos direitos que gozam atualmente são frutos da luta das feministas em outras décadas, também parecem não ter se interessado pelo movimento. Pode ter contribuído para isto a falsa idéia prevalecente na sociedade brasileira de que os direitos das mulheres foram todos conquistados por ocasião da Constituição de 1988, tornando-se, desta forma, desnecessária a continuidade do movimento (ZANETTI, 2008, p. 4).

A atuação feminista é representada na vida social como uma proposta de engajamento político muitas vezes radicalizada e cheia de estigmas que impedem a identificação de novas militantes. É o que estagnou e gerou esse enorme hiato entre vida militante e vida acadêmica.

Outra possibilidade é que as jovens tenham acreditado nas representações vigentes no senso comum, que apresentam o feminismo como “o machismo ao contrário”, isto é, um movimento que pretende que as mulheres sejam as opressoras dos homens e não uma luta por igualdade de direitos; ou então, como um movimento formado por mulheres *mal-amadas*, históricas, feias e/ou homossexuais, características às quais elas não querem ser associadas.

Estas representações sobre o feminismo e suas militantes, compartilhadas não só pelas jovens, mas também por boa parte da população, foi construída ao longo da história, com participação de vários setores da sociedade, inclusive de alguns considerados progressistas (ZANETTI, 2008, p. 4-5).

Para mim, esse é um dos grandes desafios para a continuidade dos movimentos feministas, sejam de cunho acadêmico, sejam de cunho político de militância nas ruas: a capacidade de atrair novo integrantes e fazerem-se renovados com suas potências críticas e transformadoras, de novo postas a serviço não só das mulheres, mas da humanidade.

## **Apresentando os resultados: queremos os discursos, não os rótulos**

### *Apresentando as entrevistadas*

As entrevistas individuais foram realizadas no campus Coração Eucarístico da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, em Belo Horizonte, no horário da manhã e com roteiros semi-estruturados, divididos em três blocos: 1 – Dados gerais: levantei informações que julguei relevantes para delinear o perfil das entrevistadas e identificar a homogeneidade ou a heterogeneidade do grupo; 2 – Representações sobre o feminismo: neste bloco, busquei analisar quais representações essas jovens mulheres tinham sobre o feminismo, as mulheres, o feminino, as lutas e as demandas do feminismo, o imaginário delas sobre as feministas e a percepção sobre o gênero, especialmente no que tange às relações assimétricas bem documentadas pela literatura sociológica e antropológica; 3 – Pautas dos movimentos feministas: apresentei algumas e pedi que se posicionassem com base nelas. As pautas escolhidas foram: descriminalização do aborto, maternidade, autonomia, participação política, liberdade sexual e violência contra a mulher.

As quatro entrevistadas foram selecionadas tendo como base o seguinte desenho amostral<sup>5</sup>: uma feminista declarada (Entrevistada A), uma feminista que não aceitasse o rótulo (Entrevistada B), uma não-feminista com algum discurso feminista (Entrevistada C) e uma não-feminista e sem o conhecimento do discurso feminista (Entrevistada D). Com essa escolha amostral, queria comparar discursos e descobrir quais afinidades e repulsas essas jovens universitárias tinham contra o discurso ou o rótulo: mulher feminista. Queria identificar medos, aproximações, semelhanças, mal-entendidos e conflitos; mas, acima de tudo, significados. Seleo-

---

<sup>5</sup> O critério para atribuir às entrevistadas rótulos de feminista é o da autorreivindicação, ou seja, se ela se considera ou não uma feminista. Essa era a primeira pergunta do questionário. Dependendo de como ela se caracterizava, o convite para ser entrevistada era realizado e seguiam as próximas perguntas dos questionários conforme especificado acima. Não me ocupei de compreender qual a corrente dentro do feminismo em que a Entrevistada A (única entrevistada que reivindicou a qualificação de feminista) se enquadraria, pois conforme os propósitos deste trabalho, a visão de “o que é o feminismo” seria construída valendo-se de como ela se apropria do feminismo que conhece e o que ela produz com isso. Quanto às outras entrevistadas, todas se declararam não-feministas, mas o grau de aproximação com os movimentos sociais feministas locais e os posicionamentos sobre essas pautas me fizeram atribuir o título, de feminista ou não, pela minha própria interpretação sobre os discursos delas. Assim, a Entrevistada B tinha uma aproximação com os eventos políticos da cidade de cunho feminista e uma quase que completa aceitação de todas as demandas elencadas, por isso, a qualifiquei como feminista, ainda que ela pessoalmente não se sentisse à vontade com esse rótulo. Mais tarde, concluí que a não aceitação do rótulo se dá pela sua escassez de informações sobre o feminismo.

nei essas meninas com base em certa conveniência e em alguns conhecimentos prévios sobre elas.

### *Interpretando discursos*

As entrevistadas entendem o feminismo como um movimento social e uma luta. Trata-se de um espaço político de discutir direitos e deveres, mas, principalmente, de produzir mudanças. Que tipo de mudanças? Três das quatro entrevistadas acreditam que os objetivos do feminismo sejam a construção de uma sociedade onde o jogo do machismo se inverta e o que tenhamos é a superioridade feminina. Somente a Entrevistada A conceituou o feminismo como a luta pela igualdade entre homens e mulheres. Existe, evidentemente, esse feminismo “mais radical”, mas a maior parte dos grupos feministas que conheço em Belo Horizonte não compartilha dessa necessidade de sobreposição feminina e concentra seus esforços na luta pela igualdade entre homens e mulheres. Quando questionadas sobre o que era ser mulher, as respostas partiam de um esquema mais biologicista de conceituação, como salienta a Entrevistada D: “Ser mulher pra mim é uma questão de sexo, eu nasci mulher”.

Quanto à definição da Entrevistada A, conceituar o “ser mulher” só é possível dentro de uma perspectiva construtivista e, portanto, não ancorada a biologismos e a essencialismos: “Na verdade, em cada sociedade, em cada país, em cada época, ser mulher é diferente, e acho que também ser mulher, no meu ponto de vista, é desconstruir um pouco dessas coisas, assim. Um pouco dessas imagens pré-estabelecidas e pensar que a mulher pode ser o que ela quiser”.

As outras duas entrevistadas trabalham com um critério mais comportamental de conceituação. Assim, o critério para a definição do que é ser mulher, vem de um *comportamento de guerreira, incansável, pronta para uma batalha*. E qual seria essa batalha? Pelas respostas fica claro: vencer uma dupla, tripla, quádrupla jornada e cumprir vários papéis sociais ao mesmo tempo; ou outro critério que vem do comportamento de *cuidadora, mais clássico, ligado ao lar e ao universo doméstico, das relações do cuidado, sensíveis e íntimas*.

Pra mim, é ser guerreira demais. Ser... é tão difícil definir, mas é. É uma constante batalha ser mulher... (Entrevistada B).

Ser mulher é não parar nunca. Ser mulher é cada dia se deparar com uma dificuldade diferente e arranjar maneiras de enfrentar aquilo. Ser mulher é lutar pelas pessoas que a gente ama e defender quem a gente ama com unhas e dentes. Ser mulher é ser a casa de alguém... (Entrevistada C).

[...] que, pra mim, ser mulher é a gente ter um jeito muito diferente de tratar as relações humanas, as relações sociais, não porque a gente é um ser de outro mundo, mas porque a gente foi inclusive socializada de maneira muito diferente, então eu acho que as mulheres têm o princípio da solidariedade muito mais forte que os homens, eu acho que a gente exerce a nossa solidariedade no nosso dia a dia, eu acho que como sempre estivemos associadas às atividades do cuidado, cuidar dos filhos, dos idosos, da casa, então a gente tem essa coisa de pensar nos outros, pensar no cuidado dos outros, isso também é algo que foi construído como ser mulher (Entrevistada A).

Não fica claro o que é ser feminina, e nota-se, muito claramente, que essa relação entre mulher e feminilidade está em conflito. Se cuidar, ter vaidade não é mais critério absoluto, isso nos leva à segunda questão, pois ser feminina demais parece conferir à mulher uma fragilidade que pode dar margem à discriminação e ao descrédito por parte dos outros. Assim, todas elas concordam com a existência da discriminação – ainda que só duas pessoalmente tenham se considerado vítimas dela, as entrevistadas A e B – e atrelam sua existência à presunção de uma incapacidade ou fragilidade que as mulheres parecem ter de contornar. Elas assim rejeitam o rótulo de feminilidade a ponto de poderem usar atributos culturalmente associados aos homens (poder de decisão, liderança, segurança, firmeza no agir, etc.), mas sem entrar no reino das “masculinizadas” que as descaracterizaria e colocaria em risco seu estatuto de mulher.

[...] e o feminino, tem muito a ver com essa construção do que é ser mulher e do que é ser feminino. Eu não gosto inclusive da palavra feminino, eu acho que dá muito a idéia de que a mulher tem de ser delicada, tem de ser preocupada com a vaidade, ela tem de estar dentro dos padrões de beleza, e eu num acho que isso é ser mulher, assim (Entrevistada A).

[...] e ser feminina, sinceramente, eu num consigo te dar uma definição do que é ser feminina. Porque eu mesma tenho um conflito com isso. De quando eu sou e quando eu não sou feminina. Ser mulher pra mim já é ser feminina (Entrevistada B).

Ser feminina para mim é se cuidar. É o cuidar, em geral (Entrevistada C).

Todas as entrevistadas se pensam como mulheres decididas e sentem muito orgulho da sua capacidade de realização, sua independência, e, nesse contexto, a

discriminação contra as mulheres torna-se algo bastante difuso, vago, e direcionado à ameaça do não-reconhecimento de sua independência, de sua liberdade de expressão, do direito a frequentar certos espaços (incluindo prescrições de comportamento em espaços garantidos a ambos os sexos) e da sua competência.

Existe discriminação demais, já sofri. Desde sentar em um boteco pra falar de futebol até dentro de uma sala de aula pra falar de política. Várias coisas, frequentar certos lugares, estar em certos lugares que são lugares masculinos. Ou até mesmo estar em lugares que são para ambos os gêneros, mas com uma postura diferente da maioria das mulheres, ou pelo menos do que é ditado como uma postura feminina pelo senso comum (Entrevistada B).

Eu num sei se posso chamar de discriminação, acho que num foi discriminação em si, é mais machismo mesmo, não discriminação. De homens que eu já tive, de achar que só porque eu sou mulher, eu sou uma bonequinha de louça, que eu num posso fazer nada, que eu num posso resolver nada, que eles que têm de ficar no controle de tudo, e isso me irrita. Só porque é mulher, tem de deixar os outros fazerem por elas? Num existe isso não (Entrevistada C).

Particularmente interessante é a resposta da Entrevistada D, que não se reconhece como feminista nem sustenta as demandas políticas das feministas, em cujas ideias ela reconhece a existência da discriminação, mas não se sente tocada por ela.

Eu acho que existe sim [discriminação contra as mulheres], principalmente por questão de salário, que até hoje a mulher tem o mesmo cargo que o homem e recebe um salário abaixo, em muitos casos. Eu nunca sofri nenhuma atitude discriminatória não (Entrevistada D).

A discriminação só fica mais clara no mundo do trabalho, e todas as entrevistadas citaram questões salariais e o sistema capitalista para ilustrar a opressão em relação às mulheres.

Eu acho que a discriminação vem no âmbito do trabalho, tanto no trabalho formal, em que as mulheres ganham menos que os homens, quanto no trabalho doméstico, que é exercido majoritariamente pelas mulheres, colocado como algo invisível. É o papel natural das mulheres fazer o trabalho doméstico. E, esse trabalho, ele tem um custo na sociedade, ou seja, o capitalismo se aproveita da invisibilização do trabalho doméstico e, por exemplo, sabendo que têm as mulheres pra lavar o uniforme dos seus empregados, uma fábrica vai deixar de fazer isso dentro dela, o que geraria um custo, lavar os uniformes dos seus empregados, que passa pra dentro da família, pra dentro da vida das mulheres e dilui esse custo, ou seja, as mulheres fazem isso de graça. Então, o capitalismo tá baseado nessa opressão do trabalho, mas não acho que é só nesse domínio, acho que na própria sexualidade, na própria relação com o corpo, muitas vezes o prazer sexual das mulheres tá vinculado ao prazer do homem, temos poucas oportunidades de ver que podemos ter o prazer por nós mesmas, assim, o prazer sexual está

sempre colocado com relação ao outro, assim, você vê essas revistas femininas: Mil maneiras de enlouquecer um homem na cama! Ué, e as mil maneiras de enlouquecer a mulher? E as maneiras que a gente tem pra ter um prazer sexual? Então, isso não é falado. No trabalho, na sexualidade, em vários outros espaços da vida, eu mesma já sofri, acho que todas as mulheres já sofreram alguma discriminação, alguma opressão e algumas delas não conseguem colocar isso na palavra de opressão, mas sabem que isso é um incômodo. Quando a gente, por exemplo na política, eu faço parte de um grupo político, de partido, e muitas vezes o que a gente fala é menos ouvido do que o que um homem fala, e isso em vários outros movimentos, em que acontece a mesma coisa (Entrevistada A).

Com relação ao imaginário sobre as feministas, pedi que elas descrevessem uma feminista, como elas imaginavam, como se comportaria e seria. O que obtive foi um desenho que não remete a uma imagem, mas a um modo de se comportar e de ser: uma feminista é uma mulher forte, polêmica e que não abaixa a cabeça para ninguém. Elas reconhecem que uma feminista pode estar misturada no meio de outras, usando lilás ou não, vaidosa ou não, mas o que denunciaria essa militante seria a força e a coragem para emitir opiniões e se colocar contra o machismo.

Nossa, pode ser uma coisa super estereotipada, provavelmente é na verdade, porque eu não conheço pessoalmente nenhuma feminista. Mas o que eu acho na minha ignorância é que uma mulher feminista é uma mulher que não abaixa a cabeça pra homem nenhum, que trata homem como um ser inferior. Como ela se veste? Como uma mulher normal, num sei, eu acho que sempre a feminista é uma mulher de negócios, bem sucedida, que pisa na cabeça dos homens de salto alto. Ela fala com um tom de autoridade e segurança por ser quem é, com orgulho de ser mulher (Entrevistada C).

Então, a imagem que vem pra mim de feminista... Primeiro, as feministas usam sempre lilás. Que o lilás é a cor do feminismo, essa cor foi incluída no feminismo nos anos 70, na segunda onda do feminismo, que era a junção do azul e do rosa, que aí tinha a ideia de construir uma nova mulher e um novo homem. O lilás faz muito parte da nossa identidade, você então vai reconhecer uma feminista porque muita coisa dela é lilás. Segunda coisa é porque não necessariamente tem os padrões rígidos de beleza na sua identidade, mas não quer dizer que queremos ser feias. A gente acha que é bonito ser bonita, mas a gente só num vai gastar muito tempo fazendo isso, por que a gente precisa lutar pelos nossos direitos. Então, se a gente ficar sábado o dia inteiro na manicure, no salão de beleza, a gente num vai ter tempo pra militar, já que a gente tem uma jornada de trabalho muito extensiva; então as mulheres são tão arrumadas quanto às outras, mas com esse sentido de a beleza ter outro significado. E acho que são mulheres que não levam desaforo pra casa. Elas fazem questão de dizer quando sentem alguma situação, algum incômodo, alguma opressão e, com certeza, vão colocar os seus direitos. Muitas vezes, elas são bem reconhecidas pelas pessoas em volta porque são polêmicas (Entrevistada A).

É como eu lhe disse antes, acho que tem vários tipos de feministas, vários tipos de mulheres. Eu acho que ela se veste como uma mulher, mas com uma postura de força, o que eu acho que todas as mulheres deveriam ter. É ter uma postura forte, apaixonada até, às vezes. Mas não acho que ela queira, que ela seja, tão diferente de uma mulher que não se considere feminista. Acho que ela é uma mulher, igual todas as outras, mas que luta por uma causa que ela acredita. Igual uma militante do MST, uma modelo que

quer ser Top Model. Mas acho que ela tem uma peculiaridade, que é ela, muitas vezes, ter que ter uma postura defensiva, não porque ela quer, mas porque *ela sabe de tudo que ela vai ter de enfrentar*, então isso faz com que ela tenha essa postura mais defensiva diante das pessoas, principalmente perante os homens (Entrevistada B; grifos do autor).

Chama-me a atenção esse lugar de conhecimento, de consciência, que é atribuído às feministas. Em dados momentos, aparece como uma lucidez com relação às condições femininas e, por vezes, como um exagero.

Somente a Entrevistada A, declaradamente feminista e militante, julga-se uma feminista, ainda que todas as entrevistadas, em várias medidas, sejam mulheres que acreditem na necessidade da igualdade entre os sexos. O medo, ao que parece, vem das posturas extremistas, de modo que, mesmo sendo os discursos amplamente conhecidos e admirados por todas elas, o que elas rejeitam é o rotulo de feminista. Não ficou claro para mim nenhum outro motivo para a rejeição em se identificar com o feminismo, além do desconhecimento do que é mesmo ser feminista e o medo de cair em radicalismo extremado (a que se relativizar o que seria uma posição feminista razoável e uma posição feminista extremada, e isso, a meu ver, tem grandes ligações com aspectos como filiação política, teórica e o lugar em que a pessoa avaliadora ocupa no sistema de estratificação social).

Os maiores desafios para as mulheres hoje, segundo minhas entrevistadas, são bastante variados, como: conquista da igualdade entre os sexos, saber conciliar com qualidade trabalho/estudo/cuidado doméstico/relacionamentos pessoais, conseguir que os direitos das mulheres sejam respeitados, assim como a positividade do que é ser mulher na vida em sociedade e ocupar espaços até então interditados a elas.

[...] ser mulher é complicado, e desafio de mulher é cuidar da casa, conciliar casa com trabalho, família, viagem. E acho que é isso, acho que nem é uma luta contra o preconceito, mas acho que é mais conciliar isso tudo. Porque eu acho que mulher é mais aquela que abraça tudo assim, tem aquela coisa de cuidar. O trabalho com paixão, a casa com paixão, cuidar dos filhos com paixão, então isso que é difícil de conciliar (Entrevistada C).

Eu acho que é no sentido de saber conciliar o emprego com a família, essas lutas que sempre vêm acontecendo, pela igualdade mesmo. Porque eu acho que a luta das feministas é por querer ser superior, acho que num devem ser assim. É tratamento igual. Eu sou mulher, mas eu tenho direitos, que devem ser iguais (Entrevistada D).

Uma resposta que me instigou muito foi a posição contraditória da Entrevistada B, que, apesar de reconhecer anteriormente que o feminino não é tão fácil de ser delineado, sente que este é um direito da mulher, que deve ser preservado de alguma forma, como um direito à diferença. Parece-me que, para ela, o direito à diferença seria um posicionamento conflitante com a noção de igualdade entre os sexos, como se a igualdade acabasse por abolir a diferença e esta fosse uma perda para mulheres e homens, e, talvez, seja essa confusão entre isonomia e homogeneização que provoque a sua aversão aos movimentos feministas.

[...] eu acho que o maior desafio é a mulher lutar pela sua igualdade, pelo que ela quer, sem deixar de lado sua diferença. O que eu acho que é um cuidado que todas as mulheres têm que ter. Porque nós ficamos querendo muito lutar pela nossa igualdade, pelos nossos direitos, mas não podemos esquecer que somos mulheres e os homens são homens, e que nós somos seres diferentes. E é preciso muito cuidado para que não percamos isso. Não perder a nossa diferença e as nossas características, e qualidades e defeitos que são femininos e não masculinos. Pra gente não se tornar homens de calcinha (Entrevistada B).

Tentei também delinear os papéis de gênero que as entrevistadas teriam em mente para homens e mulheres, mas a maior parte delas acredita que seja possível que a mulher esteja em todos os espaços e realmente possa fazer tudo hoje em dia. Porém, fica claro que o cuidado doméstico, a maternidade e a sensibilidade sempre serão prerrogativas femininas, e que existe uma limitação clara entre o universo das mulheres e o dos homens.

Sendo feminista, fica muito difícil pra mim definir o que é coisa de mulher e o que é coisa de homem. O que antes era só coisa de homem já foi ocupado pelas mulheres, como o voto, que nós tivemos aí, tardiamente, que era uma coisa de homem e, hoje, é uma coisa que as mulheres também participam. A política, que muitas vezes era colocada como coisa de homem, e hoje a gente já ocupa, mesmo de maneira aquém do que gostaríamos. Eu acho que coisa de homem e coisa de mulher geralmente reproduz essa separação entre o público e o privado. As mulheres sempre foram relegadas ao privado, que é essa coisa do cuidado com os filhos, com o lar, com o marido, etc. E o homem foi colocado no público, que é o âmbito da política, dos direitos, da participação, da produção. Eu acho então que coisa de mulher é tudo, e coisa de homem é tudo também (Entrevistada A).

Coisas de mulher: ficar grávida, amamentar, depilar. Ter que saber como se portar nos lugares e ter que ter cuidado com suas ações e posturas e falas. O que eu acho que não tem esse tipo de pressão sobre o homem, que é ter de saber como e quando fazer. E ser mãe, que é uma coisa bem da mulher mesmo. Que ser mãe é um espaço que o homem nunca vai ocupar. Agora, ser homem, é...eu acho que homem sofre um bocado também, né? Porque o homem também tem os seus estigmas, né? Também sofre preconceito, principalmente por parte dos próprios homens. Então, ser homem é ser du-

rão, é ter voz grossa, acho que na nossa sociedade, no meio urbano, é ter um bom emprego, um bom carro, uma mulher, né? Uns filhos legais, e mesmo assim continuar sendo um garanhão e arrasar os corações por aí. Acho que é isso, eu num sei por que eu num sou homem, e é muito difícil falar, mas eu enxergo dessa forma (Entrevistada B).

Cuidar da casa é coisa de mulher... É mais por consequência do que por ser genuinamente coisa de mulher, apesar de que, desde os primórdios, é assim, mas, apesar disso, não existe isso não, coisa de mulher, coisa de homem. Cada um tem as suas coisas, independentes de ser mulher ou de ser homem, tem homem que cuida de casa, é menos recorrente, mas tem (Entrevistada C).

### *As pautas feministas*

Todas as mulheres entrevistadas são a favor da descriminalização do aborto e entendem que isso é um problema de saúde pública que vitimiza muitas mulheres (especialmente as de baixa renda) e com a descriminalização, essa questão seria tratada de forma mais humanizada e menos dramática.

Eu sou super a favor cara! Sou a favor da legalização, eu acho que acontece, é recorrente. A gente vê, aí, mãe abandonando bebês na lagoa, mãe matando filho, espancando, tratando mal; criança sendo levada pro conselho tutelar porque a mãe num para em casa, porque num quer... criança abandonada é o que a gente mais vê. E isso é um absurdo, porque tem gente que fala: é vida! Tem de deixar! Aí a criança cresce num lar que num é querida, que num tem suporte, vai pra rua, sem cuidado, sem amparo. Eu acho que isso aí num resolve nada não, olha a vida que você escolheu pra dar pra criança. Eu acho isso uma puta sacanagem (Entrevistada C).

Em partes, eu concordo com o aborto, em situação como gravidez de menores e quando a pessoa não tem realmente condições de criar essa criança. É uma questão moral e de saúde pública, mas não religiosa. Com a legalização, muita coisa que é feita na ilegalidade poderia se tornar legal, e haveria, eu vejo como uma possibilidade, a redução do aborto. Se o governo tivesse uma preocupação em relação a isso, as pessoas teriam mais informações e saberiam como agir nessas situações. Como não tem uma posição do Estado sobre isso, acabam muitas coisas acontecendo, por conta da ilegalidade (Entrevistada D).

As Entrevistadas A e B compartilharam de opiniões quase idênticas sobre a descriminalização do aborto, inclusive destacando quase os mesmos pontos, o que reforça a minha categorização de que ambas são feministas, ainda que a entrevistada B não aceite o uso do rótulo.

Eu sou completamente favorável à legalização do aborto. É importante dizer que nenhuma mulher é favorável ao aborto, porque, muitas vezes, essa decisão é difícil, é sofrida, ela envolve outros sofrimentos que a mulher está passando naquele momento, e pra mulher nenhuma é fácil tomar essa decisão, mas quando elas tomam, é porque elas não querem ter uma gravidez. Uma gravidez indesejada é algo muito terrível pra uma mulher. Então, eu sou a favor da legalização do aborto, o que significa que a gente

tenha um aborto seguro e, principalmente, oferecido pelo sistema público de saúde. Hoje, as mulheres que têm dinheiro abortam nos níveis bons de higiene e saúde, e as mulheres pobres utilizam os meios mais precários, difíceis pra própria saúde delas. Inclusive, eu acho que é isso assim, as mulheres pobres e negras são as que mais morrem por um aborto ilegal e a gente tem o dado de que, no SUS, a internação por curetagem do útero, o procedimento que se faz depois de um aborto, seja ele induzido ou não, tá superando outras formas de internação para a saúde da mulher, é isso, então, um problema de saúde pública. Nós do movimento feminista acreditamos que num é só um problema de saúde pública, porque achamos que também somos nós que temos de decidir sobre o nosso corpo. Não é Estado, não são os homens, não são os juízes, não são os papas, mas sim as mulheres. Porque a gente tem uma coisa bem polêmica, que é uma frase: 'se o papa fosse mulher o aborto não seria ilegal.' No sentido de que quando são pras mulheres, as coisas são sempre mais difíceis de se conseguir, tem muita mais dificuldade de ser aceita (Entrevistada A)

Eu sou a favor da legalização do aborto, acho que é uma questão de saúde pública. Acho que cada um tem a sua religião, cada um tem a sua moral, então é muito difícil você ditar através de moral, religião, o que a mulher pode ou não pode fazer com o seu próprio corpo. Mas eu acho que nenhuma mulher aborta porque ela acha legal, porque ela quer abortar, ninguém acha legal abortar. Só que a mulher sabe da sua realidade, sabe do seu corpo, sabe do que ela quer e do que ela num quer, então ela tem de ter autonomia sim pra fazer isso. Até porque eu acho que é uma coisa de classe social, pois uma pessoa que é de uma classe social mais alta tem acesso a clínicas de aborto. Ela faz o aborto com toda segurança de que num vai acontecer nada com ela, de que ela vai ficar bem, e realmente num acontece nada, ela fica bem. Mas uma pessoa que é de uma classe mais baixa, ela num tem como pagar uma clínica dessa pra abortar, então ela vai pros meios caseiros, que a gente sabe, chá, remédios, essas coisas que causam o aborto e ela tá correndo risco e o filho dela também tá correndo o risco do aborto não acontecer e ele nascer com sequelas, né? Então vem a religião e dita que o aborto é proibido e tal, mas o que entendo é, mais uma vez na história das humanidades, os pobres têm que pagar pelos ricos, então eu acho que a religião é um tanto quanto hipócrita nessa questão assim. Isso tem de ser uma escolha dela, porque elas sabe como as coisas acontecem. Mas eu sou a favor e acho que a mulher tem de ter autonomia sobre o corpo dela sim (Entrevistada B).

Quanto ao modo de encarar a maternidade, as entrevistadas entendem essa experiência como algo muito rico e com significado bastante profundo, mas que deve ser partilhado por ambos os responsáveis pela criança, independente do sexo. Fica claro que o problema não é a maternidade na vida das mulheres, mas a obrigatoriedade dela – que pode ser uma pesada imposição social – e o desamparo por parte do parceiro, acreditando que as tarefas envolvendo a criança devem ser legadas à mãe. Elas colocam-se na posição clara de querer a maior participação masculina na parentalidade, mesmo reconhecendo que não é muito comum que isso ocorra. É importante notar que ser mãe não é um requisito para a completude feminina para a maior parte das entrevistadas, mas todas elas, em certa medida, concordam que se trata de algo bem típico do universo feminino, e, de certa maneira, até mesmo um dom, ou um privilégio concedido à mulher.

Ser mãe, pra mim, é ser a casa de alguém. É ser o mundo, só que deixando o menino crescer e viver a própria vida. É ser a referência de caráter, a referência de vida assim, pra tudo. Mãe dá de mamar, né cara? Pare. Mas eu acho que a responsabilidade é igual, as funções são diferentes. No início, tem a gestação, isso aí é diferente, isso aí pai não tem como ajudar, mas eu acho que tem coisas que o pai pode tomar pra fazer sim, tanto quanto a mulher. E eu acho até muito bonitinho quando o homem se dispõe a ajudar, e tem facilidade maior com os filhos, e toma a responsabilidade pra si, eu acho legal. Por que é igual pra todo mundo. Só que tem pais que acham que porque é mulher, é mãe, ela que cuida. Mas num tem nada disso não. Pra mim é tudo igual (Entrevistada C).

Quando discutido temas relativos à autonomia, ou seja, à capacidade ou à liberdade de agir, de falar e de ser de cada sujeito, as mulheres entrevistadas colocam-se todas como mulheres de opinião, mas que entendem como importante consultar outras pessoas antes de agir, seja por prudência, seja por respeito, mas todas se veem, por vezes, como autoritárias e cheias de vontade. Principalmente nos relacionamentos, em que revelaram ter certa tendência para monopolizar as decisões. Os homens, no entanto, pela avaliação das entrevistadas, gozam de muito mais liberdade de agir e falar do que qualquer mulher. Elas entendem isso como uma séria frustração para a interação social, sendo a maior parte das entrevistadas bastante críticas à essa hegemonia do masculino na interação social.

Ao serem provocadas para discutir o tema da participação política, elas confessaram imaginar homens no poder, e entendem que esse é um domínio masculino. Entretanto, veem com bons olhos a ocupação feminina nesses espaços, não porque uma mulher é mais representativa, mas por entender que não há nenhum empecilho para a participação feminina na política. Todavia, somente as duas entrevistadas com maior conhecimento sobre o feminismo fazem questão de participar de eleições e engajar-se politicamente em alguma causa. Isso para mim é um forte indício de que o feminismo é um estágio de politização e, como tal, educativo para a vida cidadã.

No quesito liberdade sexual, as entrevistadas exibem uma postura mais libertária com relação ao sexo e reivindicam tanto a liberdade de gozar da sua sexualidade e de fruir da própria sensualidade, quanto a necessidade de se sentir satisfeita (em todos os sentidos) num relacionamento. Elas ressaltam que a liberdade masculina é bem maior, e reclamam do moralismo em torno da mulher e da vigília social que se exerce sobre ela ao se empregarem rótulos como “santas” e “putas”. A

mulher deve procurar se enquadrar num dos dois, e, sendo uma ou outra, acabam como alvos de algum tipo de discurso machista que espolia o direito à posse e expressão de sua sexualidade.

A violência contra a mulher, por sua vez, foi declarada por duas entrevistadas, e a entrevistada feminista mencionou a violência psicológica. As mulheres que costumam sofrer violência física, sofrem caladas, geralmente por vergonha, medo ou baixa autoestima, o que acaba agravando muito esses casos. Caracterizar a violência é outra coisa muito complexa, assim como tomar consciência quando se é vítima desse tipo de assédio violento. A violência contra a mulher assume muitas formas, desde ataques à autoestima, até assédio sexual, sempre pelo simples fato de ser mulher e a masculinidade autorizar essas invasões. Todas as entrevistadas conhecem a *Lei Maria da Penha*<sup>6</sup> e compreendem que ela é de suma importância para que a segurança e integridade das mulheres sejam respeitadas, e, apesar de todas as suas falhas e polêmicas, é uma medida essencial para corrigir um erro histórico, que Simone de Beauvoir qualifica como “o grande Outro da história da humanidade”, a maior e mais vitimada minoria do mundo: as mulheres.

## Conclusão

O que me parece claro é que o discurso feminista está totalmente diluído nas mais diversas áreas da vida social, de forma que, tanto mulheres mais engajadas na luta pelos direitos delas, quanto aquelas que não se identificam com o rótulo de feminista, utilizam-no e reconhecem sua lucidez e importância para suas vidas. Concluo propondo que existem escalas de uso das qualificações feministas, como de conhecimento e adesão às bandeiras desse movimento, mas que essa escala não é suficiente para determinar o posicionamento em relação às pautas femi-

---

<sup>6</sup> A Lei Maria da Penha é a matéria legal vigente que trata os casos de violência contra a mulher e determina providências a esse respeito, no sentido de garantir os princípios da dignidade humana e a proteção legal para as vítimas da violência doméstica, reconhecendo as especificidades das mulheres nesse tipo de violência que ocorrem desde graus sutis até os mais trágicos em todo território nacional. O processo de consolidação dessa lei dá-se desde o momento da criação da primeira delegacia da mulher, em 1985; o do surgimento dos Juizados Especiais Criminais, em 1995; e o da promulgação da Lei 11.340, em 2006, conhecida como Lei Maria da Penha. Para maiores detalhes, indico o texto *Da delegacia da mulher à Lei Maria da Penha: Absorção/tradução de demandas feministas pelo Estado*, de Cecília Macdowell Santos. Disponível em: <[http://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/gender%20workshopRCCS\\_89\\_Cecilia\\_Santos.pdf](http://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/gender%20workshopRCCS_89_Cecilia_Santos.pdf)>.

nistas. Com isso, quero dizer que o quanto de feminismo que as mulheres conhecem não necessariamente determina a sua aprovação às pautas do feminismo. Entretanto, o grau de conhecimento do feminismo determina, ao meu ver, o nível de participação política, de engajamento em causas de luta pelos direitos das mulheres, e, principalmente, o grau de consciência sobre as possibilidades de opressão que o machismo e o patriarcado colocam, de forma muitas vezes sutil e perversa, na vida de todas as mulheres.

Como se sabe, as conquistas políticas e sociais que existem para as mulheres, na atualidade, vêm de um longo passado de associação, organização e atuação política de mulheres que entendiam ser a realidade marcada por contextos patriarcais que atendem a uma ordem iminentemente capitalista e heterossexista. Essas conquistas só podem ser mantidas e ampliadas se forem abraçadas por todos e sustentadas nos campos de atuação dos atores políticos, levadas em bandeiras de movimentos sociais, organizações e coletivos de pessoas dispostas a derrubar as barreiras que ainda insistem em permanecer no nosso cotidiano (muitas vezes naturalizadas e mascaradas em disfarces sutis e perversos). Assim sendo, ter uma consciência feminista possibilita ter maior conhecimento das formas que as mulheres podem ser oprimidas, assim como das maneiras de agir e de se posicionar para alcançar seus direitos.

## Referências

- ALVARES, C. (1992). "Feminismo e representação discursiva sobre o feminino: a presença do outro na teoria e na prática". In: \_\_. *As mulheres e a mídia*. Lisboa, SOPCOM.
- BONETTI, A. L. (2009). "Etnografia, Gênero e Poder: Antropologia Feminista em Ação". Dossiê: Contribuições do pensamento feminista para as ciências sociais. *Revista Mediações*. Londrina, vol 14, dez.
- CARNEIRO, S. (2001). "Enegrecer o Feminismo: A situação da Mulher Negra na América Latina a partir de Uma Perspectiva de Gênero". *Lola Press*. Novembro, n. 16. Disponível em: <[http://www.bibliotecafeminista.org.br/index.php?option=com\\_remository&Itemid=53&func=startdown&id=208](http://www.bibliotecafeminista.org.br/index.php?option=com_remository&Itemid=53&func=startdown&id=208)>. Acesso em jun. 2011.
- FARIA, N. (2007). "Perspectivas Feministas de Diversidade Sexual". *Revista America Latina em Movimento: Sexualidades Dissidentes*. Maio. Disponível em: <[http://www.sof.org.br/publica/pdf\\_ff/65.pdf](http://www.sof.org.br/publica/pdf_ff/65.pdf)>. Acesso em jun. 2011.
- FLICK, U. (2002). "Entrevista episódica". In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis, Vozes.

HOROCHOVSKI, M. T. H. (2004). "Representações Sociais: Delineamentos de uma Categoria Analítica". *Em Tese*. Florianópolis, vol. 2, n. 1 (2), janeiro-junho, p. 92-106. Disponível em: <[http://www.emtese.ufsc.br/2\\_art7.pdf](http://www.emtese.ufsc.br/2_art7.pdf)>. Acesso em jun. 2011.

LOPES, M. M. (2002). "As grandes ausentes das inovações em Ciência e Tecnologia". *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 19, p. 315-318. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332002000200012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332002000200012&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em jun. 2011.

NAVARRO, M. H. (2009). "Entre o acadêmico e o popular: os rumos do feminismo atual". *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, janeiro/abril, vol 17.

OTTO, C. (2004). "O feminismo no Brasil: suas múltiplas faces". *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, agosto, v. 12, n. 2. Disponível em : <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2004000200015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000200015&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em jun. 2011.

SCOTT, J. (1996). *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Recife, SOS Corpo.

ZANETTI, J. P. (2008). "Jovens Feministas: um estudo sobre a participação juvenil no feminismo". *Revista Fazendo Gênero*. Florianópolis, n. 8.

*Recebido em março/2011*

*Aprovado em julho/2011*

## **Anexo**

### **Roteiro de Entrevistas de “Mulheres ilhadas: representações do feminismo na perspectiva de jovens mulheres universitárias”**

#### **I Bloco – Dados Gerais**

Idade:

Identidade racial:

Local de nascimento/moradia:

Religião:

Renda (familiar/ pessoal):

Onde passou a maior parte da vida (cidade ou interior):

#### **II Bloco – Representações sobre o feminismo:**

1 – O que é o feminismo, na sua opinião?

2 – O que é ser mulher? O que é ser feminina?

3 – Existe discriminação contra a mulher hoje? Já sofreu alguma discriminação? Como foi?

4 – Descreva uma feminista? Como ela é? Como se veste? Como se comporta? O que ela faz?

5 – Você se considera uma mulher feminista? Por quê?

6 – Quais são os desafios das mulheres hoje?

7 – O que é coisa de mulher e o que é coisa de homem?

#### **III Bloco – Pautas feministas**

##### **Aborto**

1 – Qual é a sua posição sobre a legalização do Aborto? É uma questão moral, de saúde pública, religiosa?

### **Maternidade**

2 – O que é ser mãe para você? As responsabilidades da mãe são maiores que as do pai?

3 - O que acha da seguinte afirmação: “Ser mãe é o sonho de toda mulher, pois a mulher só pode ser completa quando se realiza na maternidade”?

### **Autonomia**

4 – Você se considera uma mulher de opinião?

5 – Você costuma pedir permissão para agir?

6 – O que você acha da afirmação: “Os homens têm mais liberdades para falar e agir do que as mulheres”?

7 – Num relacionamento, quem dita as regras: você, ele, ou tudo é negociado com igualdade?

### **Participação política**

8 – Quando pensa em alguém num cargo da presidência, do senado, da prefeitura, como é essa pessoa? Me descreva essa pessoa fisicamente e como ela se comporta.

9 – O que você acha das mulheres entrando na política?

10 – Você vota em mulher? Acredita que uma mulher possa lhe representar melhor do que um homem? Por quê?

11 – Você participa ou já pensou em participar de alguma atividade política? Por quê?

### **Liberdade Sexual**

12 – Você acha que a mulher na sociedade brasileira goza da mesma liberdade sexual que os homens?

13 – O que você acha das mulheres que exibem de forma mais clara sua sensualidade? E as que não gostam de apostar nisso?

14 – Sentir-se satisfeita sexualmente e/ou afetivamente é importante para você quando esta num relacionamento?

### **Violência contra a mulher**

15 – Você já vivenciou violência contra a mulher?

16 – Você conhece a Lei Maria da Penha? O que você acha dela?

17 – Casos como a da menina Eloá, assassinada pelo ex namorado em SP, acontecem por qual motivo, na sua opinião?

## Novas centrais sindicais: desafios e limites na contemporaneidade

Thamires Cristina da Silva\*

**Resumo:** Este artigo propõe a discussão sobre a redefinição do papel das centrais sindicais na sociedade brasileira com base na compreensão do sistema sindical contemporâneo, o qual incorpora características de continuidade e de inovação observadas nas novas centrais sindicais que emergiram na última década. O campo de observação privilegia variações recentes da trajetória sindicalista, após o impacto da crise dos sindicatos na década de 1990, a qual despontou profundas mudanças nas relações entre o capital e o trabalho. Neste trabalho, as novas centrais sindicais representam uma ruptura com a força social assimilada por centrais sindicais tradicionais em outro referencial temporal, e projetam para o futuro da sociedade capitalista delineações institucionais que efetivam o diálogo das regulações complexas do trabalho. De forma analítica, este trabalho pretende apontar diferentes visões de sindicalismo difundido pelos representantes das novas centrais sindicais e identificar novas formatações do corporativismo sindical no Governo Lula, a fim de questionar suas práticas e interesses, e confrontá-las com a atuação de centrais sindicais tradicionais, isso por meio do material de pesquisa de campo. Esta plataforma de discussão traz uma perspectiva atualizada sobre as novas construções do sindicalismo.

**Palavras-chave:** novo sindicalismo, centrais sindicais, Governo Lula, corporativismo, capitalismo sindical.

### Panorama do sindicalismo contemporâneo

O cenário que pretendemos construir com esta pesquisa conforma um paralelo entre as novas centrais sindicais, fundadas no início do século XXI, e as centrais sindicais tradicionais surgidas após o fenômeno sindical que deu origem à denominação Novo Sindicalismo<sup>1</sup>. Dessa forma, buscamos alcançar múltiplas leituras sobre a possibilidade de inovação no campo do sindicalismo a partir do surgimento das novas centrais sindicais. Uma delas refere-se à possibilidade de transformação da estrutura sindical tradicional, ou apenas a reprodução continuada do que já está determinado na agenda das práticas sindicais cotidianas.

---

\* Graduada em Ciências Sociais – FESPSP.

<sup>1</sup> O termo “Novo Sindicalismo” expressou o momento de ascensão do movimento sindical no cenário político nacional iniciado com as mobilizações dos sindicalistas metalúrgicos no ABC e Diadema, região mais industrializada da capital paulista. A erupção de greves iniciadas em 1978 anunciou a retomada dos trabalhadores na cena pública no momento de redemocratização do país. Assim, o Novo Sindicalismo ressignificou a participação dos trabalhadores na cena nacional e ofereceu novos instrumentos de luta para inovar a ação sindical desse período, potencializada com a criação da CUT em 1983 (RODRIGUES, 1999).

A comparação entre o continuísmo e a inovação reflete o posicionamento das novas representações do sindicalismo ante os desafios colocados no nosso tempo, permitindo uma relação aproximada entre contextos que convocam o passado para a realização dos projetos sindicais atuais. Para tanto, a metodologia desta pesquisa privilegiou a transmissão de falas e sintonias com o presente que as novas centrais sindicais estabelecem no cenário social. Assim, podemos suspender por alguns instantes o distanciamento temporal de fundação das centrais sindicais tradicionais como CUT (Central Única dos Trabalhadores) e Força Sindical (FS) das novas centrais sindicais UGT (União Geral dos Trabalhadores), Conlutas (Coordenação Geral de Lutas) e Intersindical. Foram realizadas três entrevistas com representantes das novas centrais cuja seleção partiu da relevância de suas atuações nas respectivas entidades. A CUT e a FS correspondem à categoria de centrais sindicais tradicionais – neste trabalho serão referenciadas com base em fontes secundárias – enquanto a UGT, Conlutas e Intersindical serão parte da expedição de campo realizada, com esforço de somar falas que configuram o sindicalismo na atualidade. Essas duas esferas (centrais sindicais tradicionais e novas centrais sindicais) correspondem ao referencial de análise deste trabalho, para identificar o atual percurso sindical praticado no Brasil e acompanhar mudanças e/ou repetições nas práticas sindicais promovidas pelos representantes entrevistados. As lacunas compostas pelo tempo evidenciadas no amplo terreno das proposições sindicais discursivas funcionam como método de despertar o passado para recriação imediata da ideia de futuro exposto nas falas dos sindicalistas. As entrevistas contribuem como recurso indispensável ao esforço teórico desta pesquisa e possibilitam uma interação entre os contextos particulares das experiências sindicais, vivenciadas pelos entrevistados.

O ideal de um mundo mais democrático, justo e inclusivo foi um dos capítulos protagonizados pelo movimento sindical brasileiro. As mobilizações promovidas no período de redemocratização destacaram o Novo Sindicalismo como promessa de um movimento popular inédito, engajado em lutas populares e mediador da participação ativa dos trabalhadores por melhores condições sociais. As transformações sucessivas no mundo do trabalho e a velocidade das mudanças econômicas sofridas em escala internacional – fatores que implicaram uma desestabili-

zação da organização dos trabalhadores e um esforço para recriar o modelo corporativo adotado pelas centrais sindicais – modificaram os paradigmas do sindicalismo. Os dispositivos de representação sindical junto ao território de seu reconhecimento (dos trabalhadores e outras instituições formais) repousam no desafio de superar os moldes da estrutura e alavancar o encontro de interpretações distintas sobre a realidade social que se impõe na agenda dos sindicalistas.

O fenômeno da globalização e o advento de novas tecnologias engendraram um novo formato para o trabalho. O capitalismo flexível impulsionado pela reestruturação produtiva e a flexibilização das relações trabalhistas pulsaram uma carga de subjetividade no caráter dos indivíduos, criando um novo perfil de trabalhador estudado por Richard Sennett. Segundo suas análises, a perda de vínculos sociais duradouros, o esvaziamento da experiência como estímulo de narrativas acerca da vida, a integridade e a confiabilidade no próximo são fatores que participaram da noção de comunidade, mas foram minimizados na sociedade contemporânea (SENNETT, 2004). Esse processo exigiu uma readaptação das estratégias corporativas, cercando o indivíduo com novos dispositivos de regulação necessários para o desenvolvimento do neoliberalismo. A predominância desse perfil empresarial exigiu releituras atualizadas dos sindicatos sobre o comportamento dos trabalhadores nessa fase do capitalismo global, fator que, dentre outros, contribuiu para as mudanças de natureza reivindicatória do movimento sindical.

Na mesma corrente, Cornelius Castoriadis (1992) identificou o fenômeno da informatização como fator de esvaziamento de significados que contribuiu para a refração do tempo no espaço de interação e para o excessivo grau de individualismo. A expectativa otimista da substituição da produção automática por um espaço de criação fundamentado nas inovações tecnológicas foi reduzida, ao passo que a participação do “trabalhador flexibilizado” em sua base sindical levou à falência o prestígio dos instrumentos de representação que poderiam ser utilizados em seu benefício. Mais adiante, o cientista político Krishan Kumar (KUMAR; JUNGSMANN, 1997) estudou a concepção recorrente de pós-modernidade<sup>2</sup> na atualidade, evi-

---

<sup>2</sup> O conceito de pós-modernidade para Kumar refere-se ao fluxo de mudanças sociais aleatórias, sem correspondência com uma trajetória continuada no tempo. O individualismo excedeu às práticas coletivas, determinando um caráter mutável nas conexões humanas com o mundo de interação institucional e de participação

denciando a dissolução das teorias fixadas nas relações produtivas industriais por uma administração científica. As condições produtivas e a intensificação do consumo configuraram o painel institucional do trabalho, cuja influência recai em todos os raios de ação do indivíduo. As relações comerciais tornaram-se multilaterais e o trabalho internacionalizado, os empreendimentos ao consumo e de produção tecnológica determinaram outra forma de gerenciamento corporativo, que também influenciou políticas de instituições burocráticas do Estado. O alcance desse fenômeno resultou na mudança de contratações trabalhistas em função da rápida evolução da tecnologia e das novas categorias de emprego criadas, fator que contribuiu essencialmente para o abalo da estrutura sindical nos anos de 1990.

### **Perspectiva histórica e a instituição sindicato**

Os traços da política institucional brasileira, reconfigurada em uma nova conjuntura, trouxeram diversas tendências para pensar os regimes contemporâneos de regulação sindical. A linearidade histórica do sindicalismo propõe interpretações que revelam uma marca do tempo nas práticas atuais das novas centrais, assim como as tradicionais centrais sindicais. Ambas as categorias, por natureza jurídica, sugerem a unicidade representativa, condensando no interior de seu organismo em níveis diferenciados uma pluralidade de sindicatos com interesses distintos, que ora pretendem expandir sua atuação dissociada ao Estado, ora buscam espaços sólidos para negociar seus interesses diretamente com empresários e com o governo. A escolha das direções políticas sindicais corresponde ao empreendimento das articulações corporativas implantadas no período do Estado Novo (1937-1945), responsável por modernizar as instituições de bases tradicionais no Brasil. Esse processo conduziu a um momento de intensa atividade legislativa sobre o campo das relações de capital e trabalho, denominado como o período de “controle sindical” de 1934 até 1945, durante o primeiro governo de Getúlio Vargas (RODRIGUES, 1968, p. 11).

---

política. Assim temos a definição “O pós-modernismo é em essência a eclética mistura de qualquer tradição com a do passado imediato: é tanto uma continuação do modernismo quanto sua transcendência” (KUMAR; JUNGSMANN, 1997, p. 123).

A forte influência governamental instaurou a legislação do trabalho baseada nos interesses do empresariado industrial, a fim de mobilizar o avanço econômico e introduzir o Brasil no circuito das relações econômicas modernas. A concessão das leis trabalhistas no formato da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) foi uma estratégia de união do Estado com o empresariado, no intuito de enfraquecer a organização sindical e permitir a implantação do capitalismo em pleno funcionamento com as condições de acumulação do mundo moderno. Os desdobramentos do processo de modernização brasileira reificaram uma memória na trajetória do sindicalismo, construindo uma identidade espelhada nas estruturas do Estado interposta nas ações das centrais sindicais.

A predominância da estrutura sindical corporativa admitiu adaptações às demandas sociais, mas não comprometeu a estrutura tradicional. O corporativismo<sup>3</sup>, desse modo, explica uma das correntes políticas brasileira, com a tarefa de construir a malha das relações liberais modernas por meio da incorporação de valores burgueses na sociedade. Temos, então, uma relação ambígua de garantia de existência do sindicato, que, por um lado, necessita da regulação corporativa como mantenedora da estrutura e, por outro, necessita de atualizações permanentes quanto às mudanças no mercado de trabalho (NUNES, 2003).

Em contrapartida, a interpretação de Adalberto Cardoso (2003) lançou movimento ao consenso teórico de corporativismo brasileiro. O Estado tornou-se o centro de direito trabalhista e produziu um conflito de regulações institucionais, suspendendo o tipo corporativista e assumindo o modelo de relações de trabalho legislado. O corporativismo implantado pelo executivo “definia os sindicatos como parte do aparelho estatal e o direito sindical como parte do direito público, mas as relações de trabalho, isto é, o uso cotidiano do trabalho, era regulado, sobretudo, por instrumentos de direito privado, relativos a obrigações contratuais”<sup>4</sup> (CARDOSO,

---

<sup>3</sup> O corporativismo funciona como importante estratégia para vincular o trabalho ao Estado. Para Edson Nunes “[a]tualmente o corporativismo no Brasil é um mecanismo que serve ao propósito de absorver de forma antecipada o conflito político através [sic] da incorporação e da organização do trabalho” (NUNES, 2003, p. 36).

<sup>4</sup> Ao contrário de Edson Nunes – que interpreta a ordem corporativa como um aspecto político institucional adaptado ao tempo, junto com outras características tradicionais da política que mantém espaço para modificações dentro da lógica de modernizar com instrumentos de conservação – para Cardoso, no conceito de corporativismo difundido por teóricos do assunto não predominam as relações vigentes do trabalho. Ele corresponde enquanto importante ator para a Revolução de 1930 na primeira fase da Era Vargas, e muda de figura com os acontecimentos sociais decorridos no tempo (CARDOSO, 2003).

2003, p. 121). O quadro normativo dos sindicatos determinou uma existência corporativa ao direito do trabalho, de forma que seria impossível avivar alguma manifestação sindical fora da estrutura do Estado. Assim, a garantia de bem-estar social ficou restrita às categorias de trabalho determinadas pelo governo mediante seu papel fundamental no desenvolvimento da economia nacional. O modelo rígido das normas da CLT perdeu uma importante fração da função de proteger o trabalhador, em decorrência da flexibilização contratual produzida por novas categorias de emprego surgidas no final do século XX. A nova configuração das relações de trabalho no Brasil promovida pela inovação tecnológica colocou a Justiça do Trabalho como o principal centro de mediação dos mecanismos de representação coletiva, como os sindicatos e as centrais sindicais. A debilidade desse processo de controle sindical foi potencializada pela crescente judicialização, utilizada como recurso principal para advogados dispostos a aplicar infinitas interpretações aos processos trabalhistas individuais, e não à natureza coletiva do direito do trabalho baseado nas tensões produzidas entre as classes sociais.

Após a Constituição de 1988, o sindicalismo brasileiro passou pela fase de “concertação social”, responsável por criar estratégias de manutenção da sobrevivência sindical ante os impulsos do capital produtivo. O corporativismo passou por uma alteração adequada às novas alternativas do mercado global, ao passo que a estrutura sindical também sofreu adaptações em um terreno de incertezas instaurado. O Estado preservou a unicidade e desfez o controle tutelar sobre o sindicato, obrigando um rearranjo dos valores convencionais intrínsecos ao sindicalismo, flexibilizando também o trato com a regulação sindical. Esse processo implicou o enfraquecimento da CUT, que de oposição passou a colaborar com as regras do jogo econômico dominante (ALVES, 2000).

O processo que culminou com a crise do trabalho alterou a zona de conforto das estratégias sindicais e deslocou seu eixo reivindicatório para proposições de difícil acesso aos trabalhadores, enfraquecendo seu discurso enquanto instrumento de comando da classe. A intensificação das trocas complexas originadas da globalização fez do termo “a nova questão social”, recorrido por José Ricardo Ramalho e Marco Aurélio Santana (2003), um destaque para a criação de outras categorias de entendimento com base na apropriação dos sentidos e nas práticas produzidas

com a organização flexível dos mercados mundiais, que originou outras inúmeras condições de trabalho. As centrais sindicais alçam questões que ultrapassam as relações sindicais, para definir novos posicionamentos com outros setores da sociedade que mesclam uma constelação de interesses<sup>5</sup>.

### **A transitoriedade das experiências das centrais sindicais tradicionais e das novas centrais sindicais**

Nesta parte do artigo avaliaremos o efeito do tempo na estrutura sindical, que contém em si contradições visualizadas no paralelo entre as centrais sindicais tradicionais e as novas centrais sindicais. Em vista disso, o ensaio sobre o sindicalismo e o equilíbrio de fatores de discordância com sua existência, portanto, da produção de valores no mundo de agora, gera uma inclinação para o tipo de politização dos atos sindicais. A central sindical é um órgão de representação unívoca, que agrupa uma pluralidade de sindicatos a fim de fortalecer sua atuação principalmente no campo trabalhista. Seu envolvimento com o neoliberalismo causou uma crescente vulnerabilidade dos trabalhadores pela ausência de uma entidade que poderia idealizar maior participação na distribuição de renda do país e convocar a prática constante de defesa de direitos trabalhistas no cotidiano.

Atualmente o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) possui em seu quadro de reconhecimento 18 centrais sindicais<sup>6</sup>. No quadro a seguir, podemos visualizar o coeficiente representativo das centrais sindicais com base em seus sindicatos de trabalhadores filiados:

---

<sup>5</sup> Este fator pode indicar um papel relevante às novas centrais sindicais por participarem do cenário já modificado pelas relações de trabalho, de forma que se contemple uma posição de vantagem em relação à mobilidade social atual. O conteúdo das modificações produtivas rebateu nas entidades sindicais e em outras instituições brasileiras, dependentes do Estado e de políticas de expansão econômica neoliberal.

<sup>6</sup> Por meio dos dados de aferição da representatividade das centrais sindicais em 2010 constatou-se: 38,23% para CUT; 13,71% para FS; 7,55% para CTB; 7,19% para UGT; 6,69% para NCST e 5,04% para a CGTB. (Ministério do Trabalho e Emprego: [http://www.mte.gov.br/central\\_sindical/default.asp](http://www.mte.gov.br/central_sindical/default.asp)).

CENTRAL SINDICAL	ENTIDADES SINDICAIS FILIADAS (em número)
CUT (Central Única dos Trabalhadores)	1.698
FS (Força Sindical)	982
NCST (Nova Central Sindical de Trabalhadores)	680
UGT (União Geral dos Trabalhadores)	559
CTB (Central de Trabalhadores e Trabalhadoras do Brasil)	271
CGTB (Central Geral dos Trabalhadores do Brasil)	244
CSP (Central Sindical de Profissionais)	88
CGT (Confederação Geral dos Trabalhadores)	39
Associação Coordenação Nacional de Lutas	39
Associação Nacional dos Sindicatos Social Democrata	35
UST (União Sindical dos Trabalhadores)	6
CAT (Central Autônoma de Trabalhadores)	6
CNT (Central Nacional dos Trabalhadores)	2
União Sindical Independente	2
USB (União Sindical Brasileira)	1
Polo Sindical da Região de Livramento	1
União Nacional Sindical - Unidade do Estado de Minas Gerais	1
Intersindical da Orla Portuária do Espírito Santo	1

Fonte de pesquisa: <[http://sis.dieese.org.br/consulta\\_simples.php?central](http://sis.dieese.org.br/consulta_simples.php?central)>.

As novas centrais compartilham da mesma realidade que se impõe para as centrais tradicionais e avolumam o pluralismo concorrencial existente entre elas. Mas a principal questão a ser levantada é a capacidade representativa que cada central possui para agregar à sua unidade as diversas entidades sindicais. Na ordem de classificação numérica, a CUT liderou a representatividade sindical, seguida da FS com 982 entidades filiadas. Já as novas centrais sindicais apresentaram uma discrepância representativa em relação ao cadastramento sindical do MTE. A UGT, por exemplo, ocupou a posição de 4º lugar, enquanto a Conlutas apresentou 39 entidades sindicais filiadas. Devemos a esses números um momento importante para as centrais sindicais: o de seu reconhecimento oficial na ordem jurídica brasi-

leira<sup>7</sup>. Com base no modelo de lei proposto pelo MTE, verificamos a existência de centrais sindicais com irrisória capacidade representativa da classe trabalhadora. No entanto, um fator legitimado pelo estatuto consolidou a participação de 10% na divisão da contribuição sindical para as centrais, dentro do montante que é absorvido entre confederações, federações, sindicato da categoria, e também para a “Conta Especial Emprego e Salário”<sup>8</sup>. Levando em conta os aspectos de reconhecimento das centrais sindicais, as condições legitimadas pelo poder executivo reiteraram o aparecimento de novas centrais agora beneficiadas com a nova lei. Nesse sentido, mesmo que as novas centrais se assemelhem, no que tange às práticas, às centrais sindicais tradicionais, o principal fator de incentivo empregado na atualidade vai além da capacidade representativa da entidade: os interesses estão circunscritos na divisão das arrecadações de impostos sindicais.

A metamorfose no mundo do trabalho e na realidade política do país orientou os agentes sindicais a criar estratégias flexíveis que poderiam alcançar os novos ditames do capital e os interesses gerais das centrais sindicais. As centrais CUT e FS consolidaram tipos específicos de estratégias políticas no plano nacional. Enquanto a CUT embasava seus projetos juntamente com o PT (Partido dos Trabalhadores) – a fim de pressionar o poder central e mobilizar os trabalhadores, principalmente nos setores industriais e de serviços públicos para conquistar espaço nas discussões político-institucionais – logo à frente a FS ocupava um espaço de conformação com as regras do tabuleiro neoliberal e fortalecia sua participação como interlocutor do governo, equilibrando seu peso crítico sobre as instituições oficiais da ordem, usufruindo de situações que a colocasse em vantagem na cena política (CARDOSO, 2003).

A FS nasceu em 1991, período das transformações do caráter produtivo industrial e da crise sindical. A bandeira da central colaborou para efetivar as tendências liberais em destaque no momento, revelando outro aspecto importante

---

<sup>7</sup> Segundo o parágrafo único da lei de reconhecimento das centrais sindicais: “Considera-se central sindical, para os efeitos do disposto nesta Lei, a entidade associativa de direito privado composta por organizações sindicais de trabalhadores”. (Decreto-Lei n. 11.648, de 31 de março de 2008).

<sup>8</sup> A relevância do reconhecimento legal das centrais sindicais implica o amadurecimento das relações sindicais estabelecidas no Brasil. Entretanto, a formalização da arrecadação sindical demonstra um lado contraprodcente das centrais, pela parcela de contribuição repassada aos cofres de sua estrutura.

para o movimento sindical brasileiro. Os interesses da FS possibilitaram um alcance das bases do governo e de lideranças capitalistas, tornando-a instrumento de colaboração com o capital e com a Presidência da República. Contudo, podemos comparar analiticamente a nova central sindical UGT que promove a bandeira do *sindicalismo cidadão, ético e inovador* com os preceitos difundidos pela FS. Foi fundada em 2007 no Congresso Nacional de Trabalhadores, adensando outras centrais sindicais como a Confederação Geral dos Trabalhadores (CGT), a Social Democracia Sindical (SDS) e a Central Autônoma de Trabalhadores (CAT)<sup>9</sup>. Essa fusão permitiu que antigos membros das organizações, suplantados ao novo corpo sindical, produzissem concepções asseguradas nas raízes do tradicional sindicalismo.

Outro aspecto que aproxima a FS do perfil da UGT é a trajetória de Ricardo Patah, presidente da UGT e do Sindicato dos Comerciários. Patah, em 1991, ocupou o cargo de tesoureiro da FS, central que incorporou interesses capitalistas negociáveis com o Estado e germinou sua história com base no quadro de mudanças sindicais nos anos de 1990, caracterizado pela crise dos sindicatos. É sindicalista pela via da colaboração e não do enfrentamento, fator que influencia a concepção das práticas sindicais na UGT. Esta atualmente representa 730 sindicatos legitimados e mil entidades filiadas cuja base de maior representação abarca o setor de comércio e serviços<sup>10</sup>. Ambas as entidades sindicais compartilham de abordagens semelhantes, razão que questiona a possibilidade da UGT, enquanto nova central sindical, de criar inovações estratégicas em suas práticas cotidianas para modificar a ordem do que já é reproduzido automaticamente.

Já a política da CUT empreendeu uma ofensiva ao sistema de flexibilização das contratações e reavivou a discussão sobre a defesa de políticas sociais que estavam sendo arbitradas pelo governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC) (CAR-

---

<sup>9</sup> As propostas da CGT no contexto de reestruturação produtiva priorizaram a manutenção dos postos de trabalho e diminuição do desemprego. A central ressaltou a necessidade de levar os interesses dos sindicatos para questões mais amplas e não apenas ao atendimento de demandas corporativistas da entidade. Para enviesar o desenvolvimento tecnológico como ferramenta de contribuição para sua participação social, a CGT defendeu uma educação baseada nos novos sistemas de produção a fim de atender aos princípios de prática sindical, levando em conta o aparelho público do Estado e questões como a reforma tributária e o melhor desempenho nos gastos públicos (SANTANA, 2000).

<sup>10</sup> A União Geral dos Trabalhadores possui base majoritária de representação no setor de comércio e serviços. Por essa razão, suas práticas são interligadas com as estratégias sindicais promovidas pelo sindicato dos comerciários de São Paulo. Esses dados foram obtidos na página virtual da central sindical ([www.ugt.org.br](http://www.ugt.org.br)).

DOSO, 2003). Contudo, ao ganhar espaço político no governo petista de Lula, afastou grupos de militância esquerdista por promover políticas sindicais em desacordo com seus princípios de formação. Dessa forma, houve uma ruptura no interior da CUT, dando origem a duas correntes sindicais políticas: a Conlutas e a Intersindical.

A criação da Conlutas ocorreu no Congresso Nacional dos Trabalhadores em 2006<sup>11</sup>. O intuito da central é agregar sindicatos, movimentos sociais e representantes populares de origens heterogêneas com o propósito comum de organizar forças para beneficiar os trabalhadores brasileiros, princípio cofundador da CUT nos anos de 1980, central tradicional que encabeçou a trajetória do diretor sindical José Maria<sup>12</sup>, personagem que contribuiu para fundação do PT e, em 1983, da CUT. Militou nesta última como membro da executiva nacional de 1991 até 2004, quando se desligou da central por discordar das diretrizes, que provocaram um distanciamento da classe trabalhadora após a posse presidencial de Lula. Pela perspectiva de utilizar o sindicalismo como ferramenta para modificar a realidade, o dirigente sindical propôs alternativas que um dia figuraram a central tradicional CUT.

A segunda corrente que rompeu com a CUT, a Intersindical, foi fundada em 2006 na cidade de Campinas. Dividida por grupos de princípios ideológicos diferenciados, a central abarcou frações de militantes que discordaram do formato de sindicato proposto pela Conlutas. No evento de formação reuniu trabalhadores, dirigentes sindicais e movimentos sociais para discutir novos caminhos para o sindicalismo que vão ao encontro do socialismo<sup>13</sup>. Um dos princípios apontados pelo militante da Intersindical e dirigente da Nova Central Sindical (NCS)<sup>14</sup>, Walber

---

<sup>11</sup> A Conlutas está em processo de cadastramento de sindicatos para obter reconhecimento legal como central sindical por meio do Ministério do Trabalho.

<sup>12</sup> Desde a década de 1970, no ABC paulista, José Maria participou ativamente do processo de redemocratização no Brasil com greves em massa, também foi dirigente do sindicato dos metalúrgicos de Belo Horizonte e diretor da federação democrática dos metalúrgicos de Minas Gerais. Atualmente é dirigente da Conlutas e do sindicato dos metalúrgicos, e ainda se candidatou ao cargo de presidente nas eleições 2010 pelo PSTU (Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados).

<sup>13</sup> A frente de representação da Intersindical critica o posicionamento de centrais sindicais tradicionais por agirem em conciliação com capitalismo e com o Estado sem favorecer o trabalhador. Dessa forma, sua existência não oficializada no Ministério do Trabalho demonstra a intenção de produzir um sindicalismo não institucionalizado, distante de cúpulas políticas e mais preocupado com o reconhecimento das categorias de trabalhadores. Mas em vista do futuro, se necessário, poderá concordar com o reconhecimento legal para fortalecer a representação dos interesses da base.

<sup>14</sup> A NCST é uma central brasileira por formação, criada em 2005. Sua composição representa sete confederações, 136 federações, aproximadamente três mil sindicatos e cerca de 12 milhões de trabalhadores filiados em todo o Brasil.

Monteiro<sup>15</sup>, é a necessidade de um desvio ao formato produzido por centrais tradicionais e, com base nos desdobramentos da discussão do mundo do trabalho, criar opções de melhorias para a sociedade. O sindicalismo se refaz, por meio de características dominantes que colocam como condição uma relação com o passado, em um ciclo previsto de mudanças em que prevalece a lógica estrutural. Na contemporaneidade suas ações possuem reflexos de curta duração. É com esse ponto de vista que Walber Monteiro destacou as diferenças da Intersindical com as centrais sindicais tradicionais:

[...] pra gente não é importante o reconhecimento do Estado, mas sim o reconhecimento das categorias. Então, a nossa opção, em vez de fazer um esforço de legitimar, legalizar nacionalmente, é fazer um trabalho que é exatamente a discussão do tempo do pró-CUT, de que qualquer instrumento da classe trabalhadora tinha que ter o referendo do trabalhador. A grande questão é que não vemos a necessidade de mais uma central sindical pra fazer o mesmo que as outras sete fazem. Nós temos hoje no Brasil mais de 400 células de trabalho nos sindicatos que a gente representa. A Intersindical, por não ser uma central oficial, pode dialogar com os sindicatos filiados [a outras centrais] que não concordamos com a linha [de atuação]. Nós temos sindicatos hoje, que respondem à Intersindical, que estão na CUT, estão na nova central, estão na UGT. Eu consigo fazer o debate com a categoria, como a gente sempre mencionou há 40 anos no pró-CUT, pra realmente representar, porque senão fica mais do mesmo, o grande problema é que se nós cairmos, a gente recua no mesmo sentido que faz a CUT, por exemplo. O problema é de quem a gente representa (entrevista concedida em julho de 2010).

Numa outra visão, Ricardo Patah avaliou alguns aspectos que diferenciam a UGT das centrais sindicais tradicionais, pontuando seus princípios inovadores:

[...] nós somos a única central do Brasil que estamos lutando muito pela questão da resolução da situação dos comerciários. A UGT tem alguns sentimentos que diferenciam de outras centrais, então é uma central sindical que tem tentado fazer com que a voz desses milhões de trabalhadores e trabalhadoras seja sentida em todos os níveis, em especial, no executivo de nosso país. A UGT tem um diferencial interessante porque nós somos plurais, e tanto a CUT quanto a FS tem, por exemplo, uma linha política basicamente de um partido só, e nós achamos que não devemos seguir um partido, nós achamos que os partidos devem estar trabalhando para a sociedade, não pra UGT. A

---

<sup>15</sup> Mais conhecido como Magrão, o sindicalista entrevistado relatou o início de sua trajetória sindical no movimento secundarista no final dos anos de 1980 com manifestações de massa incluindo a “fora Collor”. Quando foi servidor do Estado, reivindicou um sindicato atuante para o setor público a fim de conquistar direitos trabalhistas, prática da qual as associações assistencialistas não cumpriam. Membro da coordenação nacional da Intersindical e voz dissonante na Nova Central Sindical de Trabalhadores no qual seu sindicato é filiado, o sindicalista e também candidato a deputado estadual nas eleições de 2010 pelo PCB (Partido Comunista Brasileiro) percorre dois paralelos entre entidades sindicais com perfis diferenciados. Ao recriar sentidos para o sindicato com propostas de mobilização esquerdista mediante a Intersindical, e ao colocar em pauta sua opinião sobre as ações da Nova Central, esse personagem consegue dialogar com correntes políticas convergentes e faz com que essas estruturas de sindicalismo confluem nos espaços do discurso.

UGT tem como temas principais as questões da cidadania, por isso que ela é inovadora (entrevista concedida em março de 2010).

Mas, para José Maria, a central sindical não oficializada Conlutas, corresponde aos princípios da CUT dos anos de 1980. Esse resgate pode constituir uma alternativa para o sindicalismo atual:

[...] a Conlutas de fato resgata os princípios de construção da CUT, a ideia de que é necessário transformar a sociedade, e organiza e orienta as formas do cotidiano em defesa do salário, da moradia e do emprego, com base nessa lógica. Ao mesmo tempo, muda a tradição, muda aquilo que são as formas de relações que já estão estabelecidas dentro dos sindicatos e movimentos populares, como uma forma de relação muito ruim, uma relação muito utilitária. O que nós queremos com a Conlutas é ter um polo consciente para construir esse processo de resistência, de luta. A direção da Conlutas é constituída por uma coordenação nacional de entidades que se reúnem a cada dois meses. Então a cada reunião da coordenação nacional, todos os sindicatos e movimentos populares que fazem parte da Conlutas mandam seus representantes pra reunião. A direção não tem mandato fixo; a cada reunião, se o sindicato quiser mandar uma pessoa diferente ele manda (entrevista concedida em abril de 2010).

Nas novas centrais transparecem a permanência de elementos tradicionais do sindicalismo praticado, cuja tendência fixa um ponto comum entre as novas centrais sindicais: de que todas elas são oriundas de centrais sindicais tradicionais.

### **Retratos da crise e os “estilhaços discursivos” do novo sindicalismo**

A onda de iniciativas tecnológicas projetadas para o século XXI inaugurou escalas elevadas de desafios para o sindicalismo. Grandes centrais como a CUT e a FS foram submetidas a um redimensionamento das práticas tradicionais. Esse fenômeno lançou luz ao período caracterizado pela crise dos sindicatos, que consistiu em queda das taxas de sindicalização e de greves, crescimento do desemprego, criação de postos informais de trabalho e desenvolvimento do setor de serviços, baixa qualificação na mão de obra para atender exigências do setor tecnológico e crescente individualização nas relações de trabalho. Para além das mudanças produtivas, houve uma profunda alteração dos sentidos de ação sindical em um período adensado por incertezas, conformadas ao projeto neoliberal. Essa realidade impôs novos desafios sindicais para o século XXI, de acordo com Ricardo Patah, presidente da UGT:

[...] no campo do trabalho, a tecnologia veio para ceifar postos de trabalho e não tivemos tempo para pensar no que estava acontecendo. Pra ter uma ideia, nós tínhamos no Brasil, há uma década, um milhão de bancários, hoje nós temos 400 mil. Na indústria a mesma coisa, e agora se está buscando essas alternativas de tecnologia na área do comércio, que vai ser um desastre. Então nós precisamos qualificar nossos trabalhadores para terem a percepção e sensibilidade de como trabalhar esse novo mundo que estamos vivenciando, esse mundo da tecnologia. Nós queremos, inclusive, valorizar a dimensão de quem nós representamos no comércio e serviços no Brasil (entrevista concedida em março de 2010).

Os temas clássicos abordados pelos sindicatos e suas respectivas centrais sindicais como garantia de emprego e renda mínima, direitos trabalhistas, greves, aumento de salários, negociações coletivas, entre outros, chocaram-se ante o novo tipo de trabalhador predominantemente individualista e autônomo quanto às inúmeras qualificações criadas pelas invenções tecnológicas. O “aldeão urbano”, termo de Michael Dertouzos (1998), expressou um tipo de trabalhador atuante no mercado de informações; a extensão econômica legítima a tecnologia em função das alterações repercutidas de forma decisiva nas novas práticas que exigem um conhecimento técnico-científico para o desenvolvimento dos negócios. A sociedade da informação invadiu a contemporaneidade, deixando um déficit de produção em escala global.

A consolidação do Novo Sindicalismo refletiu um processo de mudanças no terreno político brasileiro com o surgimento de novos líderes sindicais para defender interesses populares e confrontar com o regime político estabelecido. Com a criação da CUT em 1983, conheceu-se uma nova face dessa realidade despertada pela agitação sindical e pelo desejo democrático. Baseando-se nas análises do professor Iram Jácome Rodrigues (1999), diferente de um passado que previa condições sindicais institucionalizadas, as grandes mobilizações nas fábricas metalúrgicas no ABC, em Diadema e em São Paulo, e o surgimento de representantes sindicais, contribuíram para a construção do perfil desse novo sindicalismo, efetivando um rompimento temporário com o Estado. Da crítica sobre a estrutura sindical nos anos de 1980, o debate que questionou os rumos da práxis sindical efetuada principalmente pela CUT nos anos seguintes foi em relação à própria capacidade de *adaptação ativa* nesse mesmo modelo corporativo (RODRIGUES, 1999).

Os signos da política neoliberal debilitaram o propósito de luta de classe do Novo Sindicalismo nos anos de 1980. Na visão de Antonio Cruz (2000), a dimensão

do período impactou a sociedade por meio da ativação dos sentidos de mobilização coletiva, o discurso das lideranças políticas sindicais estava em consonância com as experiências vivenciadas pelos trabalhadores, fazendo da ação social um código universal. Os componentes da estrutura sindical foram suspensos enquanto o avanço das relações econômicas passou a limitar o poder de decisão no espaço das negociações coletivas e suas diversas tensões de interesse. Daí em diante, os novos padrões de acumulação operaram na dinâmica mundial, afetando o ritmo da população brasileira, prejudicada com os direcionamentos políticos e econômicos do Regime Militar. No intuito de levantar forças políticas apoiadas em movimentos populares, a CUT e o PT conectaram os principais problemas do momento em um discurso homogêneo, que estimulou debates de caráter classista, formando uma grande massa de oposição ao poder central. Nesse espaço, o fenômeno da crise do discurso do novo sindicalismo demonstrou que a desfavorável leitura sindical diante do ritmo imposto pelo choque da transição tecnológica produtiva fragmentou o território de sua autonomia em função da ineficiência discursiva e da própria confusão teórica em definir as situações de conflitos das categorias de trabalho.

Um ponto forte que contribuiu para popularizar os princípios da CUT-PT foi o de mudar o estado de coisas da sociedade. As propostas participavam de uma dimensão ampliada dos problemas sociais que colidiram de frente com as bases da pirâmide social. Mas, após a crise dos sindicatos, houve um abandono do discurso realista e pragmático, distante das condições de trabalho que estavam surgindo, tornando o sindicalismo um instrumento obsoleto.

A mutação do perfil reivindicatório do sindicato causou profundo desconforto no trato das relações coletivas de trabalho e na maioria das abordagens teóricas sobre o tema, expondo a quebra de valores que separavam os interesses materiais da classe trabalhadora. As consequências do capitalismo pós-industrial legitimaram todas as nuances de seu efeito na prática sindical tradicional. Assim, resta ao sindicato um espaço cada vez mais restrito; a redução das circunstâncias que favoreciam sua expansão passaram a competir com o crescimento do setor de serviços, com individualização profissional, com as quedas de taxa de sindicalização e

ausência de poder em agregar coletivos de trabalhadores em greves<sup>16</sup> (RODRIGUES, 2002).

Na tentativa de resgatar alguns dos princípios fundadores da CUT, José Maria, diretor da Conlutas, promoveu um discurso de resistência ao capitalismo flexível:

[...] todos os setores explorados e oprimidos cabem aqui dentro, e nós queremos em primeiro lugar fortalecer a luta concreta de cada um deles, pois cada um tem suas demandas concretas, seus interesses específicos, mas ao mesmo tempo [queremos] somar essa luta toda numa luta de classe comum contra o capitalismo. Essa opção me obriga aqui na construção da plataforma política, no plano de ação dessa organização [para] que eu dê conta de responder às necessidades e aos interesses de cada segmento. Nosso desafio fundamental é construir uma alternativa de classe no Brasil que possa reorganizar a sociedade em função dos interesses da maioria. Luta concreta cotidiana, que não podemos deixar de travá-la (entrevista concedida em abril de 2010).

A crise do sindicalismo foi superada pela conformação ao sistema econômico dominante projetado para as novas configurações liberais, sobrepondo princípios mercantilizados no campo dos direitos sociais e dissolvendo a autonomia dos grupos e movimento sociais, despolitizando a ação coletiva pela ausência de representatividade. Nesse contexto, de acordo com a análise de Walber Monteiro, diretor da Intersindical e da NCST, o desafio que obriga repensar a ação sindical na atualidade é:

[...] o reconhecimento da classe trabalhadora, que em nossa opinião está desmobilizada. Nós passamos por um momento histórico de desorganização da classe. É pra gente um grande problema quando a classe não se politiza, porque fica aparte de todo debate que se faz; ao não se politizar, nós temos uma influência muito menor de mobilização, fora as grandes situações; não se coloca as pessoas em movimento. O Governo Lula desmobilizou a classe; o Governo FHC foi um governo muito terrível, a conjuntura internacional era terrível, mas a classe trabalhadora estava de um lado só, a gente sabia quem era o inimigo. Hoje, o inimigo está camuflado, o maior inimigo, aliás, está no governo e com 80% de aprovação, é a pessoa que tem leis que mais desorganizou a classe trabalhadora. A gente não faz revolução pela classe, a gente tem que fazer é com ela. Porque ter mandato pra falar a gente até tem, [tem] legitimidade, mas a gente não vai mudar as coisas (entrevista concedida em julho de 2010).

---

<sup>16</sup> Leôncio M. Rodrigues, autor do livro *O fim do sindicalismo*, avaliou um espaço de atuação pouco favorável aos sindicatos, no sentido de converter a lógica de sua natureza reivindicatória para um perfil ligado à dinâmica do mercado. As condições que um dia possibilitaram a participação sindical ativa na sociedade já não correspondem à rotina do trabalhador do século XXI, essa mudança de origem da ação sindical é um dos principais fatores de deslocamento do sindicato com interesses estritamente relacionados em benefício do trabalhador.

O conjunto de forças que atuam no corpo social já construiu um arquétipo para o sindicalismo, fazendo do tempo de sua existência uma bússola sem horizontes pré-determinados. As novas centrais sindicais reinterpretem os mecanismos de sobrevivência de sua natureza representativa e faz do sistema um módulo de resistência aos impulsos de crise, assim como ocorre na economia capitalista, que prevê a crise como parte do processo de desenvolvimento. Nesse caso, propõe-se refletir a crise enquanto marcador da nova realidade social.

### **Governo Lula e a aquiescência sindical**

Com a chegada de Lula ao Poder Executivo em 2003, a expectativa de uma participação social mais ampla e representativa trouxe à conjuntura nacional outro parâmetro de política institucional. A idealização de projetos garantidores de cidadania e defesa dos trabalhadores focou em um presidente emergido das bases populares que liderou a oposição ao governo de Fernando Henrique Cardoso por meio de um discurso com princípios do Novo Sindicalismo. Numa agenda política complexa, o papel das centrais sindicais no Governo Lula tornou-se proeminente e fundamental para avivar a participação dos pequenos núcleos sindicais, com intuito de atualizar a agenda do desenvolvimento econômico produtivo do país.

O desempenho positivo de setores da tecnologia e prestação de serviços alterou a dinâmica do mercado, descaracterizando o perfil de empregabilidade dos brasileiros, para atingir uma nova dinâmica do ponto de vista qualitativo. A predominância de uma escala de emprego foi substituída gradualmente pelo surgimento de outros profissionais adequados às demandas da nova realidade, fato que subtraiu a utilidade dos tipos de contratos previstos na legislação trabalhista brasileira. Os temas abordados como desregulamentação do trabalho, redução do número de conflitos com empregador, criação de novos postos de emprego relacionados aos setores em expansão, entre outros, estiveram presentes na agenda de discussões da base governamental lulista, fator que ofereceu um viés sindicalista de forte envolvimento macropolítico. O Fórum Nacional do Trabalho (FNT), criado em 2003, ilustrou um balanço sobre as primeiras ações do Governo Lula, que, den-

tre outros aspectos, imprimiu na sociedade a decadência da ideologia esquerdista e um processo de torpor do movimento sindical (ALMEIDA, 2007).

A gestão de Lula, que também mencionou a reforma trabalhista e sindical como plano de governo, demonstrou no FNT intenções de caráter conciliatório com os representantes da esfera econômica e política que ali participaram, sucedendo uma propagação de órgãos e comissões relacionados aos interesses das empresas, centrais sindicais e Estado. Como pauta do dia, a possibilidade da reforma sindical destacou a utilidade instrumental do reconhecimento das centrais sindicais enquanto amortecedor das relações entre capital e trabalho.

Essa nova formatação da estrutura do Estado transferiu grande parcela dos representantes sindicais para postos de confiança no governo federal. A inserção dos membros da instituição cutista, ligada ao PT, na burocracia política formou uma nova elite sindical, indicando uma revalorização da percepção sobre o trabalho e dos sindicatos nesse momento. As centrais sindicais no FNT responderam pela coordenação majoritária da CUT, mas tal participação não possibilitou avanços para construção de alternativas no movimento sindical. Os representantes insistiram em um modelo verticalizado, sem romper com a tríade modular entre capital, trabalho e Estado. Os caminhos para uma regulamentação mais justa em benefício dos trabalhadores tiveram efeito nocivo no peso das mudanças estruturais do trabalho (ALMEIDA, 2007).

Dentro do intenso fluxo de forças políticas, Lula assumiu o papel de árbitro das questões nacionais, sobretudo nas relações de trabalho nas quais se incluíram as novas centrais sindicais. Das expectativas de um espaço mais aberto aos interesses dos trabalhadores, Lula cooperou para uma tendência sindical cada vez mais incorporada na máquina de Estado. O reflexo da cúpula sindical na macroestrutura possibilitou o fortalecimento do sindicalismo por meio de interferências governamentais e não da participação popular. De oposição, o Governo Lula passou a usar as peças do jogo capitalista para suas estratégias políticas e sindicais, paralisando os instrumentos de mobilização social que fez de sua matéria de reivindicação uma ramificação da estrutura.

Como forma para repensar as novas centrais no campo da política institucional, a elaboração dos projetos futuros da UGT tem o intuito de ampliar sua par-

ticipação representativa na estrutura do Estado. Como interlocutora do governo, ela representa o caráter conciliador com os projetos do governo junto às necessidades da burguesia:

[...] no que tange a essas grandes situações e questões, nenhuma central sozinha tem qualquer tipo de proposta que possa ser efetivada. Aí é uma necessidade das centrais estarem unidas nesse sentido, e no que tange a crise a unidade das centrais também ajudou. A UGT tem como perspectiva uma participação firme na política, por intermédio dos seus representados eleitos, porque na casa das leis nós vamos conseguir no mínimo fazer com que não haja definições contrárias à classe trabalhadora. A meu ver, hoje, o Lula está consagrado de forma internacional, no campo sindical, não há dúvida, pela sua origem; nunca tivemos um presidente que ouvisse tanto a atividade sindical e social. Colocando dentro do seu conselho vários dirigentes sindicais (Ricardo Patah em entrevista concedida em março de 2010).

O decréscimo da participação coletiva e o esvaziamento das práticas sindicais no cotidiano demonstram a distância da sociedade brasileira com os assuntos de interesse público. Os mecanismos de consumo em massa desmobilizaram a sociedade para interesses de bem coletivo, esse sintoma refletiu uma dependência profunda com as propostas de caráter assistencialista que não preveem a existência de uma organização social autônoma. A despolitização da população distanciou os interesses públicos das metas promovidas por órgãos de representação da sociedade civil. Os sindicatos estão programados principalmente para atuar com o empresariado e o governo, agregando benefícios para a cúpula de poder. Insatisfeito, o trabalhador não reconhece o sindicato como entidade de defesa de seus interesses e não se engaja nas mobilizações sindicais, por desacreditar na capacidade de negociação sindical reivindicatória. Foi nessa perspectiva que a Conlutas verificou a necessidade de participação popular ativa para defesa de interesses das classes em desacordo com os ganhos econômicos da burguesia. Na fala de José Maria:

[...] não pode ser que os projetos que se apresentam sejam da Dilma ou do Serra; a esquerda brasileira, a esquerda socialista, tem que apresentar uma candidatura capaz de expressar esse projeto, que seja no processo eleitoral uma expressão das lutas e que use o processo eleitoral para promover as lutas. A Conlutas não apresenta candidaturas, ela é uma organização sindical popular, ela é autônoma em relação aos partidos, não devemos indicar diretamente alguma candidatura justamente para preservar o respeito à liberdade política. Mas os partidos nos quais militamos devem apresentar; o PSTU vai apresentar uma candidatura à Presidência da República (entrevista concedida em abril de 2010).

Mas a posição de Walber Monteiro quanto à participação da Intersindical em negócios do Estado está vinculada ao sentido de defesa dos trabalhadores, potencializada pela estrutura partidária:

[...] hoje oficialmente na Intersindical estamos em unidade classista, e alguns são do PCB. Nem todo mundo da unidade classista é do PCB, mas todo mundo concorda com a linha sindical de unidade, então a gente milita junto, tal alternativa sindical é a socialista. Por exemplo, eu sou candidato a deputado, ao contrário do que faz o deputado, nossa campanha está disponível para o movimento. Partido comunista hoje tem que estar à disposição dos movimentos (entrevista concedida em julho de 2010).

As relações entre capital e produção foram intensificadas pelo processo de conversão de interesses de uma minoria para um largo conjunto de trabalhadores, que passou a compartilhar princípios sustentados na prática do consumo incentivada por programas do Governo Lula. A participação ativa dos trabalhadores na ampliação do mercado contribuiu como instrumento de desmobilização sindical. De acordo com André Singer (2009), o Governo de Lula lançou um processo de suspensão do programa de esquerda, adotando estratégias das quais atendiam ao pacto capitalista. Contudo, os diversos interesses das classes e elites políticas se acomodaram dentro da estrutura do Estado. Lula reconfigurou a participação política de oposição e atraiu para o plano discursivo de campanha, no segundo mandato, a parte mais conservadora da sociedade brasileira, deixando uma parcela de centro (representada pela classe média) distante de sua atenção. Tal fenômeno implicou um processo de realinhamento<sup>17</sup> que confundiu a natureza da esquerda e da direita, afinal essas definições não compartilhavam mais uma divisão político-ideológica. Com as oposições arbitradas pelo Estado e com um sindicalismo cada vez mais suscetível aos efeitos da financeirização, a arqueologia institucional do Governo Lula conseguiu abarcar blocos políticos antagônicos, unindo mudanças políticas na ordem do aparelho estatal e diminuindo a propensão ao conflito social. É nesse contexto que o sindicalismo se tornou instrumento manipulado pelas estratégias neoliberais adaptadas ao fenômeno do lulismo, que realizou uma junção

---

<sup>17</sup> Para Singer (2009), o fenômeno de realinhamento eleitoral ocorreu em 2006, no segundo mandato de Lula, fator que evidenciou mudanças na sociedade brasileira, principalmente no aspecto econômico domiciliar. A hipótese do autor refere-se às classes pobres concentradas no Nordeste do Brasil (região mais propensa ao lulismo), que representam a condição do subproletariado. Esse substrato da sociedade se manteve fiel ao Lula mesmo com melhorias na renda e acréscimos ao poder de compra, elementos que se enquadram em outra categoria da pirâmide social.

de elementos da esquerda e da direita, trazendo um novo perfil ideológico para as tensões políticas produzidas na arena social.

Por outro ângulo, enquanto a economia global passava por uma crise impetuosa em 2008, demonstrando um fortalecimento do Brasil em relação à intensa reação negativa de outros países, a política social de Lula investiu em programas populares de transferência de renda, controlando os índices de desenvolvimento populacional e promovendo uma ampliação aos direitos de cidadania. Na política institucional firmaram-se alianças partidárias que salientaram contradições ideológicas no aparelho estatal. Por fim, o movimento sindical foi beneficiado pelo amplo espaço de participação na máquina do Poder Executivo, para efetivar um diálogo permanente entre os poderes regulares na arena política. Nesse sentido, as reformas sindicais e trabalhistas do Governo Lula surtiram frágeis efeitos em sua proposta inicial. O pragmatismo lulista resgatou o fio condutor do processo de crescimento econômico do governo anterior, diminuindo as expectativas de mudanças basilares na sociedade brasileira (LADOSKI, 2009).

A despeito de um presidente que criticou as políticas neoliberais, o programa promovido por Lula contemporiza a realidade nacional advinda do processo de ampliação do mercado financeiro nos anos de 1990. O *capitalismo sindicalista conciliador*, unidade conceitual emprestada de Wallace dos Santos Moraes (2009), oferece-nos uma compreensão sobre a relação que une interesses dos sindicalistas com o conjunto de ministérios e instituições de representação do Poder Executivo. Esse fator recai na permanência das estruturas tradicionais corporativas influenciadas pelo capitalismo, portanto, na manutenção de práticas que acionam a relação de interesses sindicais mais amplos com o capital. Desse modo, o sindicalismo passou a operar seu próprio interesse no plano das relações políticas institucionais, combinando estratégias capitalistas de negociação aberta pautadas pelo empresariado e por programas políticos do Estado. Isso imprimiu ao sindicato um papel de desmobilizar instâncias sindicais de enfrentamento e de difundir uma prática mecânica de representação dos trabalhadores.

A transitoriedade do sindicato-movimento para sindicalismo-conciliador contribuiu para a formação do sindicato-empresa<sup>18</sup>. Esse fenômeno ofertou uma racionalidade capitalista no cotidiano dos sindicatos e criou meios de profissionalizar cargos de sindicalistas. Assim, o representante sindical incorporou a estrutura empresarial em suas tarefas e conquistou *status* de nível gerencial, distante dos conflitos e contestações trabalhistas. Com isso, os problemas da classe tornaram-se um objeto de manuseio operacional; o filiado se converteu em cliente subserviente aos estímulos da esfera do consumo e da mercantilização dos próprios direitos (BERNARDO; PEREIRA, 2008).

A exploração dos meios de obtenção de lucro contribuiu para o sistema do sindicato rentável, por meio de negociações baseadas em contribuições dos trabalhadores. O capitalismo sindical tem como propósito manipular a oferta de ações do mercado corporativo, retirando do salário do trabalhador uma fração para ser investida em ativos de sua empregadora. Diante da novidade que se lançou como alternativa para avivar a participação sindical nas questões do governo e da economia, muitos representantes sindicais fundaram um novo grupo no mercado de ações, compartilhando as estratégias financeiras por meio de arrecadação dos fundos de pensão na prática sindical cotidiana. Centrais sindicais como a CUT, a FS e também a CGT passaram a gerenciar a massa de investimentos cuja parcela retirada do salário é convertida em políticas compensatórias para o futuro do trabalhador. Essa ferramenta sindical se tornou um importante recurso atualizado com os fluxos do capital corporativo (MARTINS, 2007).

### Considerações Finais

A coleção de ideias e falas expostas ao longo deste artigo nos possibilitou uma mediação entre a ação do tempo no sindicalismo brasileiro e suas principais

---

<sup>18</sup> O sindicato-empresa corresponde à inversão do órgão de representação dos trabalhadores em instrumento de colaboração com os interesses corporativos. Esse tipo de sindicalismo é reconhecido nas práticas atuais dos sindicatos envolvidos em negociações que se restringem ao campo de defesa dos trabalhadores. *A acumulação do capital sindical* tornou-se a principal atividade exercida pelos dirigentes sindicais, essa prática da obtenção de lucro por meio da satisfação das necessidades da burguesia empresarial viabilizou um sindicalismo cooperador com o regime de mercado e inativo ante sua capacidade de acolher as demandas dos trabalhadores (BERNARDO; PEREIRA, 2008).

diretrizes adensadas no interior do Estado e no avanço das práticas neoliberais. O peso da trajetória corporativista na formação do sindicato-instituição e os parâmetros de continuísmo e inovação como fator de comparação entre as centrais sindicais tradicionais e as novas centrais sindicais nos ofereceu uma breve compreensão sobre os meios de representação do sistema disponíveis aos trabalhadores atualmente.

A UGT manteve o caráter estrutural com alterações de curto prazo na sua agenda conforme as demandas pautadas na ordem do dia. O contraste da nova central sindical UGT com a FS ou com a CUT – protagonista da ruptura com a cidadania regulada do Estado –, conciliadora dos interesses trabalhistas com o mercado capitalista, alcançou práticas que mantiveram o molde sindical em outra dimensão temporal, incorporando novos elementos de representação sem colocar em risco a estrutura tradicional. A Conlutas, ao romper com a CUT, transformou-se em outra central sindical com intuito de resgatar os princípios cutistas de fundação, a fim de reavivar a participação ativa das classes e dos movimentos sociais. Já a Intersindical propôs uma ruptura com o modelo de sindicato vigente, com o propósito de contrariar a herança estrutural que cerceou a participação dos trabalhadores. Contudo não recusou o fato de no futuro ser necessário o reconhecimento institucional.

A Conlutas e a Intersindical apresentaram um propósito mais ativo e aproximado com os trabalhadores e movimentos populares a fim de retomar o espírito politizado nas ações sindicais. Sem inaugurar uma nova fase para a política sindical, as novas centrais ainda dão passos tímidos em relação ao sindicalismo praticado atualmente, fixando sua participação em questões onde o poder de decisão compete ao peso do governo e das exigências do empresariado. Uma possível inversão do quadro sindical brasileiro, passando de mero expectador para coadjuvante na defesa dos interesses do trabalhador, está longe de ser visualizada como um fenômeno sentido em todas as esferas sociais.

A relação com o continuísmo ainda domina as práticas sindicais do presente promovidas pelas novas centrais. Sendo assim, a trajetória sindical se constitui num acúmulo de ruínas, como uma fragmentação em função das mudanças do tempo. Os novos rumos para o sindicalismo pedem que a instituição sindicato re-

pense suas ações representativas e faça novos contornos condizentes com o mundo de agora. De qualquer forma, os fatores que englobam esta jornada de estudos estão distantes de situar uma conclusão definitiva sobre o papel das novas centrais sindicais na sociedade contemporânea. Esta etapa de estudos impede resultados acabados nessa infinita teia de discussão.

## Referências

ALMEIDA, G. R. (2007). "O Governo Lula, o Fórum Nacional do Trabalho e a Reforma Sindical". *Revista Katál*, Florianópolis, vol. 10, n. 1, p. 54-64.

ALVES, G. (2000). "Do 'novo sindicalismo' a 'concertação social': Ascensão (e crise) do sindicalismo no Brasil (1978-1998)". *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, vol. 15, p. 111-124. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rsocp/n15/a08n15.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n15/a08n15.pdf)>. Acesso em fev. 2010.

BERNARDO, J.; PEREIRA, L. (2008). *Capitalismo sindical*. São Paulo, Xamã.

CARDOSO, A. M. (2003). *A década neoliberal e a crise dos sindicatos no Brasil*. São Paulo, Boitempo.

CASTORIADIS, C. (1992). *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto*. 3.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

CRUZ, A. (2000). *A janela estilhaçada: a crise do discurso do novo sindicalismo*. Rio de Janeiro, Vozes.

DETOUZOS, M. L. (1998). *O que será? Como o novo mundo da informação transformará nossas vidas*. São Paulo, Companhia das Letras.

KUMAR, K.; JUNGSMANN, R. (1997). *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro, Zahar.

LADOSKI, M. H. G. (2009). *A CUT no Governo Lula: Da defesa da "liberdade e autonomia" à reforma sindical inconclusa*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MARTINS, C. E. (2007). "O Brasil e a dimensão econômico-social do Governo Lula: resultados e perspectivas". *Revista Katál*, Florianópolis, vol. 10, n. 1, p. 35-43.

MORAES, W. S. (2009). *"Capitalismo sindicalista de conciliação" e "capitalismo de las calles": os casos de Brasil e Venezuela no pós-neoliberalismo na América Latina*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

NUNES, E. (2003). *A gramática política do Brasil: clientelismo e insulamento burocrático*. 3. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

RODRIGUES, I. J. (org.). (1999). *O novo sindicalismo: vinte anos depois*. Petrópolis, Vozes.

RODRIGUES, J. A. R. (1968). *Sindicato e desenvolvimento no Brasil*. 2. ed. São Paulo, Símbolo.

RODRIGUES, L. M. (2002). *Destino do sindicalismo*. 2. ed. São Paulo, EDUSP.

SANTANA, M. A. (2000). "As centrais sindicais brasileiras e a reestruturação produtiva: análises e propostas". *Sociologias*, Porto Alegre, ano 2, n. 4. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-45222000000200008&lang=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222000000200008&lang=pt)>. Acesso em: jun. 2009.

SANTANA, M. A.; RAMALHO, J. R. (orgs.). (2003). *Além da fábrica: trabalhadores, sindicatos e a nova questão social*. São Paulo, Boitempo.

SENNETT, R. (2008). *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 13. ed. Rio de Janeiro, Record.

SINGER, A. (2009). "Raízes sociais e ideológicas do lulismo". *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 85, p. 83-102. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0101-33002009000300004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0101-33002009000300004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: ago. 2010.

*Recebido em janeiro/2011*

*Aprovado em junho/2011*

## Revisitando os altares domésticos: os usos dos espaços domésticos como parte da experiência religiosa

Carlos Eduardo Machado\*

**Resumo:** O presente artigo busca compreender a dinâmica que envolve a noção de espaço e a ideia de sagrado com base no posicionamento das imagens religiosas em residências de famílias católicas. Baseando-se na observação das residências, de fotografias e entrevistas, o trabalho propõe a compreensão dos altares religiosos dentro de um contexto religioso plural, que se expressa no consumo de bens sagrados, bem como na disposição espacial das imagens no contexto doméstico, sugerindo distintas experiências religiosas no contexto familiar.

**Palavras-chave:** altares, imagens, casa.

### Introdução

“Sua família possui imagens de santos em casa?”. Esta foi uma das questões que compunham o questionário que aplicamos na primeira etapa de nossa pesquisa<sup>1</sup>. Iniciada no começo de 2011, nossa proposta é a de compreender as reconfigurações do campo religioso brasileiro com base nos casos que apresentam uma pluralidade religiosa intrafamiliar.

No decorrer da pesquisa, foi possível identificar diversas residências<sup>2</sup> que possuíam membros de diferentes religiões, sendo mais notável a presença de católicos e evangélicos na mesma residência. Começamos com as imagens de santos que os católicos possuem para compreendermos como são desenvolvidas as relações cotidianas entre os membros que compõem a residência, tendo em vista que a iconografia se apresenta como parte constituinte da identidade católica e a iconoclastia como elemento identitário do protestantismo e de suas ramificações.

---

\* Graduando em Ciências Sociais – UNESP.

<sup>1</sup> O questionário foi composto pelas seguintes perguntas: Possui religião? Qual religião? Frequenta a igreja? Quantas pessoas moram na casa? Quais as idades das pessoas que moram na casa? Todas as pessoas da casa são da mesma religião? Tem algum santo de devoção? Sua família possui imagens de santo em casa?

<sup>2</sup> Neste trabalho, optamos por expor os dados das residências católicas que possuíam imagens de santos, mesmo perpassando pelas residências que apresentavam certa pluralidade religiosa. A seleção dos dados passou por um critério aleatório, percorrendo o maior número de residências possíveis e entrevistando moradores disponíveis no momento. No caso das fotografias apresentadas, foram residências onde, após as entrevistas, pudemos retornar e fotografar, desse modo, os dados apresentados foram selecionados valendo-se das eventualidades que o campo apresentou.

Para este artigo nos concentramos em um dos aspectos que compõem nosso trabalho: as imagens de santos presentes nas residências católicas. Embora nosso foco principal seja a pluralidade religiosa intrafamiliar, também atentamos para as famílias que se declaram totalmente evangélicas e as totalmente católicas, podendo, assim, conhecer o contexto no qual se inserem as famílias com pluralidade religiosa.

Este artigo faz parte de um projeto maior ainda em desenvolvimento que se propõe a refletir sobre “qual catolicismo é este de hoje?”, “quais são suas formas?”, “como os religiosos experimentam e constroem suas visões de mundo com base nele diante de outros universos religiosos?”. Indagações estas, como as de Pierre Sanchis (1995) e Carlos Steil (2001), indicam que a dinâmica pela qual passa o campo das religiões no Brasil é resultado da própria modernidade, derivando pluralismos, trânsitos e múltiplos sentidos, sendo necessários dados empíricos para que possamos diagnosticar suas constantes transformações.

Para isso, oferecemos alguns tópicos desenvolvidos em nossa pesquisa de campo, tomando uma fração do costume católico em possuir imagens de santos para devoção, analisando por fotografias o posicionamento das imagens de santos (compreendendo imagens de santo como quadros, crucifixos, imagens de gesso, plástico, madeira, entre outros objetos considerados pelos devotos como sagrados) presentes em algumas casas.

Interessa-nos nesta pesquisa o espaço privado da casa, por adquirir no imaginário da sociedade brasileira um *locus* privilegiado,

marcada pela familiaridade e hospitalidade perpétuas que tipificam aquilo que chamamos de “amor”, “carinho” e “consideração”. Do mesmo modo, “estar em casa” ou sentir-se em casa fala de situações onde as relações são harmoniosas e as disputas devem ser evitadas. Não posso transformar a casa na rua e nem a rua na casa impunemente. Há regras para isso (DAMATTA, 1985, p. 46).

Entendendo a relevância dos estudos sobre a relação santo-devoto e também as relações que são estabelecidas pelas imagens de santos, buscamos seguir a observação da antropóloga Renata Menezes (2005, p. 27), que sugere para esse empreendimento indagarmos sobre o sentido que determinadas práticas devocio-

nais, geralmente classificadas de “tradicionais”, isto é, tidas como representativas de um catolicismo “popular tradicional”, assumem nos dias de hoje.

Nesse sentido, a questão atual que se levanta sobre a religião é: do que somos contemporâneos e quais são “as tonalidades da devoção em nossa época?” (GEERTZ, 2001, p.152). Desse modo, lançamos mão de autores clássicos e contemporâneos que possibilitam ampliar o debate e produzir um conhecimento sobre as ações dos agentes sociais e de suas apropriações dos espaços domésticos e nos usos das imagens religiosas em suas práticas diárias.

### **Contextualizando: o *locus* da pesquisa**

Nossa pesquisa desenvolve-se na cidade de Borá, localizada no centro-oeste do estado de São Paulo, cerca de 522 km da capital. Borá foi reconhecida como o município brasileiro com a menor população do país pelo IBGE em 2010, contendo 805 habitantes. Até o ano de 1964 pertencia ao distrito da cidade de Paraguaçu Paulista, elevando-se no mesmo ano a município.

Suas ruas estreitas enlaçam-se e comportam às margens casas de alvenaria e madeira, direcionando qualquer visitante ao centro da cidade onde está a única igreja católica da cidade, a igreja de Santo Antônio de Borá. Situada na praça central, a igreja é cercada por residências, um pequeno comércio com uma mercearia, uma farmácia, um açougue, órgãos municipais como o Paço Municipal, uma delegacia, um centro comunitário e um cartório. Aos arredores, em ruas acima da praça central, é possível encontrar outro mercado, o “Mercado do Povo”, um pequeno restaurante, uma lotérica, três bares, um cemitério, um velório, uma agência dos correios e um posto de gasolina.

No que tange à religiosidade dos boraenses, encontramos quatro igrejas evangélicas: duas Assembleias de Deus, uma Igreja do Evangelho Quadrangular e uma Igreja Congregação Cristã. Segundo uma informante, existe também uma casa onde se celebram cultos evangélicos. As igrejas evangélicas mantêm certa distância espacial entre si, distribuem-se a partir da Igreja de Santo Antônio, estando dispostas em direções opostas.

Borá tem sua história marcada pela colonização de famílias portuguesas e italianas que, por volta de 1918, habitaram a região, edificando a Capela de Santo Antônio de Borá (hoje igreja) e solidificando aos poucos a vila até se tornar município. Com isso, a tradição católica de origem ibérica, principalmente, mantém traços característicos muito profundos nos descendentes que ali permanecem e em outros que se achegam e fixam residência.

Outro fator relevante para tomarmos a cidade de Borá como campo de pesquisa decorre de inúmeras transformações que o pequeno município vem passando nos últimos dez anos. No início de 2000, uma usina de cana-de-açúcar instalou-se na região, reconfigurando toda a estrutura econômica da cidade, que até então tinha a maior parte de seus habitantes, cerca de 70%, como trabalhadores empregados pela prefeitura da cidade.

A usina também promove um fluxo contínuo de migrantes que se deslocam de outros estados – principalmente das regiões norte e nordeste – para trabalhar na temporada de colheita da cana. Esses trabalhadores não fixam residência, porém, a movimentação diária em Borá dá-se principalmente por eles, que transitam pela cidade. É possível compreender como esse fator alterou a vida dos boraenses pelo relato de uma senhora, moradora antiga da cidade, descendente de portugueses que colonizaram a região, que nos disse “não dá mais pra saber quem anda pelas ruas, antes a gente conhecia todo mundo”.

A escolha de Borá deu-se pela possibilidade de construir um campo de pesquisa relativamente reduzido, dentro de um espaço bem definido em termos de referenciais geográficos. No entanto, Borá não é “uma ilha”, não está “parada no tempo”, visto que está inserida no contexto mais amplo do sudoeste paulista, assim, julgamos que é um caso empírico com muito potencial.

Diante disso, partimos da firme constatação de que não se trata de buscar em Borá o “exótico”, ou romancear numa ideia bucólica a fim de despertar interesses ou a atenção flutuante sobre o trabalho. Pelo contrário, como aponta Morales (2002, p. 10) sobre a prática etnográfica, trata-se de apontar para um modo de vida e de percepção singulares e tão legitimamente humanos quanto qualquer outro.

## A escolha teórica e metodológica para a análise

Optamos seguir para a análise autores da antropologia e sociologia que nos permitem pensar, por um ponto microscópico, as configurações atuais do catolicismo no Brasil. Também nos valem da contribuição de historiadores para compreender as continuidades e descontinuidades desse costume e, porque não, as formas originais que as novas práticas culturais reelaboradas podem estar gerando (MENEZES, 2004, p. 25-26).

Assim, buscamos em Clifford Geertz (1989) a ideia de *motivações* e de *disposições*, para compreender as ações dos agentes na opção por determinados locais para depositar as imagens de santos, entendendo suas motivações e disposições como inclinações a algo. Desse modo, coloca Geertz sua definição como:

No que nos concerne, entretanto, a diferença mais importante entre disposições e motivações talvez resida no fato de que as motivações são “tornadas significativas” no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas, enquanto as disposições são “tornadas significativas” no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que eles surjam. Interpretamos os motivos em termos de sua consumação, mais interpretamos as disposições em termos de suas fontes (GEERTZ, 1989, p. 72).

Sendo as motivações significativas na objetivação da ação, isto é, para a finalidade a qual é dirigida, as disposições têm seu significado valendo-se das condições em que o contexto as torna possíveis para que sejam objetivadas. É possível entender a dicotomia de Geertz como um cruzamento ambivalente de ações, como se o religioso fosse motivado pela religião para se guiar no mundo ao mesmo tempo em que tem suas disposições religiosas fornecidas pelo contexto que o circunscreve. Esse contexto pode ser o de sua casa, da roda de amigos, dos contatos sociais em geral, da igreja ou comunidade que frequenta etc.

No contexto selecionado para este estudo, as imagens religiosas e suas alocações espaciais dentro da casa, as motivações e disposições que buscamos analisar são os meios diferenciados, criativos, singulares, que os agentes encontram para experimentar sua identidade religiosa no ambiente doméstico. Por isso, buscamos em Michel De Certeau (2011) o conceito de *estratégias* e *táticas* desenvolvidas no cotidiano.

Certeau compreende as *estratégias* e *táticas* cotidianas como uma gama de ações combinatórias operacionalizadas pelos agentes sociais, rompendo com a característica de dominados ou meros consumidores, mas como inventores de formas não evidenciadas que permeiam o cotidiano, dando-lhes o *status* de verdadeiros produtores de alteridade (CERTEAU, 2011, p. 37-38). São, portanto, “essas as maneiras de fazer que constituem as mil práticas pelas quais os agentes se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural” (idem, p. 41), que se tornam nosso objeto de estudo.

Assim define Certeau seu conceito de *estratégia*:

Chamo de *estratégia* o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, etc.) (CERTEAU, 2011, p. 93).

Por *táticas* define:

[...] chamo de *tática* a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é o movimento “dentro do campo de visão do inimigo” [...] e no espaço por ele controlado. [...] Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a produtividade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia (idem, p. 94-95).

Por isso, para encontrar essas *estratégias* e *táticas* que surgem das motivações e disposições religiosas no cotidiano e traçar interpretações a seu respeito, valeremo-nos de dados quantitativos fornecidos pela primeira etapa de nossa pesquisa, como também, de breves depoimentos, observação e fotografias do interior das residências visitadas na cidade de Borá. Nossa discussão alternará entre a exposição das fotografias e sua análise, porém, antes é necessário resgatarmos ideias cristalizadas sobre os altares domésticos, para em seguida, propormos uma desnaturalização das ideias sobre a prática da devoção e dos usos dos objetos religiosos.

**Altars religiosos domésticos:  
algumas modalidades de usos na história brasileira**

Por certo, a religião sempre foi de grande importância na vida pública como na vida privada dos brasileiros, como coloca Montes (1998, p. 69). Nesse bojo religioso no qual o país se constituiu, o catolicismo figurou de modo singular, foi nele que o projeto da nação encontrou “um conjunto de valores, crenças e práticas institucionalmente organizadas e incontestavelmente hegemônicas que por quatro séculos definiram de modo coerente os limites e as interseções entre a vida pública e a vida privada” (idem, p. 73).

Como argumenta Hoornaert (1994, p. 13), a cristianização de toda a América Latina teve um caráter quase exclusivamente político, isto é, uma construção pública de imaginários, valores e de ações coercitivas sobre os povos colonizados. Todavia, como pondera o autor, o homem não é somente um “animal político”, sua vida é também procura de sentido, de felicidade e de realização.

Sendo assim, essa busca de sentido naturalmente humano não se ajustou completamente ao catolicismo oficial trazido pelo europeu colonizador<sup>3</sup>, derivando disso um hibridismo religioso, que foi capaz de produzir no passado brasileiro e na história do catolicismo histórias diversas e fragmentadas na experiência de seus adeptos (HOONAERT, 1994, p. 152).

Atentando, portanto, para as características particulares que essa história – ou essas histórias – pôs a disposição para que o catolicismo fosse sistematizado pela população, é possível supor que nesse contexto se organizaram de tal modo os preceitos religiosos cristãos com as culturas estranhas a estes, que, mesmo em meio a toda barbárie contra indígenas e africanos, o catolicismo foi ganhando cor e sentido próprios, unindo elementos aparentemente distintos e produzindo interpretações outras do que seria religião e, principalmente, do que seria a prática religiosa (SANCHIS, 2008, p. 79).

Aqui, cabe trazer à discussão o pensamento de Alphonse Dupront, que aponta:

---

<sup>3</sup> A clara constatação da afirmativa são os “santos” não canonizados cultuados no Brasil. Dentre eles, destacamos talvez o mais conhecido, padre Cícero Romão Batista, o qual fora tão bem discutido por diversos pesquisadores como no estudo realizado por Antônio Mendes da Costa Braga (2008) e na discussão ensejada por Pierre Sanchis (2007).

[...] por um lado, o que se denomina de “catolicismo” não se limita, na honestidade das palavras, à religião católica como tal. Como o sufixo traduz numa penumbra propícia e fecunda, é preciso entender no conteúdo existencial de “catolicismo”, tanto um sistema de pensamento como uma atitude diante do mundo e da vida (DUPRONT, 1995, p. 10).

Dupront (1995, p. 10-11) também ressalta que a religião católica se diferencia da prática exercida pelo fiel, isto é, do conteúdo existencial do catolicismo, e que ambas encaram o desafio moderno de se equilibrarem na experiência com a alteridade (idem, p. 27). Assim, o catolicismo brasileiro ganha suas particularidades cabíveis para a análise, tal como nos diversos fenômenos religiosos das romarias ao Santuário de Bom Jesus da Lapa estudado por Steil (1996, p. 77), em que os religiosos criam um *sagrado alternativo*, independente, manifesto fora do espaço convencionado como tradicional para sua realização. E, também, suas manifestações oficiais como no Convento Franciscano estudado por Menezes (2004), onde, em meio ao caos da metrópole carioca, realiza-se em dias semanais e horários pouco habituais o culto a Santo Antônio.

Nessa linha, compreendemos que a singularidade e abrangência que o catolicismo alcançou na vida privada se manifestaram desde o período colonial de modo proeminente em nossa sociedade. Como nas estruturas das casas-grandes, nas quais o contato com a presença do sagrado na propriedade doméstica era inerente a elas. De acordo com Freyre (1954), foi na capela de engenho, anexa ou isolada da casa de moradia<sup>4</sup>, que o catolicismo alicerçou suas primeiras bases nas famílias abastadas do período colonial.

Mas a igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a catedral com o seu bispo a que se vão queixar os desenganados da justiça secular: nem a igreja isolada e só, ou de mosteiro ou abadia, onde se vão acoitar criminosos e prover-se de pão e restos de comidas mendigos e desamparados. É a capela de engenho (FREYRE, 1954, p. 363-364).

Contudo, não somente as famílias de engenhos possuíam uma estreita relação com o sagrado, mas as classes populares também se valeram das *estratégias* e das *táticas* possíveis para veicular sua experiência com o sagrado. Como seu acesso

---

<sup>4</sup> Mais informações podem ser consultadas na dissertação de Manoel Humberto Silva Santos (2006), que pesquisou, baseado no inventário dos bens imóveis do Recôncavo, os diversos tipos de espaços destinados à oração existentes em sedes de fazendas e engenhos.

à capela era subordinada à presença das famílias patriarcais – que muitas vezes preferiam evitar o contato de suas filhas com a plebe (SANTOS, 2006) –, trouxeram para dentro de suas casas as imagens religiosas, como nos mostra Lopes, citando Hoornaert:

As apropriações das imagens religiosas pelos segmentos populares, com vistas à produção do consumo, não são um fato recente na cultura católica brasileira. Desde a Colônia é possível perceber, como afirma Hoornaert [...], que “também os oprimidos exprimiam sua experiência em imagens, ou, mais sutilmente, deram um significado próprio às imagens que os opressores trouxeram consigo” (LOPES, 2010, p. 89).

Russo (2010) reforça a ideia de que, no Novo Mundo, o catolicismo fora absorvido de um modo muito particular, e, no que tange aos usos da iconografia religiosa, a autora explica que:

Neste *corpus*, é possível encontrar um diversificado repertório de imagens com temas correspondentes à iconografia católica, evidenciando a política da evangelização portuguesa que causou uma relevante repercussão no Novo Mundo [...]. Vislumbra-se a Virgem, e o próprio Cristo, como as personagens sagradas mais invocadas, a suscitar, por certo, interpretações várias, geradas pelo contato dos fiéis com as imagens devotas, estimulando, por certo, a criação de laços de identidade e confiança, e ainda, rompendo barreiras e estimulando o diálogo em primeira pessoa com a divindade (RUSSO, 2010, p. 397-398).

Com essa apropriação e aproximação dos objetos sagrados pelos religiosos – tanto dentro dos engenhos quanto os usos que as classes populares produziam –, instalou-se fortemente no país um tipo singular de catolicismo, o *catolicismo santorial* que, segundo Teixeira (2005), representou um tipo de devoção que propiciou a relação íntima dos devotos com os santos.

O *catolicismo santorial*, para usar uma expressão de Cândido Procópio Camargo, é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presentes no Brasil desde o período da colonização. Tem como característica central o culto aos santos. Foi esse culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo, seja nas confrarias e irmandades, seja nos oratórios, capelas de beira de estrada e santuários. O catolicismo brasileiro foi durante muito tempo um catolicismo de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”. Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida (TEIXEIRA, 2005, p. 17).

Esse tipo de devoção que privilegia o culto aos santos no período colonial foi uma marca registrada da religiosidade nas casas. Era, segundo Mott (1997), desde o despertar que o cristão se via rodeado de lembranças do Reino dos Céus<sup>5</sup>. Em diversos lugares como

[...] na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: um quadrinho ou caixilho com gravura do santo anjo da guarda ou do santo onomástico; uma pequena concha com água benta; o rosário dependurado na própria cabeceira da cama (MOTT, 1997, p. 164).

O mesmo autor oferece-nos um panorama do hábito das famílias mais abastadas com relação à proximidade que conferiam aos santos:

As famílias um pouco mais abastadas possuíam um quarto especial, o quarto dos santos. Seu tamanho variava, e às vezes era apenas uma “nesga de espaço debaixo de escada que conduzia ao sótão ou aposento para custódia de imagens”. Não eram poucos os que conservavam as imagens em seus próprios aposentos. “Todas as alegrias e tristezas eram relatadas entre preces aos bentos simulacros bem guardados em um nicho de madeira forte, torneado e envernizado, com três faces de vidro” (idem, p. 166).

Essas informações permitem-nos questionar se o *catolicismo santorial*, tal como descrito acima, continua mantendo seus aspectos tradicionais, e como está, contemporaneamente, desenvolvendo-se o uso das imagens nas residências dos devotos.

Sem ter a pretensão de revisar uma extensa bibliografia sobre a prática católica do uso de imagens, nosso propósito é salientar abordagens da clássica historiografia brasileira e produções recentes sobre a temática, visando concentrar a discussão num determinado contexto: o das famílias católicas e suas práticas de posicionamento das imagens dos santos. A discussão não pretende deixar de lado a complexidade da relação existente entre vizinhos, parentes, chegados, que colocam em questão o pertencimento religioso e suas distintas identidades em um *locus* como a cidade de Borá.

---

<sup>5</sup> A título ilustrativo vale citar o filme brasileiro *Lavoura Arcaica*, baseado na obra de Raduan Nassar, que retrata resquícios da vida colonial no sul do Brasil.

## O lugar dos santos: uma análise com base na cidade de Borá

A tabela a seguir indica alguns dados preliminares sobre a pesquisa de campo realizada:

TOTAL DE RESIDÊNCIAS	200
Residências visitadas	52
Residências que se declaram totalmente católicas	33
Residências que se declaram totalmente evangélicas	3
Residências com pluralidade religiosa intrafamiliar	12
Residências sem religião	4
Residências que possuem imagens de santos católicos em casa	31

A cidade de Borá possui atualmente 200 residências. Dentre as 52 residências visitadas, 33 declararam-se totalmente católicas, 3 residências declararam-se totalmente evangélicas, 12 possuem uma pluralidade religiosa intrafamiliar, que versava entre católicos e espíritas e/ou evangélicos e católicos e, por fim, apenas 4 disseram não possuir nenhuma religião – embora já tivessem tido experiências religiosas, no momento preferiram se declarar sem religião.

As entrevistas foram realizadas aos sábados, pois seria um dia privilegiado para encontrarmos todos ou quase todos os membros nas residências, visto que muitos membros das famílias trabalham durante os dias úteis semanais. No momento da abordagem estavam presentes no mínimo dois membros da família<sup>6</sup>. Embora não exigíssemos a presença de mais de um membro, filhos, pais, irmãos e demais pessoas que estavam presentes se aproximavam e auxiliavam o entrevistado a responder o questionário.

As fotografias que iremos expor são das residências que se declararam totalmente católicas, deixando-se para uma próxima oportunidade a análise das re-

---

<sup>6</sup> Cabe aqui situar o leitor de que a noção de família com a qual trabalhamos não se restringe simplesmente aos laços consanguíneos, mas a outros tipos de estruturas familiares que agregam laços não consanguíneos e que compartilham o mesmo teto. Optamos por essa classificação fundamentados no trabalho de Claudia Fonseca (2004), que nos leva a compreender lógicas distintas de “família”, sendo agregada à estrutura amigos, chegados, entre outros. É possível, assim, inserir na noção de família aqueles que compõem o cotidiano dos moradores em suas diversas ações diárias no espaço doméstico.

residências com pluralidade religiosa intrafamiliar que possuem imagens de santos. Posto isto, as imagens que encontramos – tanto nas selecionadas para a análise quanto outras que compõem o material etnográfico – estão dispostas em salas, quartos, cozinhas, umbrais de portas, cantos específicos da casa, sobre estantes, racks, geladeiras, mesas, armários, no chão, penduradas em paredes, ocupando espaços não tradicionais, ou, convenientes à ideia de um lugar estritamente reservado para a imagem de um “santo”.

Selecionamos 11 fotografias de 8 residências diferentes. Iniciemos, então, por um lugar reservado da casa: em vez de iniciarmos pela porta de entrada, começaremos pelo quarto, lugar íntimo, de repouso, que revela muitos dos nossos quadros de emoções.



*Figura 1*

Na figura 1 é possível identificar algumas imagens conhecidas dos devotos brasileiros como Nossa Senhora Aparecida, Jesus Cristo Crucificado, Virgem Maria e outros santos. Não somente os santos católicos figuram nesse pequeno altar, mas no centro podemos ver a imagem de um pequeno anjinho. Também miniaturas de outros santos, uma Bíblia aberta e uma pequena louça com mensagem bíblica, todos sobre uma toalha de enfeites natalinos postos sobre uma pequena mesa no canto do quarto.

Que apreensão podemos fazer disso? Dentre as residências visitadas, essa foi a única em que a informante, uma mulher casada, católica, dona da residência, informou-nos “eu tenho meu altarzinho no quarto”. Em outras residências, informaram-nos que também tinham no quarto, mas não exclusivamente no quarto, como neste caso, mas espalhadas pela casa.

Outro aspecto relevante é que, no momento da entrevista, após a solicitação para fotografar as imagens que a dona da casa possuía, ela permitiu que fossem fotografadas desde que uma de suas filhas o fizesse. Isso indicou para o pesquisador naquele momento que o quarto e o altar só poderiam ser acessados por pessoas íntimas da casa, um estranho não poderia adentrar, haveria ali um estabelecimento de fronteiras entre os que são da casa e aqueles que são da rua (DAMATTA, 1985, p. 21).

É conveniente pensar o caso com base na reflexão de Norbert Elias (2011), o modo que nossa sociogênese foi configurada por um processo contínuo de adaptação e adequação de valores, estabelecendo um modo específico de perceber e sentir o mundo. No caso do quarto é compreensível por tratar-se de um local de mínima penetração social, como o máximo divisor de águas entre o público e o privado, concentrando nele todo um resguardo pessoal (ELIAS, 2011, p. 157).

O altar no quarto representaria, então, o local mais sagrado da casa – e por que não do mundo? – para o devoto, uma vez que ali estariam aglomerados sentimentos de proteção, de conforto, de tranquilidade. No entanto, essa sacralidade do ambiente não seria rompida pela profanação do sexo, permitindo que no quarto fosse possível a coexistência de uma dada noção de sagrado e de profano. Essa interpretação sugere, na ação do devoto, uma elaborada gama de combinações que conferem significados distintos às ações no quarto. Rezar em frente ao altar doméstico e ter ao seu redor a cama, lugar por excelência do sexo, não é pensado como antagonismo, realizando, na verdade, uma necessidade de ter a aprovação divina dos seus atos mais íntimos em todos os momentos.



Figura 2

Na figura 2 vemos umbrais de portas. Na primeira imagem, um quadro com a representação de Jesus orando; na segunda, um crucifixo de madeira estilizado; na terceira e última, outro crucifixo de madeira simples. Nas três fotografias é notório que o local da casa escolhido são corredores que levam à cozinha das residências. Após a porta encontramos cadeiras, mesas, armários típicos de cozinha e outros entornos que conotam o espaço.

Tomando o pensamento de Baudrillard (1973) como referência, é possível compreender o uso desses espaços com o sentido de função, em que cores, formas, materiais, objetos, arranjos e espaços são utilizados para exercer uma determinada ordenação funcional de sua disposição, encerrando nelas as características da modernidade.

Derivado de “função”, ele sugere que o objeto se realiza na sua exata relação com o mundo real e com as necessidades do homem. Efetivamente, resulta das análises precedentes que “funcional” não qualifica de modo algum aquilo que se adapta a um fim, mas aquilo que se adapta a uma ordem ou a um sistema: a funcionalidade é a capacidade de se integrar em um conjunto. Para o objeto, é a possibilidade de ultrapassar precisamente sua “função” para uma função segunda, de se tornar elemento de jogo, de combinação, de *cálculo*, em um sistema universal de signos (BAUDRILLARD, 1973, p. 69-70; grifos nossos).

Dentre as três fotografias apresentadas, somente na segunda indagamos o motivo de se ter um crucifixo no umbral da porta. Nossa informante, uma mulher casada, explicou-nos com entusiasmo “que era para proteger a casa”. Embora nossa proposta aqui não esteja concentrada no discurso dos informantes, mas sim nas noções de espaço e nas relações que estabelecem com a ideia de sagrado, essa fala ajuda-nos a tratar de modo mais claro essa explicação.

Tal como Certeau na sua definição de *estratégia*, Baudrillard utiliza a palavra *cálculo*, direcionando para aquilo que Lopes (2003) aponta nas análises sobre as imagens religiosas e os seus usos: compreender no caso brasileiro como um campo imagético plural, onde os agentes sociais negociam e desenvolvem arranjos diversos com base em suas religiosidades.

Assim, podemos sugerir que o posicionamento das imagens sobre os umbrais comporta mais do que a ideia de proteção, vincula também a mensagem a qualquer pessoa que adentre o recinto. É uma mensagem que indica a religiosidade presente na casa, buscando impor de modo dissimulado, como argumenta Bourdi-

eu (1998, p. 33-34), uma representação da crença praticada pelo devoto, ou seja, uma representação dos padrões de comportamento aceitáveis e dos não aceitáveis naquele determinado espaço doméstico.

Considerando a presença significativa de igrejas evangélicas na cidade e um número relativo de evangélicos, é assertiva a ideia de que as imagens, para os católicos, são marcadores identitários que sustentam suas pertencas religiosas e que também funcionam para inserir publicamente a suposta força que o catolicismo ainda goza na cidade, quando levamos em conta que em Borá todos moradores residentes se conhecem. Ainda que de pouca conversa, sabem onde cada pessoa mora e o que faz, estabelecendo, assim, uma relação de forças entre católicos e evangélicos movimentada por referenciais simbólicos.

Os cálculos no posicionamento das imagens, criativamente desenvolvidos pelos devotos, não seriam, portanto, somente meios alternativos que desviam das imposições institucionais ou do consumo padronizado do espaço. Comportariam em si uma outra atribuição de valores construídas com base no referencial – muitas vezes plural – dos próprios agentes. Formaria, desse modo, um espaço “doméstico-sagrado” que, ao ser acessado por qualquer pessoa, seria confrontado por um referencial religioso indicativo. Se o visitante for evangélico, provavelmente haverá conflitos e tensões no conteúdo implícito da mensagem postada pelo morador.



Figura 3

Na figura 3, o cenário que se abre é de uma cozinha; as duas imagens são da mesma residência. Na parte mais alta do armário, há uma imagem de tamanho grande de Nossa Senhora de Aparecida, retratos de familiares e alguns adereços.

Na parte esquerda da primeira imagem, está uma imagem de Padre Cícero Romão Batista, uma imagem da Virgem Maria e uma pequena imagem de plástico de Nossa Senhora de Aparecida novamente. No lado direito – tanto na primeira imagem quanto, com um foco maior, na segunda –, há uma imagem de Jesus Cristo, um rádio portátil, algumas louças, outros adereços sobre uma toalha.

Curiosamente, a imagem de Padre Cícero Romão Batista indica um novo ator no campo religioso brasileiro figurando entre santos há muito reconhecidos pela Igreja Católica (SANCHIS, 2007). Cabe aqui pontuar que a senhora dona da casa e seu marido são migrantes pernambucanos, dado que evoca a ideia da presença migratória na cidade de Borá, pois, em outra residência visitada, uma senhora, também migrante, só que cearense, disse-nos que “os santos estavam todos guardados numa caixa” e contou que também era devota de Padre Cícero.

Nessa discussão, sem nos alongarmos nela, é importante compreender a devoção a um santo com base nas atribuições daqueles que conferem tal classificação (BRAGA, 2008, p. 388). O caso de Padre Cícero e do uso de sua imagem no ambiente doméstico nos permite entrever as peculiaridades do catolicismo brasileiro, pois, um santo que não é reconhecido pela Igreja Católica e que tem sua produção imagética em constante uso pelos devotos teria por sinal indícios de ações combinatórias que corresponde às necessidades, crenças, rituais e outros mais sentidos diversos que possibilitam a devoção em meio a canonização e não canonização.

Os posicionamentos das imagens na cozinha revelam algumas *estratégias* de relação com o sagrado. Quando fizemos a abordagem, a senhora estava limpando seu quintal, numa tarde de sábado, “terminando os serviços de casa para à noite ir à santa missa”, como nos relatou. Sua fala mostra-nos uma preocupação em manter tudo ajeitado em casa para depois realizar suas devoções, mas, além disso, indica uma mulher que tem diversos afazeres diários e que, provavelmente, passa boa parte do seu dia na cozinha cumprindo essas atividades.

Consideramos *estratégica* a colocação dos santos na cozinha pelo contato maior que poderá ter com eles. Essa análise pauta-se na observação de que na sua sala não havia imagens de santos como costumamos encontrar na casa de diversos religiosos. Então, podemos entender que sua organização pessoal, do tempo, dos afazeres diários, está ligada ao contato visual constante com as imagens. Ao mesmo

tempo em que trabalha na cozinha pode visualizar os mediadores que a conectam ao sagrado.



Figura 4

Nesta última parte, buscamos expor, na figura 4, fotografias que demonstram a disposição das imagens de santos na sala das residências. As três fotografias possuem um elemento em comum: imagens de santos estão próximas a fotografias de familiares ou amigos.

Na primeira fotografia, posicionada no canto superior da parede está uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida. É possível ver dois outros santos – um em cada lado da imagem –, um crucifixo, um quadro com Jesus Crucificado à esquerda da imagem da santa, e, no canto direito, um quadro da Virgem Maria. As imagens estão posicionadas em torno de um pequeno freezer, onde estão sobrepostas fotografias de ente queridos e familiares.

Na segunda fotografia encontramos na parede os seguintes objetos: no centro um quadro que representa a Santa Ceia, suspendendo um crucifixo de madeira

de herança portuguesa<sup>7</sup>, que por sua vez envolve a imagem de um anjo. Ao redor do quadro, dos dois lados, fotografias dos avós paternos e maternos ornados por ramos de flores artificiais. No lado direito ainda se encontra um crucifixo de metal.

A última fotografia mostra uma imagem em tamanho grande de Nossa Senhora de Aparecida envolvida por diversos objetos. Buscaremos descrevê-los tomando por base a imagem da santa: na parte inferior há um ornamento de flores artificiais em seu entorno, diversas fotografias de familiares e entes queridos que se estende por todo o rack; em cima da imagem vemos garrafas de bebidas alcoólicas, um aparelho de som e, no centro, uma televisão que exhibe, no momento da conversa, um show de música sertaneja.

Os usos das imagens de santos na sala das residências correspondem àquilo que Durkheim (2008, p. 45) chamou de “representações coletivas”, como categorias de pensamento desenvolvidas na esteira do tempo por diversas junções de costumes que foram elaborados combinatoriamente pela sociedade para cumprir determinadas necessidades.

Podemos compreender sua ideia de representações coletivas como sendo “modos de pensar”, transmitidos por uma memória social. Do mesmo modo como descreve Geertz (2001, p. 30) que pensamento é igual à conduta, por isso, o pensamento sobre algo é exposto na sua ação expressando sentimentos e emoções com relação ao mundo que o cerca.

Assim, com relação às imagens de santos estarem postas próximas a fotografias de familiares e entes queridos, tal fato pode ser explicado pela ideia de que por meio do contato serão transmitidos proteção, cuidado, saúde, paz, bem estar e toda sorte de graça. Por ocorrerem em diversas casas, compreendemos que essa é uma ideia comum, evidenciando a presença do social na opção individual de escolha do alojamento das imagens.

A relação que também se estabelece no posicionamento das imagens de santos em lugares inusitados – ou em lugares que temos como impróprios para serem depositados, como na terceira fotografia, onde a imagem de Nossa Senhora

---

<sup>7</sup> A dona da residência é descendente direta de portugueses que colonizaram a região. Segundo seu depoimento, ela chegou à localidade que hoje é a cidade de Borá ainda criança, o que permitiu a ela acompanhar aos poucos o seu desenvolvimento.

figura entre bebidas alcoólicas e demais ornamentos – insere uma construção do sagrado desenvolvida no dia a dia pelos devotos.

Com isso, não só a imagem do santo é interpretada como sagrada, mas o que o rodeia e convive com seu ícone diariamente também compartilha desse *status*. Por certo, a observação de Steil (1996) sobre os ex-votos e demais objetos depositados pelos romeiros em Bom Jesus da Lapa, na qual aponta que os objetos do cotidiano se tornam sagrados quando aparecem fora de seu lugar esperado (STEIL, 1996, p. 53), também vale para o interior da casa dos religiosos, que adaptam espaços, e adaptam as imagens de santos aos espaços, para desenvolverem uma relação íntima com o sagrado.

### **Considerações finais**

Ao analisar as disposições das imagens de santos nas residências, encontramos vários elementos que revelam questões que envolvem opções estratégicas de acomodação dos santos. São, por certo, em todos os casos, lógicas singulares que ressignificam a relação santo-devoto a todo o momento; são aparentemente banais ou simplesmente desprovidas de sentido, mas são objetos de uma cultura material religiosa que sintetizam o *ethos* e a visão de mundo de um grupo (GEERTZ, 1989, p. 66-67).

Como nas 12 casas que diagnosticamos a diversidade religiosa, deparamo-nos com uma família em que apenas um membro é evangélico e todos os outros são católicos e não possuem imagens de santos em casa. Uma estratégia perspicaz para evitar conflitos em razão da iconoclastia protestante. Outra residência forneceu-nos um depoimento em que no seio da família, até então totalmente evangélica, a filha de 13 anos resolveu fazer catequese e filiar-se à única Igreja Católica da cidade. Apesar da hegemonia religiosa familiar, a adolescente encontra meios criativos para praticar suas novas convicções religiosas. Tendo em vista o pensamento de Certeau (2011, p. 87), é em meio à dominação e hegemonia – seja ela de que âmbito for – que a pluralidade e a criatividade se articulam, produzindo efeitos imprevistos.

De fato, os casos estudados e os demais apenas descritos carecem de uma contínua apuração, de modo que seja possível em nossa pesquisa acompanhar a dinâmica que envolve os moradores da cidade de Borá e seus respectivos cotidianos religiosos. Contudo, os dados e as análises que discorreremos neste artigo corroboram a discussão sobre a identidade religiosa e sobre a pluralidade religiosa e, com isso, a atenção que se volta sobre as “guerras santas” e os conflitos presentes na nova configuração religiosa que se apresentam ao debate para os cientistas sociais (CAMURÇA, 2009).

Os exemplos aqui descritos e postos demonstram alternativas para as experiências religiosas: na adequação dos espaços das residências para comportar o “sagrado”, nos modos de conceber a relação com as divindades ou nas práticas religiosas. São evidências de que o catolicismo brasileiro possui, sendo plural (TEIXEIRA; MENEZES, 2009), um elemento catalisador, dinamizador, que fornece sentidos para aqueles que se valem de sua simbologia.

Assim, podemos sugerir que também os espaços domésticos compõem o panteão da religiosidade, na medida em que entendemos religião no seu sentido superlativo, como afirma Sanchis (2008, p. 77). Isto é, em seu sentido mais abrangente, não como parte da cultura, mas religião como cultura, que fornece orientação, conteúdo e forma para o religioso se guiar no mundo e organizar seu espaço de acordo com os elementos que a cultura põe à sua disposição.

## Referências

- BAUDRILLARD, J. (1973). “O sistema funcional ou o discurso objetivo”. In: \_\_\_\_\_. *O sistema dos objetos*. São Paulo, Perspectiva.
- BOUDIEU, P. (1998). “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo, Perspectiva, p. 27-78.
- BRAGA, A. M. C. (2008). *Padre Cícero: sociologia de um padre, antropologia de um santo*. Bauru, EDUSC.
- CAMURÇA, M. (2009). “Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro”. *Revista da USP*, São Paulo, n. 81, p. 173-185, mar/maio. Disponível em: <[www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/revusp/n81/15.pdf](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/revusp/n81/15.pdf)>. Acesso em: 2 out. 2011.
- CERTEAU, M. (2011). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 17. ed. Petrópolis, Vozes, vol. 1.

- DAMATTA, R. (1985). *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- DUPRONT, A. (1995). *A religião católica: possibilidades e perspectivas*. São Paulo, Loyola.
- DURKHEIM, E. (2008). *As formas elementares de vida religiosa*. 3. ed. São Paulo, Paulus.
- ELIAS, N. (2011). "Do comportamento no quarto". In: \_\_\_\_\_. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, vol. 1.
- FONSECA, C. (2004). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2. ed. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- FREYRE, G. (1954). *Casa-Grande & Senzala*. 8. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, vol. 1.
- GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- HOORNAERT, E. (1994). *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo, Paulus.
- IBGE. (2010). *Censo 2010*. Disponível em: <[www.ibge.gov.br/cidadestat/topwindow.htm?1](http://www.ibge.gov.br/cidadestat/topwindow.htm?1)>. Acesso em: 25 jan. 2011.
- LOPES, J. R. (2003). "Imagens e devoções no catolicismo brasileiro: fundamentos metodológicos e perspectivas de investigação". *Rever*, n. 3, p. 1-29. Disponível em: <[www.iesb.br/sipec/revista](http://www.iesb.br/sipec/revista)>. Acesso em: 18 abr. 2011.
- \_\_\_\_\_. (2010). *A imagética da devoção: a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- MENEZES, R. C. (2004). *A dinâmica do sagrado*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. (2005). "Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo: a bênção de Santo Antônio num convento carioca". *Revista da USP*, São Paulo, n. 67, nov. Disponível em: <[www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010399892005000300004&lng=pt&nrm=iso](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010399892005000300004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 17 jul. 2011.
- MONTES, M. L. (1998). "As figuras do sagrado: entre o público e o privado". In: SCHWARCZ, L. M. (org.). *História da vida privada no Brasil – contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras, vol. 4.
- MORALES, L. A. (2002). *Vai e vem, vira e volta: as rotas dos soldados da borracha*. São Paulo, Annablume; Fortaleza, Secult.
- MOTT, L. (1997). "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu". In: SOUZA, L. M. (org.). *História da vida privada no Brasil – cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, vol. 1. p. 115-220.
- RUSSO, S. M. T. (2010). "Artefatos da fé". *Projeto História – Patrimônio e cultura material*, n. 40, jun., p. 393-422. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/6137>>. Acesso em: 12 out. 2011.

SANCHIS, P. (1995). "O campo religioso pode ser ainda hoje o campo das religiões?". In: HOORNAERT, E. (org.). *História da igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)*. Petrópolis, Vozes/Cehila.

\_\_\_\_\_. (2007). "Desponta novo ator no campo religioso brasileiro? O Padre Cícero Romão Batista". *Religião & Sociedade*, 27, n. 2, p. 11-29.

\_\_\_\_\_. (2008). "Cultura brasileira e religião... Passado e Atualidade..." *Cadernos CERU*, [s.l], vol. 19, n. 2, série 2, p. 71-92, dez.

SANTOS, M. H. S. (2006). *O espaço de rezar: a religião católica doméstica na casa rural do Recôncavo Baiano (séculos XVI a XIX)*. Dissertação (Mestrado em Conservação e Restauro) – PPG-AU, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

STEIL, C. A. (1996). *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, Bahia*. Petrópolis, Vozes.

\_\_\_\_\_. (2001). "Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out.

TEIXEIRA, F. (2005). "Fases do catolicismo brasileiro contemporâneo". *Revista da USP*, São Paulo, n. 67, nov. Disponível em: <[www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010399892005000300003&lng=pt&nrm=iso](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010399892005000300003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 15 jul. 2011.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (orgs.). (2009). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis, Vozes.

*Recebido em setembro/2011*

*Aprovado em março/2012*

## Saberes na encruzilhada: experiências e sentidos da indigenização da “cultura” no Brasil e no Pacífico

Flavio Bassi\*

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo discutir e comparar os achados de diversas etnografias que se debruçaram sobre a questão da objetivação da cultura, revelando algumas das transformações conceituais empreendidas por povos indígenas no Brasil e, em menor medida, no Pacífico, no âmbito do diálogo entre “cultura” e cultura. Isso inevitavelmente nos leva a tecer considerações sobre o próprio estatuto do conhecimento dito tradicional e suas relações com o conhecimento dito científico e a conceber essas relações no quadro mais amplo do discurso e dos projetos de desenvolvimento. Dessa forma, concluímos que a encruzilhada de saberes engendrada por experiências de objetivação da cultura encontra atalhos nas próprias estratégias criativas de gestão dos conhecimentos tradicionais empreendidas pelos povos indígenas tanto no Brasil quanto no Pacífico. Ademais, tais estratégias podem ser vistas também como formas de enfrentamento e diálogo com as políticas de patrimonialização da cultura, que se caracterizam hoje como uma das modalidades mais novas e desafiadoras dos projetos de desenvolvimento.

**Palavras-chave:** objetivação da cultura, conhecimento tradicional, transformações conceituais indígenas, desenvolvimento.

A maioria das pesquisas antropológicas sobre questões de propriedade intelectual denuncia e questiona a apropriação de conhecimentos indígenas para fins comerciais, geralmente por corporações transnacionais. Diversas experiências têm demonstrado a aquisição de variedades de plantas nativas para o melhoramento genético de sementes, a transformação dos medicamentos tradicionais em medicamentos sintéticos, a incorporação de padrões gráficos indígenas em bens de consumo sem permissão e a coleta de DNA de populações humanas isoladas para fins médicos ainda não determinados (BROWN, 1998, p. 195). Entretanto, para além do denunciamento e dos relatos de caso – por maior indignação que nos desperte – existe um campo rico de análise que está justamente em estudar os modos como se dão a objetivação da cultura por povos indígenas e comunidades tradicionais, processo este que sempre existiu, mas que vem assumindo novas e criativas conformações práticas e conceituais com as políticas de patrimonialização.

---

\* Graduando em Ciências Sociais – USP.

Nos últimos anos, demandas pela recuperação dos territórios e recursos acabam entrelaçando-se com as exigências de liberdade de manifestações culturais e outros direitos básicos, a tal ponto que, às vezes, é difícil distinguir a cultura da sua expressão material. Como veremos, alguns antropólogos consideram bastante problemática essa visão reificada de cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Em uma análise incisiva sobre a expansão do conceito de propriedade em novos campos conceituais, Marilyn Strathern (1996, p. 22) observa que elementos culturais básicos não se coadunam dentro de uma lógica de propriedade intelectual. As culturas não têm limites espaciais e temporais claros; os seres humanos são membros de uma sociedade, mas não membros de uma cultura, que Strathern entende como um conjunto flexível de entendimentos, disposições e modos de comportamento que muda ao longo do tempo e influencia livremente as interações sociais – assim como também é influenciado por elas – com outros grupos.

Este artigo tem por objetivo discutir e comparar diversas etnografias que se debruçaram sobre essa questão, revelando algumas das transformações conceituais empreendidas por povos indígenas no Brasil e, em menor medida, no Pacífico, no âmbito do diálogo entre “cultura”<sup>1</sup> e cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Isso inevitavelmente nos leva a tecer algumas considerações sobre o próprio estatuto do conhecimento dito tradicional e suas relações com o conhecimento dito científico e a conceber essas relações no quadro mais amplo do discurso e dos projetos de desenvolvimento.

## **A encruzilhada**

As experiências de objetivação da cultura suscitadas pelas políticas de patrimonialização colocam em questão a incompatibilidade entre concepções e regimes de conhecimento da ciência ocidental e da ciência indígena e tradicional, no que pode ser entendido como uma encruzilhada. Quais as principais razões para essa incompatibilidade e quais os seus principais efeitos para os povos indígenas e as comunidades tradicionais?

---

<sup>1</sup> Neste artigo, utilizaremos “cultura” todas as vezes que estivermos nos referindo ao conceito de *cultura com aspas* conforme formulado por Carneiro da Cunha (2009).

Dentre outras, foram essas as questões que Carneiro da Cunha (2009) nos propôs em sua conceituação de *cultura com aspas*. Ela introduz a problemática deixando claro que não se trata simplesmente de comparar o saber científico e o tradicional baseando-se em suas semelhanças (meramente genéricas) ou potenciais complementaridades, mas de concebê-las em relação e com base em suas diferenças; segundo ela, é precisamente aí que reside o valor de cada um. A primeira diferença está na concordância de número: o saber científico se conjuga no singular, enquanto o tradicional se conjuga no plural. Isso revela uma das marcas distintivas fundamentais do saber científico: a sua busca pela universalidade. Não é o que se passa com os saberes tradicionais. Para Carneiro da Cunha (idem, p. 302), “há pelo menos tantos regimes de conhecimento tradicional quanto existem povos”.

Desde *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss (2005 [1962]), sabemos que esses regimes de conhecimento operam no nível das qualidades sensíveis, das percepções, enquanto no conhecimento científico, a estratégia de acesso ao saber se dá por meio de unidades conceituais. Portanto, faz-se necessário revelar como que essas diferenças fundamentais repercutem na forma como são concebidos, adquiridos e geridos esses conhecimentos e o impacto que a sua objetivação enquanto “cultura” gera.

Nesse sentido, Cesarino (2010) mostra como é difícil contrastar os pressupostos envolvidos nas matrizes ocidentais – que operam na lógica da propriedade intelectual, da autoria individual e da imaginação criativa, dentre outras – com aqueles das matrizes indígenas, nos quais a noção de propriedade, de autor ou criador, simplesmente não tem ressonância. Strathern (1996) chegou à conclusão de que a procriação se torna uma metáfora para aspectos de relações de propriedade nas sociedades ocidentais (a paternidade do autor/criador em relação às suas criações). Já Cesarino argumenta que, ao contrário de conceber as criações como extensões da pessoa do criador, o termo *pai*, para os Marubo<sup>2</sup>, serve de metáfora para a transmissão do conhecimento, a comensalidade e a vida em parentesco, ligando-se, portanto, à agência de “tornar-se pessoa” (CESARINO, 2010, p. 17).

---

<sup>2</sup> Povo indígena falante de língua Pano da Amazônia ocidental, estudado pelo autor.

O que poucas vezes se enfatiza nessas relações entre os saberes é que, para os modos de conhecer indígenas, importa muito mais a forma do que os conteúdos. Pesquisando entre os Xikrin<sup>3</sup>, Cohn (2001) esclarece que as habilidades de ver (*o-munh*) e ouvir (*mari*) são as mais empregadas por esse grupo para se referir ao aprendizado. O sentido da audição tem para eles prevalência como sentido privilegiado do processo de aprendizagem; um ouvir que é mais do que escutar, é “observação respeitosamente silenciosa” (COHN, 2001, p. 39). De longe, esse não é o sentido privilegiado hoje pelas sociedades ocidentais, que parecem enfatizar muito mais a visão (CAIUBY NOVAES, 2009).

Outra distinção da ordem da forma está nos modos de transmissão do conhecimento. É sabido que não há entre os povos indígenas e tradicionais situações formais de ensino e transmissão do conhecimento como há na sociedade não indígena, dominada pela escolarização universalizada. Se entre os indígenas não há um ensino formal próprio, não significa que não existam regras e processos definidos de transmissão do conhecimento. Como escreve Cohn (2001, p. 40), a ênfase está na “iniciativa pessoal e na prática de pedir (*kukia*) a alguém que reconhecidamente detenha um conhecimento para ensiná-lo”. Logo, para os Xikrin, a qualidade de ter habilidades ou deter conhecimentos específicos não é passível de transmissão automaticamente, pois depende de disposição e da iniciativa de buscar aprender.

Uma das melhores formulações que sintetiza o cerne da distinção entre os dois regimes de conhecimento é a oferecida por Gallois (2010, p. 7) quando afirma que, entre os povos indígenas, os saberes se dão *em relação*. Podemos acrescentar que entre os não indígenas também, porém a ciência ocidental tem por *démarche* metodológica justamente apagar ou omitir essas relações, que se constituem desde as contribuições teóricas dos pesquisadores e os inventos que surgem antes de uma dada nova descoberta científica, mas que não são reconhecidos ou explicitados, até as relações mais diretas professor/aluno, professor/professor ou aluno/aluno, e até mesmo as relações destes com seus familiares, com seus antepassados, com o universo simbólico a que estão expostos, em suma, num tecido de relações para além do evidente formalismo escolar ou científico.

---

<sup>3</sup> Mebengokré-Xikrin, povo indígena de língua Jê que vive no Pará.

Também nessa chave de interpretação dos saberes em relação, Cesarino (2010, p. 2) mostra que entre os Marubo nada está ali por conta própria; tudo tem dono e mestre. As árvores, os animais, as pedras etc. são índices de relações sociais. É nesse sentido que a noção de autoria não faz sentido. “Não há um centro fixo de referência”, diz Cesarino (2010, p. 7), como a noção de humano para os modernos, ou como a noção de Deus para as religiões cristãs, ou mesmo – e aqui está o mais relevante para o objetivo a que se propõe este artigo – como a noção de autor ou criador para a ciência, as artes e o regime jurídico e de propriedade das sociedades ocidentais. Nos regimes de conhecimento tradicionais, não há esse centro fixo de referência, “capaz de irradiar seu sentido para o cosmos” (idem, *ibidem*). Logo, também não há uma oposição rígida entre interior e exterior, como há, na filosofia cartesiana ocidental, no sujeito pensante que encontra obstáculo numa coisa extensa que é seu próprio corpo ou matéria. Ademais, como não há esse centro fixo nos regimes de conhecimento tradicionais, podemos afirmar que os saberes, por definição (por condição ontológica mesmo), circulam, *precisam* circular. Porém, esses regimes outros, apesar da aparência de informalidade que têm para o senso comum, não circulam conhecimentos de qualquer forma, livremente. As dinâmicas de circulação e transmissão dos conhecimentos são geridas com base em regras cuidadosamente determinadas.

Por esses e outros motivos, diferentemente de como ocorre no conhecimento científico, para os conhecimentos indígenas os vínculos entre a coisa conhecida e quem conhece – ou os vínculos estabelecidos por essas relações sociais – não podem ser nem descrito pelos idiomas da propriedade privada, nem pelo de um suposto coletivismo primitivo. Essa talvez seja uma das melhores ilustrações dessa encruzilhada a que aludimos, pois as políticas de patrimonialização exigem de certa forma a adesão a um ou outro estatuto de relação entre quem conhece e o que é conhecido. Como não há entre indígenas e grupos tradicionais o estatuto formal de propriedade privada sobre recursos materiais, tudo se passa como se a única saída fosse o seu inverso imediato: seriam então povos operando com um regime coletivo de conhecimento, o que levaria tais políticas a enquadrarem-nos no estatuto jurídico de domínio público. É como se o modelo da propriedade privada fosse o único modelo possível, ou “como se não pudesse haver direitos intelectuais sem

haver a propriedade” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 326). Evidentemente, falta no mínimo imaginação para enxergar caminhos outros, a infinidade de outros regimes de conhecimento. Veremos mais adiante como tais regimes de conhecimento não operam nem na chave lógica da propriedade privada, nem naquela do domínio público.

\*

Essas relações e rupturas entre os regimes de conhecimento científico e tradicionais geram todo tipo de efeitos – tanto os que podemos qualificar como negativos, quanto os que podemos considerar como positivos –, os quais podemos agrupar, analiticamente, como experiências de objetivação da “cultura”, lembrando que esse é um processo vivido por todos os grupos humanos em sociedade. Não vamos aqui entrar em profundidade na conceituação de objetivação cultural, o que nos obrigaria a evocar uma de suas teorias de origem, a de Fredrik Barth (1998), bem como apropriações subsequentes, como os processos de *etnicização*, baseados nas experiências de diáspora<sup>4</sup>, dentre outros. A discussão desse fenômeno se fará mais pela análise de seus principais efeitos.

Uma primeira série de efeitos foi descrita e analisada por Gallois (2010) no caso dos Wajãpi<sup>5</sup>, no contexto de seu engajamento na criação e gestão de um plano de salvaguarda de sua cultura imaterial. Mas podemos imaginá-los como aplicáveis entre outros grupos indígenas pelos motivos que acabamos de descrever e pelo fato de as políticas de patrimonialização – um dos maiores motores recentes de objetivação cultural – pretenderem, como todas as políticas públicas, de aplicação universal. Nesse quadro, Gallois (2010, p. 7) entende que um dos problemas é a imposição de um valor coletivo, uma vez que, como os conhecimentos são ditos de todos, geri-los “modifica os parâmetros dos modos próprios de valorização dos saberes, truncando a livre circulação”. Essa imposição de um coletivismo não ressoa, sobretudo entre os mais velhos, que sabem bem que as relações devem produzir diferença e não igualar a todos. Gallois descreve bem as tensões entre, de um

---

<sup>4</sup> Como nos revela Carneiro da Cunha (1985) no caso dos Agudás do Benin.

<sup>5</sup> Povo indígena falante de língua Tupi do Amapá, estudado pela autora.

lado, os jovens professores e pesquisadores e, de outro, os velhos. Esse diálogo intergeracional busca lidar com as várias concepções sobre os seus conhecimentos e a forma como devem ser objetivados, um processo de tamanha complexidade que o consenso está longe de ser regra.

Gallois segue afirmando que os motivos de tais frustrações residem precisamente na incompatibilidade entre os dois registros de conhecimento. Por um lado, a materialização da “cultura” na linguagem escrita impõe uma série de desafios, pois a transmissão do conhecimento não pode prescindir da prática e da oralidade, o que abre uma série de questionamentos sobre qual seria o veículo mais adequado de transmissão do conhecimento. Por outro, os Wajãpi, como muitos outros grupos, encontram dificuldade para entender e se apropriarem da política de valorização cultural em voga, pois é baseada, como vimos, num monopólio dos saberes e não em uma diversidade de saberes em relação. Segundo Gallois (2010, p. 9), essa dificuldade advém do fato de que essa política “cancela justamente o que confere valor aos conhecimentos: sua capacidade de expressar a multiplicidade potencial, de atestar a riqueza obtida no jogo das relações sociais”. As já indicadas noções de *dono*, *autor*, *criador* ou *detentor* compõem um léxico incompatível para o regime de conhecimento dos Wajãpi, o que impõe grande dificuldade ao manejo dessas noções. Como lembra a autora (*idem*, p. 10), “não é fácil se afirmar como detentor de conhecimentos alheios”, em referência ao fato de que, como veremos adiante, os conhecimentos tradicionais, por definição, são adquiridos de fora.

Um efeito derivado dessa tentativa de apropriação da noção de propriedade coletiva de conhecimentos tradicionais é a relativização das diferenças entre saberes no interior, entre grupos e suas famílias. A esse respeito Gallois discorre em mais detalhes sobre tensões e conflitos entre jovens e velhos no âmbito dos modos de enunciação da tradição oral. Os mais velhos não abrem mão de expressar entre eles suas diferenças de saberes, enquanto que os pesquisadores wajãpi tentam sustentar o papel de guardiões de saberes de *todos*, o que os leva, às vezes, a desqualificar as relações diferenciais e até mesmo a criticar essa resistência dos velhos, qualificando-a como preconceituosa e acusando-os de não conseguirem assumir a função de lideranças de todos os Wajãpi. Uma leitura inicial poderia atentar apenas para os efeitos negativos dessas políticas, especialmente no que se re-

fere a uma suposta ruptura de autoridade, a conflitos entre gerações mais novas e mais velhas. No entanto, um olhar mais atento pode revelar um viés mais positivo. Não seria de se esperar que tais tensões já não estivessem de alguma forma presentes? Não estaríamos superestimando o poder que as políticas de patrimonialização, causas externas, têm de desorganizar ou de trazer rupturas e conflitos internos?

É de se imaginar que a objetivação da cultura para fins de proteção em relação ao não indígena traz à tona, evidencia ou dá novo ensejo para conflitos já latentes, especialmente entre gerações e em que estão presentes os jovens professores, sabidamente novos atores políticos dessas comunidades. É o que revela uma das falas de um jovem ao responder o diagnóstico realizado em 2008 pelos professores que indicava que a maioria dos jovens não via tanto valor nos saberes tradicionais *par rapport* aos dos não indígenas: “Karaikõ sempre está inventando coisas novas; os conhecimentos do meu pai são sempre os mesmos” (citado por Gallois, 2010, p. 7, nota 10). É ingenuidade achar que esse tipo de reflexão já não estivesse presente nesses jovens, sobretudo após experiências de educação formal e relação com organizações não governamentais e seus projetos, convívio com populações urbanas, dentre outros. Acreditamos que os debates internos, a propósito da objetivação cultural por que passam os povos indígenas, também podem ser entendidos como fenômenos positivos: de intensificação do diálogo, de novos agenciamentos e de novas esferas decisórias e aprendizagens em comum.

Outro efeito interessante e que desafia a visão maniqueísta é o fato de diversos povos conceberem a divulgação de seus conhecimentos para os não indígenas como algo instrumental. Seria outra face dos sentidos da troca, da difusão de seus conhecimentos para os de fora, mas que não se dá de qualquer jeito, sendo que há regras definidas de manejo e gestão desse conhecimento e de sua circulação. Esse processo dinâmico de abrir e fechar, liberar e restringir – que, aliás, é um processo que os povos não indígenas também realizam – traz com grande vivacidade o imperativo de se decidir sobre tais regras e inventar novas, dependendo de cada contexto e de cada relação estabelecida entre eles e os de fora, num processo que se situa longe de qualquer adjetivação simples enquanto positivo ou negativo.

Para aprofundar nosso entendimento desses e de outros efeitos, nada melhor do que virar o espelho e olhar para as apropriações e transformações criativas que eles próprios estão desenvolvendo para fazer frente a essa encruzilhada. Antes, porém, vamos revisitar algumas teorias clássicas da antropologia para melhor preparar o terreno para a compreensão desses fenômenos.

### **Breve incursão pela teoria antropológica**

Quais as relações dos regimes de conhecimento indígenas com teorias antropológicas clássicas como as expressas em *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss (2005 [1962]), ou em *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (2008 [1974]), e como essas teorias, pensadas à luz da objetivação da cultura, podem contribuir para compreender melhor essa questão?

Tornou-se um lugar-comum fazer referência a *O pensamento selvagem* quando se trata dos conhecimentos tradicionais, o que não deixa de ser mérito da grande contribuição que essa obra de fato trouxe para superar a visão que se tinha anteriormente sobre a mente “primitiva”<sup>6</sup>. Sem ignorar seu argumento integral, vamos focar no capítulo inicial para lembrar os pontos mais fundamentais de sua teoria sobre o estatuto diferencial dos regimes de conhecimento tradicionais.

Lévi-Strauss demonstrou que a epistemologia do saber ameríndio (e de povos indígenas no geral) está ligada à necessidade do sentir, do vivenciar, de se estar próximo para poder conhecer. Em referência a esse modo de conhecer e na busca por desconstruir o argumento utilitarista, ele afirma que “um conhecimento desenvolvido tão sistematicamente não pode ser função apenas de sua utilidade prática” (LÉVI-STRAUSS, 2005 [1962], p. 23), de onde vem sua famosa assertiva: “De tais exemplos [...] concluir-se-ia [...] que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (idem, p. 24). Isso evidencia que a curiosidade por conhecer, que está na raiz de qualquer sistema de pensamento, não é exclusividade dos povos “civilizados” e o autor coloca em cheque o quão distante do fazer científico tal regime de pensamento de fato seria: “[...] foi necessária uma atitude de espírito

---

<sup>6</sup> Expressa, por exemplo, na concepção de mente pré-lógica de Lévy-Bruhl (2008 [1922]).

verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer [...]” (idem, p. 30).

A forma então como Lévi-Strauss aborda a questão inicial a que nos propomos não é nem maniqueísta, nem essencialista, nem complementar; ele faz questão de frisar que são dois caminhos diferentes para se construir conhecimento: “um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciada” (idem, *ibidem*). Aprofundando-se no modo de operação dessa ciência do concreto, o autor utiliza a metáfora da *bricolage* intelectual para demonstrar que esses grupos executam várias tarefas diferentes, mas sem subordiná-las à obtenção de resultados definidos previamente. Não é de se espantar a dificuldade imediata que isso traz no âmbito da objetivação da cultura. No limite, é impossível eleger quais os elementos recolhidos devem ser patrimonializados, se esses elementos, como num caleidoscópio, tomam conformações variadas e não apenas no plano do real: “[...] cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais” (idem, p. 33). Como reificar, objetivar, fixar relações, ainda mais quando são virtuais, fazendo parte do universo cosmológico?

Por isso a questão do conhecimento, não só enquanto sistema de pensamento, mas como modo de relação, é tão crucial. É sabido que enquanto os não indígenas entendem essas relações dos índios com os não índios na chave da dependência, para os índios, são formas de capitalizar ao máximo o que se relacionar com o outro pode potencialmente trazer. Nesse sentido, relacionar-se com os seus outros é aprender com eles: os conhecimentos mais valiosos, mais prestigiados são obtidos (copia-se, rouba, troca) de fora. Digerir o não índio<sup>7</sup> é digerir novos modos de pensar, e isso nada mais é do que mais uma manifestação da ciência do concreto.

Outra teoria clássica à qual é importante recorrer é a expressa em *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (2008 [1974]). De fato, a questão do poder no âmbito das discussões sobre o conhecimento e a gestão do saber não pode ficar de fora. Cesarino (2010, p. 22) trata da questão do consenso imposto pelas políticas de patrimonialização (dentre outras) e diz que “entendimento só existe onde não há imposição forçada de consenso”, e as multiplicidades ameríndias, como

---

<sup>7</sup> Para aprofundar a questão, já bastante discutida, da “pacificação do branco”, ver Albert e Ramos (2002).

mostrou Clastres, são por princípio avessas a esse tipo de imposição. A tendência centrífuga do regime de conhecimento ameríndio impede concentrações e localizações de poder, no que ficou conhecida como filosofia dualista ameríndia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) e sua recusa do uno, e, por isso, sua recusa do Estado.

A peculiaridade do regime de chefia ameríndio como Clastres o descreveu é, antes, a origem de muitas das dificuldades vivenciadas por povos indígenas no contexto do consenso imposto. Também nessa linha, Coelho de Souza (2010, p. 25) afirma que a dificuldade de decidir quem é, afinal, o dono ou detentor do conhecimento ou bem cultural “corresponde evidentemente à natureza das constituições políticas ameríndias, que desconhecem, ou mais precisamente [...] recusam o impulso centralizador e unificador que constitui o princípio daquilo que conhecemos como Estado”. Carneiro da Cunha (2009, p. 335) se aprofunda na tese de Clastres ao se perguntar quem tem autoridade para consentir e que sistemas de representação estão sendo introduzidos, além de quais seriam os estatutos de suas representações ante as estruturas de autoridade. Ela reconhece a relevância da obra de Clastres para essa questão, mas alerta para as consequências desse “abismo entre as instituições deles e as nossas” (idem, p. 338) e diz que não são diferenças irreconciliáveis, pois a imaginação política é ilimitada e “onde autoridades e chefes não (pre)existem, inventam-se” (idem, p. 339). Veremos adiante como a contribuição de Clastres esclarece muitos dos processos em curso ligados às esferas de poder em jogo nas experiências de indigenização da “cultura” (sendo o caso Krahô<sup>8</sup>, estudado por Ávila (2004), um dos mais ilustrativos).

### **Interpretar, gerir, transformar**

Na difícil busca pela melhor saída possível da encruzilhada sobre a qual temos discorrido, o que as etnografias revelam em termos das transformações conceituais ou “experimentos interpretativos para gerir as práticas de conhecimento” (GALLOIS, 2010, p. 9) que os povos indígenas têm criativamente promovido no diálogo entre “cultura” e cultura? Colocando a pergunta de outra forma, “como se dá a indigenização da ‘cultura’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 314)? Trata-se de uma

---

<sup>8</sup> Povo indígena Timbira de língua Jê, do Tocantins.

pergunta complexa e, por isso, corajosa, mas mesmo que não tenhamos condições de chegar a respostas completas e bem definidas, no mínimo serão respostas fundamentadas, com coerência, das cosmologias dos povos indígenas de que tratam tais etnografias, sendo que mesmo os indícios de transformação – lembrando que são sempre mudanças em curso – já são achados valiosos nesse campo ainda pouco estudado.

Cohn (2001) se propôs a realizar essa tarefa para o caso dos Xikrin. Ela mostra como eles mobilizaram o conceito xikrin de *kukradjà*, que é entendido como corpus de conhecimento ou tradições, mas também como “uma parte do todo” ou “as partes que constituem a totalidade” (idem, p. 39) enquanto a melhor tradução possível para “cultura”. Cohn se refere aos trabalhos anteriores de Lux Vidal, que define *kukradjà* como conhecimento ou propriedade desse conhecimento e que também se traduz como um privilégio herdado de um *ingêt* (avô ou irmão da mãe). Portanto, as duas acepções do termo fazem com que a sua delimitação, quando da tradução para “cultura”, seja muito complexa, pois é tanto um conhecimento coletivo, compartilhado (e compartilhável) quanto segmentado pelas prerrogativas rituais, transmitidas individualmente. Essa tem sido a forma como os Xikrin vêm mobilizando categorias conceituais próprias, ampliando seus significados para que caibam, em seu interior, também os sinais diacríticos, o que é só *deles* e que, portanto, os diferencia. Por mais difícil que seja sua delimitação, são os *kukradjá*, em seu sentido transformado, que se deve proteger, saber gerir, patrimonializar.

Gallois (2010) se debruça também sobre essa questão no âmbito da construção do plano de salvaguarda da cultura imaterial dos Wajãpi, com ênfase nos padrões gráficos *kusiwa*. Ela parte das falas de diversos representantes do grupo para revelar as expectativas, as reflexões e as experiências interpretativas que estão em curso nesse processo. Segundo a autora, parece existir por parte dos Wajãpi a marcação de um tempo, uma espécie de marco zero a partir do qual a forma como se dava a construção e transmissão de conhecimentos se altera e a essa passagem corresponde uma inflexão conceitual bastante interessante. Nas palavras de Seki (professor wajãpi): “Antigamente a cultura era aberta, os Wajãpi se pintavam e usavam a pintura que outro ensinou, que vinha de fora. Mas hoje tem a preocu-

pação que os karai kō [os ‘brancos’] podem pegar as coisas da nossa cultura” (GALLOIS, 2010, p. 6, nota 8).

Com base na constatação da necessidade de rearranjos conceituais internos para se relacionarem com esse novo momento, eles se engajam na difícil tarefa de buscar uma espécie de narrativa explicativa suficientemente geral para dar conta da “cultura”. Eles elaboram, então, um texto coletivo como explicação para os não índios dessa dificuldade, em que buscam evidenciar a cadeia de transmissão de saberes valiosos e revelam: os desenhos não são deles, são da borboleta, da sucuri, da jiboia, dos passarinhos e de muitos outros seres. Mas, se não são deles, como justificar que devam ser protegidos e que lhes sejam atribuídos os devidos direitos sobre sua propriedade intelectual? O arranjo conceitual ocorre no sentido de revelar que, apesar de não serem deles, são-lhes revelados por esses seres e apenas para eles, pois a transmissão dos saberes se dá para todos os Wajãpi, como conjunto. Em vez de pararem na explicação tradicional, foram além para enfatizar essa noção de herança comum, bem como a cadeia de transmissão, envolvendo muitas outras relações significativas em jogo e não apenas a relação criador-criatura.

Cesarino (2010) questiona como é possível traduzir as ideias de autoria e criação no idioma conceitual marubo, e para isso vai buscar uma articulação entre a noção de dono/mestre entre os Marubo e os problemas da autoria, enunciação e criação em um regime xamanístico. Para os Marubo, a relação entre o duplo e seu bicho é de posse e de reflexividade, evidenciada pelo fato de que eles empregam pronomes possessivos e sufixos reflexivos para expressar essa relação. “Entender-se como gente implica imediatamente em [sic] *ter* um duplo [...] [o que por sua vez] implica também em [sic] um vínculo de posse com algum corpo – *yora*: o mesmo termo para gente e corpo” (CESARINO, 2010, p. 3). Ele mostra, portanto, que não é paradoxal para os Marubo que o duplo seja também corpo, e isso faz com que o tipo de vínculo, que para os ocidentais se dá entre os indivíduos e suas propriedades, seja, para eles, um vínculo no sentido de uma relação entre um “suporte corporal” e seu “duplo”, “ambos simultaneamente corpos e gentes” (idem, p. 4).

Ele qualifica essa cosmologia como personificante, que se forma não pela hierarquização, mas pela “proliferação ou replicação do campo intensivo de ‘humano’ em sua forma genérica, a saber, ‘dono’” (idem, p. 6). “Dono” aqui poderia ser

traduzido como “espíritos” e Cesarino o faz aludindo para o sentido dado por Viveiros de Castro (2006, p. 321), enquanto “multiplicidades virtuais intensivas”. Um ótimo exemplo que o autor dá dessa virtualidade múltipla é o desenho da representação do corpo de um xamã que se constitui em diversas malocas formando o cosmos (o *malocosmos*). Percebe-se a enorme diferença em relação à concepção ocidental de *dono*. Para os Marubo, o conhecimento não provém de um sujeito criador, mas das relações que os duplos estabelecem num universo indefinido de possibilidades. Por isso, podemos tomar a liberdade de dizer que a epistemologia marubo depende de uma replicação que cria pessoas e não de pessoas que criam coisas. Em seguida, Cesarino (2010) vai mostrar como essa epistemologia própria, ao ser contrastada com a ocidental, cria novas categorias não tanto para se entenderem nessa relação, mas para que os não indígenas entendam as concepções indígenas particulares de posse, de criação e de conhecimento. Eles assim mobilizam termos como *nosso governo* para contrastar com *governo de vocês* e fazem alusão às categorias de *deus* e de *pai* por saber que para os não indígenas se relacionam de forma intrincada com a própria concepção ocidental de *dono*, de *proprietário*: “é como deus [...] pai de todos nós” (citado por CESARINO, 2010, p. 17). Cesarino chega a dizer que essa comparação que emprega figuras prototípicas da autoridade na cultura ocidental, “revela artimanhas de uma antropologia reversa” (idem, *ibidem*).

As práticas medicinais indígenas também oferecem um exemplo marcante do contraste entre narrativas científicas “tradicionais” e “ocidentais”. Carneiro da Cunha (2009, p. 337) descreveu uma escola para xamãs criada por um grupo de índios Krahô cujos líderes e especialistas nas práticas rituais se uniram para se opor a um acordo que tinha sido firmado entre uma prestigiada escola de medicina em São Paulo – que estava interessada nos efeitos neurológicos de algumas das plantas nativas da região – e outro grupo de xamãs que se consideravam autorizados a falar em nome de todos os xamãs que tinham esse conhecimento. Ela mostra como esse conflito reflete noções diferentes sobre como o conhecimento tradicional indígena deve ser compartilhado com as instituições não indígenas, bem como sobre quem tem o direito de falar em nome daqueles que são também detentores de conhecimento.

Estudando esse caso, Ávila (2004) mostrou como os Krahô criaram esferas políticas de tomada de decisão totalmente novas, mas lastreadas em suas tradições – como a espacialização tipicamente jê – para lidar com os desafios de autoridade trazidos por essa parceria com a escola de medicina. Os Krahô se organizaram em encontros entre vários grupos e se dispuseram em dois níveis: um círculo maior como uma aldeia unida de todos os Krahô em que as casas tinham funções de “embaixadas”; a segunda encenação espacial era um círculo menor de pajés circunscrito pelo anel de anciões e os chefes de aldeia. Dessa forma, os Krahô traduziam, representando visualmente em seus próprios termos, um regime de representação política introduzido como uma absoluta novidade.

Pesquisando entre os Kisêdjê, Coelho de Souza (2010) traz um caso que revela outras transformações conceituais bastante curiosas. Ao tratar dos encontros e desencontros entre os Kisêdjê e o parceiro (a fabricante de calçados Grendene) com o qual firmaram um contrato de venda dos direitos de suas pinturas corporais e desenhos, respectivamente para um comercial e uma coleção de sandálias da empresa, a autora mostra que grandes dificuldades se impuseram, sobretudo pela intensa ambivalência que esse grupo indígena vivenciava entre um puritanismo cultural, que reforçava o seu caráter jê em oposição aos indígenas do Xingu; uma “indianidade”, para se opor aos não índios; e, no meio disso tudo, um desejo e esforço para adquirir bens e recursos tanto dos alto-xinguanos quanto dos não índios (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 4). Nesse sentido, o contrato com a Grendene foi um enorme desafio para eles, pois os desenhos que a empresa gostou não são propriamente deles, mas aprendidos dos alto-xinguanos. Ao mesmo tempo, tinham evidente interesse em firmar o acordo e obter os recursos correspondentes, sem para isso deixarem de se afirmar como indígenas, nem como jê.

Resumindo as conclusões da autora, esse processo trouxe para os Kisêdjê uma *ressignificação* de seus desenhos e padrões gráficos, pois eles construíram a versão de que os desenhos eram seus, não pela via da posse, mas por entenderem que, apesar de terem sido aprendidos dos alto-xinguanos, só vieram ao conhecimento da Grendene por conta deles, Kisêdjê. A Giselle Bündchen, modelo da cam-

panha, como *Pyj*<sup>9</sup>, por sua vez, passou a representar outra coisa (a relação com os não índios) e, nesse processo, o próprio sentido do elemento cultural se modificou (idem, p. 13). A nosso ver, o mais importante de se reter nesse caso é que a raiz de todo o problema – e também de todo o entendimento – está na atribuição diferencial de sentido. Os Kisêdjê tiveram de criar sentido dessa experiência para si, mas também para o outro, e o mesmo por parte da Grendene. Esse diálogo entre sentidos – e não a busca de um único sentido – pode ser bem ilustrado com o caso do pedido de indenização feito pelos Kisêdjê à Grendene. O rompimento do contrato foi entendido pela empresa como um término de relação (e por isso negaram a indenização). No entanto, o que era quebra de relações para a empresa era para os Kisêdjê a garantia de sua continuidade, pois reafirmava as intenções e os vínculos entre as duas partes.

### **Enquanto isso, no Pacífico...**

Entre os povos nativos do Pacífico, experiências similares têm sido empreendidas há mais tempo e talvez com desdobramentos maiores do que os que temos visto no Brasil. Por isso, é imperativo nos voltarmos mais para a compreensão dessas outras experiências, não só no sentido de compará-las, mas, sobretudo, para ampliar o nosso repertório de experiências de indigenização da “cultura” pelo mundo para melhor compreender esse fenômeno, que é global. Nesse sentido, chamamos a atenção para três trabalhos: o de Harrison (2000), na Melanésia; o de Gegeo e Gegeo (2001) e o de Hviding (1993), ambos nas Ilhas Salomão.

Harrison (2000, p. 663) busca mostrar que muito se fala nos processos de objetivação cultural na Melanésia e em outras partes do pacífico, reificações estas que são acompanhadas pela emergência de novas etnicidades. No entanto, ele chama a atenção para o fato de que há vários indícios de que essa reificação cultural sempre ocorrera, mesmo antes do contato. E mais: ele argumenta que até mesmo o modo predominante como essas culturas são objetivadas – no caso, por meio da representação de símbolos culturais enquanto *posses* – não parece ter mudado muito desde a época pré-contato, numa clara abordagem de continuidade. Ele faz

---

<sup>9</sup> Prefixo utilizado pelos Kisêdjê para se referirem às moças que ritualmente se tornam mulheres belas.

então uma revisão de diversas etnografias que mostram como desde objetos (como conchas usadas como moeda) até práticas rituais foram e são transformadas em objetos capazes de serem possuídos (trocados, comprados) no que ele chama de *commoditisation of cultures*. Ele conclui que a objetivação da cultura em si não é um fenômeno novo na Melanésia, nem um produto do colonialismo. Ao contrário, a forma tomada por esses processos de objetivação alteraram, ou vem se alterando, de um modo que parece ser concomitante com mudanças de concepção da natureza da propriedade. Embora seja uma revisão com conclusões mais gerais, o trabalho de Harrison revela como é importante não atrelar exclusivamente a objetivação cultural às situações coloniais e de contato. Revela também que é preciso investigar esses fenômenos nas redes de relações e trocas indígenas pré-contato, inclusive para se entender melhor as relações com a sociedade mais ampla.

No âmbito de um processo que guarda um inegável paralelo com o trabalho de Gallois (2010), Gegeo e Gegeo (2001) tratam do *Kwara'ae Genealogy Project*, um projeto levado a cabo pelos Kwara'ae, um grupo tradicional da região oeste das Ilhas Salomão. Os autores examinam como os membros desse projeto vêm desenvolvendo uma epistemologia indígena como fundamento para suas pesquisas, que buscam traçar a genealogia, no sentido de processos, de seus principais elementos e instituições culturais a fim de melhor estarem equipados no âmbito das políticas de patrimonialização e nas relações com parceiros interessados na exploração econômica de suas terras. Eles estariam não só discutindo e inventariando suas culturas, mas também reexaminando criticamente e de modo autorreflexivo suas próprias estratégias de construção do conhecimento (GEGEO; GEGEO, 2001, p. 55). Os autores mostram como nesse processo eles tiveram que criar uma espécie de sistematização dos modos por meio dos quais eles constroem seus conhecimentos, algo que antes do projeto era impensável, mas se tornou estratégico não só para mostrar aos seus *outros* que seus conhecimentos são legítimos e válidos, mas para poder melhor avaliar a forma como estes se davam no registro “tradicional” de modo que se fizesse as escolhas mais acertadas nos processos de relação com os outros com base em experiências de indigenização da “cultura”.

Tal sistematização, que os autores chamam de “estratégias epistemológicas indígenas”, é bastante criativa e parte de regras costumeiras, modos de enunciação

oral e símbolos culturais marcantes, mas incorpora – o que é bastante interessante – elementos capazes de resolver conflitos novos, dados pelas experiências de objetivação da “cultura” (como vimos no caso dos Wajãpi no âmbito do projeto de salvaguarda do patrimônio cultural). Um dos exemplos de estratégia é a *Abira’anga*. Esse processo é empregado quando tentam resolver conflitos, separando as informações tidas como confusas e investigando a complexidade do corpo de conhecimento em questão. Os participantes necessariamente levantam conceitos e práticas culturais e os discutem por tópico. Eles seguem as linhas ou ramos que levam ao tema específico até definições de termos e discussões de processos e eventos envolvidos nas suas instituições culturais. Não por acaso, o termo *Abira’anga* significa “desramificar”, já que cada novo tópico ou tema *birabira* (desabrocha) em novos assuntos. Desde o início do projeto em 1993, essa estratégia pode ser empregada não só para traçar genealogias, mas para instituições complexas como o casamento, a língua, o território, o parentesco e descendência, a posição social das mulheres, guerras entre grupos vizinhos, migrações, compensação e retribuição, além de direito costumeiro (idem, p. 70).

Hviding (1993) demonstra o que ele qualificou como *indigenous essentialism*, ao tratar dos processos por que passava o povo nativo Marovo da Nova Geórgia (Ilhas Salomão) no sentido de tentar simplificar suas regras tradicionais de posse da terra, resultado do assédio de grandes mineradoras interessadas em explorar economicamente seu território, um dos mais ricos e intocados das Ilhas Salomão. Como o grupo se divide entre clãs vivendo na região litorânea e clãs vivendo no interior da ilha, na hora de negociar com a mineradora, eles encontraram um grande problema, pois a mineradora queria explorar apenas a região de terra firme e as compensações não seriam distribuídas entre os diversos grupos que compõem os Marovo. Hviding já havia realizado uma extensa etnografia para estudar as formas e regras de herança da terra e suas relações com o parentesco marovo, mas ficou surpreso, após inúmeras tentativas frustradas de negociação com a mineradora, de ver os Marovo chegando a formar um *Selection Committee* para construir um modelo simplificado de direito costumeiro sobre a terra que, por um lado, daria conta de todos os Marovo e, por outro, seria suficientemente palatável para os diretores da mineradora, que pouco ou nada compreendiam de suas regras de he-

rança quando quebravam a cabeça tentando explicar. Estava em curso um esforço único para se chegar a um só princípio para ser apresentado como “o modo Marovo de ser” no que se refere às regras de descendência, formando grupos corporados e transferindo poderes de delegar (*buhibutu*) e autoridade de guardião (*china-kei*) por todos os grupos, da terra ou do mar (HVIDING, 1993, p. 811). Por fim, é interessante notar como, de forma similar aos casos do Brasil, esse processo que ele chama de *codificação essencialista* raramente se dá de forma suave, livre de tensões.

### **Coexistência na diferença ou hibridização?**

Sahlins (1997a e 1997b) já chamara muitas das estratégias de que tratamos aqui de *culturalismo*, segundo o qual os indígenas reificam a cultura, invertendo o percurso da disciplina antropológica: quando esta percebe que as culturas não são traços objetiváveis, mas estão em constante mutação, mesmo que estruturalmente dirigida, eles se apropriam de traços tidos como indígenas para seu reconhecimento étnico. Onde fica a antropologia e os antropólogos nesse desencontro? Dado que as políticas de patrimonialização podem ser pensadas como mais uma investida da ideologia e dos projetos de desenvolvimento, nas palavras de Carneiro da Cunha (2009, p. 309), “como preservar a vitalidade da produção do conhecimento tradicional?” Em que medida a aposta levantada por Cesarino (2010, p. 23), de uma “hibridização político-conceitual” (sobreposição do léxico metropolitano sobre os léxicos ameríndios), mostra-se de fato uma saída possível?

É difícil responder a essas perguntas, mas elas são altamente necessárias. Carneiro da Cunha (2009) deixa claro que “cultura” e cultura não são universos separados e é exatamente a convivência entre os dois regimes – e a gestão de suas relações – que representa um desafio tanto para os indígenas quanto para os antropólogos. Procuramos aqui demonstrar, como escreveu Gallois (2010, p. 9), “experimentos interpretativos para gerir práticas de conhecimento distintas” e sabemos que há uma linha de análise no Brasil que encontra uma saída ao tecer as relações entre vários regimes de conhecimento e outra linha que visualiza hibridizações como consequência desses processos.

Para Cesarino (2010, p. 19), os critérios mais acurados para se definir a relação entre pessoas e conhecimentos talvez residam nas “tecnologias rituais de acesso ao virtual”. Só o que sabemos é que quaisquer que forem tais critérios não se devem basear nem em uma noção de identidade (tradição), nem de propriedade individualizante (autor/criador). Mas, se essas tecnologias são responsáveis por colocar as pessoas (especialmente os xamãs) em contato com o “campo transaccional de onde o conhecimento emerge” (idem, p. 21), se queremos salvaguardar a cultura, não deveríamos focar nas práticas rituais, nessas formas ritualizadas de acesso ao mundo dos espíritos como quer Cesarino? Estaria ele sugerindo que se deva proteger as práticas rituais e não as plumagens, as receitas etc.? É possível fazer essa delimitação? O que separa a receita usada num ritual do próprio ritual? Não se estaria aqui objetificando o ritual como um corpus fechado capaz de ser delimitado e protegido? Se tudo está em relação, se os saberes se constroem em relação, como delimitar, identificar, mapear para proteger?

Por melhor que seja a política pública e por maiores e mais valiosos e dignos de respeito que sejam os esforços e as transformações empreendidas pelos povos indígenas nesse sentido, dá para proteger, resguardar, salvaguardar os conhecimentos ditos tradicionais? Será possível transpor o que foi conceituado (como nos mostra Babadzan, 2001) para fins de afirmação de identidades nacionais (invenção cultural, nacionalismo etc.), para uma suposta imaterialidade e para regimes de conhecimento outros? Parece-nos que a questão da salvaguarda, qualquer que seja o conceito mobilizado de conhecimento e patrimônio, guarda um erro, um defeito de origem. Acreditamos que as políticas de patrimonialização são a nova fronteira, a nova investida do desenvolvimentismo, no que pode ser visto como uma faceta mais sutil das políticas de desenvolvimento. Isso não significa demonizá-las – e vimos aqui como há diversos desdobramentos positivos suscitados por elas –, mas de ter em mente que qualquer tentativa de escolher um caminho para sair da encruzilhada esbarra no “indecidível”, como colocou Carneiro da Cunha (2009, p. 343).

Apesar dessa dificuldade, vimos que a indigenização da “cultura” se mostra um tema de grande relevância na antropologia contemporânea, com desdobramentos diferentes no Brasil e no Pacífico. Ao comparar etnografias das duas regi-

ões pudemos perceber tanto pontos de contato quanto distanciamentos. Em ambas a questão tem sido tratada de forma bastante densa, com foco nas transformações empreendidas pelos próprios indígenas. O que parece distanciar é que, enquanto no Brasil as etnografias buscam, mobilizando teorias antropológicas como etnicidade e perspectivismo amazônico, revelar e interpretar os sentidos que os indígenas dão para tais transformações, o Pacífico parece já se encaminhar para uma discussão mais pragmática, sobre as experiências e estratégias concretas que nascem de tais novos sentidos, em diálogo mais estreito com os projetos de desenvolvimento – e sua crítica – do que no Brasil, onde muitas vezes apenas se tangencia o sentido macro por trás das políticas de patrimonialização.

O fato é que muitas das questões em torno da proteção e valorização dos conhecimentos tradicionais talvez estejam mal colocadas. Talvez os atalhos para se sair da encruzilhada não residam nem nas hibridizações nem tão somente no diálogo entre saberes (por mais conscientes que formos dos efeitos de suas incompatibilidades), mas nas próprias estratégias criativas de gestão dos conhecimentos tradicionais empreendidas pelos povos indígenas. Dito de outra forma, respostas parecem nascer de experiências interpretativas como a dos Yanomami e seus “encontros de xamãs” (ISA, 2011) – haveria melhor forma de se garantir a vivacidade das tecnologias de acesso ao virtual? – ou do povo Warlpiri do deserto da Austrália (GLOWCZEWSKI, 2001) que, como nos cantos de ida e de volta a que alude Carneiro da Cunha no início de sua *Cultura com aspas* (2009), busca retomar todos os seus bens levantados e apropriados pelos pesquisadores, para criar seu próprio banco de dados, na sua língua e para geri-lo conforme suas próprias regras.

## Referências

ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (orgs.). (2002). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, Editora UNESP.

ÁVILA, T. A. M. (2004). *Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade*. 130f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.

BABADZAN, A. (2001). “Les usages sociaux du patrimoine”. *Miroirs Identitaires, Revue électronique du Cerce*, n. 2.

BARTH, F. (1998). “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTGINAT, P. *Teorias da etnicidade*. São Paulo, Editora UNESP.

- BROWN, M. (1998). "Can Culture Be Copyrighted?" *Current Anthropology*, vol. 39, n. 2.
- CAIUBY NOVAES, S. (2009). "Imagem e ciências sociais: trajetória de uma relação difícil". In: BARBOSA, A.; CUNHA, E.; HIKIJI, R. (orgs.). *Imagem-conhecimento*. Campinas, Papirus.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1985). *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.
- CESARINHO, P. N. (2010). "Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo". *Revista de Antropologia*, vol. 53, n. 1.
- CLASTRES, P. (2008 [1974]). *A sociedade contra o Estado*. 2ª ed. São Paulo, Cosac & Naify.
- COELHO DE SOUZA, M. S. (2010). *A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os kīsêdjê*. Mimeo.
- COHN, C. (2001). "Culturas em transformação: os índios e a civilização". *São Paulo em Perspectiva*, vol. 15, n. 2.
- GALLOIS, D. T. (2010). "Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*". *Comunicação ABA*.
- GEGEO, D. W.; GEGEO, K. A. W. (2001). "'How We Know': Kwara'ae Rural Villagers Doing Indigenous Epistemology". *The Contemporary Pacific*, vol. 13, n. 1.
- GLOWCZEWSKI, B. (2001). "Returning Indigenous knowledge in central Australia". *The Power of Knowledge, The Resonance of Tradition conference*. ANU, Canberra.
- HARRISON, S. (2000). "From Prestige Goods to Legacies: Property and the Objectification of Culture in Melanesia". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, n. 3, July.
- HVIDING, E. (1993). "Indigenous essentialism? Simplifying customary land ownership in New Georgia, Solomon Islands". *Politics, tradition and change in the Pacific* 149, n. 4, Leiden.
- ISA. (2011). "Xamãs yanomami promovem reflexão sobre crise ecológica durante encontro". Em: <[www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3281](http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3281)>. Acesso em: dez. 2011.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2005 [1962]). *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus.
- LÉVY-BRUHL, L. (2008 [1922]). *A mentalidade primitiva*. São Paulo, Paulus Editora.
- SAHLINS, M. (1997a). "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, vol. 3, n. 1, abr.
- SAHLINS, M. (1997b). "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana*, vol. 3, n. 2, out.
- STRATHERN, M. (1996). "Potential property: Intellectual rights and property in persons". *Social Anthropology*, n. 4.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. (2006). "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* 14/15.

*Recebido em setembro/2011*

*Aprovado em dezembro/2011*

**WEIMER, Günter (2005). *Arquitetura popular brasileira*.  
São Paulo, Martins Fontes<sup>1</sup>**

**Francisco Paolo Vieira Miguel\***

**O livro**

*Arquitetura popular brasileira* é, antes de tudo, uma obra pioneira em seu campo. Publicada em 2005 pela editora Martins Fontes, o livro pretendeu ser um modesto inventário nacional da chamada arquitetura popular. Sua publicação, inserida na Coleção Raízes – que trata de folclore, arte e mitos brasileiros –, reflete o lugar marginal que o tema “arquitetura popular”, em geral, ocupa na agenda dos teóricos da arquitetura. Seu autor, o arquiteto e historiador da arquitetura, Günter Weimer, é, portanto, o mais ambicioso nos estudos dessa(s) tipologia(s) arquitetônica(s) no Brasil, o que lhe rende algum respeito.

**A concepção estratigráfica do homem e o impacto sobre a arquitetura**

Percebe-se, ao longo da obra, a concepção insistente da arquitetura, que hierarquiza funcionalmente os campos de “influências” sobre a construção. Por exemplo, Weimer (2005, p. 190) diz: “A semelhança de muitos tipos de encaixes realizados pelos europeus e japoneses pode ser deduzida do uso racional da madeira e de suas propriedades mecânicas, mas a diferença de outros tantos deve ser atribuída a variações culturais”.

O antropólogo Clifford Geertz nos fornece as explicações:

De acordo com esta concepção, o homem é um composto de “níveis”, cada um deles superposto aos inferiores e reforçando os que estão acima dele. À medida que se analisa o homem, retira-se camada após camada, sendo cada uma dessas camadas completa e irredutível a si mesma, e revelando uma outra espécie de camada muito dife-

---

<sup>1</sup> Esta resenha é fruto de nossa pesquisa de iniciação científica, que se intitula “Patrimônio cultural e espaço: uma etnografia da arquitetura popular na favela de Rio das Pedras”. Esta pesquisa está inserida no projeto “A produção social dos patrimônios culturais: espaços e tempos de circulação e exibição” e conta com financiamento da FAPERJ. Realiza-se no âmbito do Laboratório de Antropologia da Arquitetura e Espaços (LAARES) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação do Prof. José Reginaldo Santos Gonçalves.

\* Graduado em Ciências Sociais – UFRJ.

rente embaixo dela. Retiram-se as variegadas formas de cultura e se encontram as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Descascam-se estas, por sua vez, e se encontram debaixo os fatores psicológicos – “as necessidades básicas” ou o-que-tem-você – que as suportam e as tornam possíveis [...] (GEERTZ, 1989, p. 49).

Ao trazer essa explicação para a Arquitetura, o que queremos é mostrar que Weimer, que representa, aqui, o discurso de parte dos arquitetos, entende o fator biológico “racionalidade” como fator universal no homem, responsável, portanto, pelas semelhanças inevitáveis no encaixe da madeira; e sobre esse, temos outro “nível”, o fator “cultura” como acessório e, por isso, variável. Essa não é a única manifestação de Weimer de uma concepção estratificada. O autor também não a escapa quando trata das supostas diferenças entre a “arquitetura popular” e a “arquitetura erudita”. Essa concepção se apresenta quando pressupõe que no nível mais elementar, o biológico, ao qual o segmento popular mais se aproximaria, haja “necessidades mais imediatas de abrigo” (WEIMER, 2005, p. 188), e que no nível mais superficial, o cultural, do qual se aproxima o erudito, a estética ou “a intenção plástica” é elemento central e varia.

Torna-se flagrante, do ponto de vista analítico, que a correlação “popular/razão prática (abrigo)” e “erudito/intenção plástica” não tem qualquer eficácia descritiva, pois, em dado momento, o autor não conseguirá dar conta de certas construção africanas ricamente decoradas<sup>1</sup>. No entanto, ela é, a sua maneira e de uma forma geral, relativamente eficaz para a oposição nativa “popular/erudito”, que tenta se construir ao longo de toda a obra.

Por último, há ainda a evidência dessa mesma concepção estratigráfica, quando o autor aborda as condições “climático-ergo-ecológicas”(idem, p. 272), como se estas determinassem, necessariamente, a cultura: “[...] um clima que varia entre o árido [...] ao muito úmido [...] passando pelo semiárido [...] pelo subúmido [...] e pelo úmido [...]; [é] fator decisivo para a diversidade da arquitetura popular”(idem, p. 117) ou quando afirma “evidentemente, essa forma de construção

---

<sup>1</sup> Em certo momento, ele descreverá algumas casas de comunidades africanas – os *augus*, *aucas*, *igalas* e *nsucas*: “Uma rica decoração em relevos moldados e/ou esculpidos e pintados pelo lado externo, o da rua, é protegida por uma arcada circundante formada por pilares de barro. [...] O acabamento da casa e sua decoração abundam em sua variabilidade. [...] A exuberância decorativa não corresponde às limitações das técnicas construtivas” (WEIMER, 2005, p. 148).

[com tábuas] só pôde se desenvolver em regiões onde havia abundância de madeira” (idem, p. 242).

Daí decorre um problema lógico, o de explicar o uso de palafitas mesmo onde não há escassez de terras (idem, p. 146) ou a manutenção de um certo tipo de construção que não parece condizer com o clima brasileiro (idem, p. XLIII). O que prova que, da perspectiva propriamente antropológica, a condição ambiental não é a infraestrutura necessária sobre a qual se erguem formas variadas de culturas, especificamente, a cultura material. Em outras palavras, a disposição dos recursos locais e o clima não determinarão as escolhas culturais, entre elas, o modo de se construir. Esses elementos dispostos no ambiente servem apenas como um acervo, disponível ao uso. Recordemos o exemplo de Marcel Mauss sobre as insistências de um grupo de esquimós em preservar sua tradição, renegando-se às técnicas consideradas mais “adaptadas”:

Já tivemos a ocasião de mostrar quão forte é o apego dos esquimós ao seu regime de vida, por pobre que seja; eles não imaginam sequer que possam levar uma outra existência. Parecem nunca terem feito um esforço para modificar sua técnica. Nem o exemplo dos povos vizinhos com os quais têm contato, nem a perspectiva certa de uma vida melhor são suficientes para despertar-lhes o desejo de mudar a sua. Se, como os Atapascanos e os Algonquinos, vizinhos com os quais alguns deles mantêm um comércio constante, os Esquimós do norte da América tivessem adotado a raquete para deslizar sobre a neve, em vez de seu calçado impermeável, eles poderiam em pleno inverno, perseguir por pequenos grupos a caça que só conseguem pegar no verão. Mas estão tão pegados à sua organização tradicional que nem sequer pensam em mudar (MAUSS, 2003, p. 471-472).

Nota-se no exemplo supracitado, que ainda que uma técnica seja reconhecidamente mais vantajosa pelo grupo local – assim como construir em terra, onde há terra, e não em palafitas – os grupos podem fazer escolhas culturais que não atendem à lógica da vantagem, tal qual nós a concebemos (no caso de Weimer, seriam vantagens “climática-ergo-ecológicas”), mas fazem escolhas para se distinguir de outros grupos, selecionando alguns elementos diacríticos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Na perspectiva crítica, a concepção estratigráfica do homem inviabiliza uma explicação satisfatória e deixa os casos, por ele citados, sem resposta. No entanto, percebe-se que a concepção estratigráfica dá conta, na perspectiva nativa, de elaborar uma explicação para a diversidade arquitetônica, apoiada na noção de cultu-

ra, estabelecendo alguma ordem – ainda que frágil – no caos. E alguma ordem é sempre preferível ao caos (LÉVI-STRAUSS, 2008). A publicação de seu livro e algumas re-significações dessa obra<sup>2</sup> corroboram para provar que tal sistema explicativo encontra alguma ressonância em seu meio.

### **O mito das três raças pelo código da arquitetura**

Interessante observar como se codifica o mito das três raças no pensamento do arquiteto Günter Weimer. Antes de mais nada, é preciso compreender que, para Weimer, “raça é igual à etnia e cultura” (DAMATTA, 1987, p. 84). E isso fica claro ao longo de sua obra.

Mas, segundo ele, as etnias são díspares entre si, e, para cada uma, ele fornece uma série de atribuições físicas, morais, históricas, psicológicas e culturais. Eis alguns exemplos: 1) “Se confrontarmos a população europeia com a negra, veremos que se trata da população que mais se diferenciou de sua matriz comum do *Homo sapiens sapiens* contra a que dele menos se diferenciou[...]” (WEIMER, 2005, p. XVII); 2) “Os negros se constituem no contingente humano mais sedentário do mundo” (idem, *ibidem*); 3) “[...] os indígenas sul-americanos se constituem nos maiores andarilhos conhecidos” (idem, p. XVII-XVIII); 4) “O povo português, em certo sentido, é uma espécie de síntese da cultura europeia” (idem, p. XVIII); 5) “[...] a população [negra é] a mais antiga da terra” (idem, p. XIX).

E continua: 6) “[a cultura indígena] tem um limitado desenvolvimento tecnológico da produção material” (idem, p. 42); 7) “machismo mulçumano do colonizador [português]” (idem, p. 41); 11) “cultura indígena” apresentava “qualidades que causam inveja ao homem contemporâneo, como sua admirável adaptação ecológica e a sua estrutura social isenta de disparidades causadas de explorações das forças de trabalho” (idem, p. 42); 12) “valores do mundo indígena” como a “harmônica convivência com a natureza” e a “preservação do meio ambiente.” (idem, p. 57); 13) o elemento português como “conquistador [...] voraz” (idem, p. 42); 14) “os negros permaneceram em seu ambiente original; em razão

---

<sup>2</sup> Entre elas, citamos o livro *Arquitetura popular do Brasil* de Demis Barreto, publicado em 2010, em que constam colaborações de Weimer e de outros autores.

disso, suas adaptações aos novos meios ecológicos foram os menores na evolução dos cem mil anos de sua existência” (idem, p. XVII).

Todos esses atributos físicos, morais, históricos, psicológicos e culturais de cada etnia se relacionam. É o produto desse relacionamento híbrido e histórico que, de acordo com a cosmologia nativa, forma o sujeito brasileiro. Vejamos apenas alguns exemplos extraídos da obra, em que o autor trata dessas relações:

[...] alguns valores do mundo indígena foram plenamente aceitos. Entre eles, os mais evidentes foram o cultivo dos frutos da terra e o consumo desses alimentos, os banhos diários, e a rede de dormir. Por outro lado, na vida fora da casa os valores das culturas indígenas foram totalmente desdenhados, como a harmônica convivência com a natureza, a preservação do meio ambiente (idem, p. 57).

E permanecendo nos exemplos ameríndios: “ainda que a banana seja de origem asiática; seu cultivo foi totalmente absorvido pela cultura indígena” (idem, p. 62); e “[a] manutenção do binômio praça-igreja teve tamanho vigor em decorrência da interação das duas culturas [portuguesa e indígena]” (idem, p. 72).

Weimer insiste, ao longo de toda sua obra, na crença difusa de que “a formação básica da população brasileira é triíbrida” (idem, p. 39). E esse tribridismo se constituiria pelas etnias “negra” (ou “africana”), “indígena” (ou “ameríndia”) e “branca” (ou “europeia”, ou “ibérica” ou “portuguesa”). Chega a dizer, em certo momento, que na caatinga, no nordeste brasileiro, “da hibridação dessas três raças resultou o tipo chamado *cabeça chata*, em quem predomina o sangue europeu” (idem, p. 7).

Com base nesse sistema de crenças, Weimer, em uma seção que intitula “A formação étnica do Brasil”, apresenta seu esquema de pensamento: “Arquitetura é um fenômeno eminentemente cultural. As interações entre as diversas culturas são difíceis de mensurar. Uma das alternativas parece ser a via do estudo da composição étnica do povo brasileiro”. Feito isso, ele apresenta alguns dados do Censo 2000 do IBGE:

As estimativas oficiais da atualidade são as seguintes: brancos = 54,03%, pretos = 5,39%, pardos = 39,94% e outros = 0,64%. Esses dados, porém, não são confiáveis, visto que a avaliação foi feita à base dos conceitos emitidos pelos informantes e, portanto, carece de objetividade científica. Por isso somos forçados, a lançar mão de outros conhecimentos para obter dados que se aproximem mais das evidências dos fa-

tos. Investigações genéticas certamente fornecem um panorama mais realista da diversidade étnica nacional (idem, p. XXI).

Fica mais do que evidente, nessa passagem, que Weimer entende que “as apreciações sobre nossa formação étnica sustentam a heterogeneidade de nossa formação cultural” (idem, p. XXII). Essas, por sua vez, sustentam a variedade arquitetônica. Ao falar dos *bacongos*, *quimbundos*, *ovimbundos*, *lundas*, *quiocos* e *ganguelas*, ele afirma: “Cada uma dessas culturas está dividida num número variável de tribos, cada qual com sua arquitetura própria” (idem, p. XIX). Confirma essa ideia quando diz que tão “complexa e contraditória foi a formação histórica do povo português” que “a consequência imediata é que a arquitetura popular portuguesa reflete essas contradições e oposições” (idem, p. 78).

Para evidenciar de forma ainda mais flagrante a ligação explícita entre a genética e a arquitetura, Weimer comenta: “Apesar do fato de a maioria dos brasileiros ter em suas veias sangue africano, parecia que a escravidão havia apagado qualquer vínculo de sua arquitetura com suas origens no continente negro” (idem, p. XXXVIII). E insiste que por “nossos concidadãos terem sangue negro em suas veias” são por isso “tributários diretos dessas civilizações [africanas]” (idem, p. 115). Mas a genética não seria uma condição apenas para a “arquitetura africana”. Weimer em certo momento afirma: “Ela [a influência da arquitetura indígena] é mais ou menos presente na exata proporção da mestiçagem com o indígena” (idem, p. 65).

E é nesse sentido, de associação da etnia às formas arquitetônicas, técnicas de construção e usos de determinados materiais, que se percorre toda a obra de Weimer.

O antropólogo Lévi-Strauss, contudo, alerta-nos para essa perigosa ligação de atributos genéticos aos aspectos culturais:

Embora o desenvolvimento da genética deva permitir a superação definitiva da noção de espécie, o que a tornou – e a torna ainda – válida para os naturalistas é o fato de cavalos gerarem efetivamente cavalos e assim, através [sic] de um número suficiente de gerações, o *Equus caballus* ser verdadeiramente descendentes do *Hipparion*. A validade histórica das reconstruções dos naturalistas é garantida, em última análise, pelo elo biológico da reprodução. Ao contrário, um machado nunca engendra outro machado; entre dois instrumentos idênticos, ou entre dois instrumentos diferentes mas cuja a forma de algum modo se assemelha, houve e haverá sempre uma descontinuidade ra-

dical, decorrente do fato de que um não provém do outro, e sim, cada um deles, de um sistema de representação (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 16-17).

Para entendermos as explicações e a crítica do antropólogo no âmbito de nosso trabalho, basta trocar a palavra “machado”, em seu enunciado, por “construção”, ou “casa” ou “ambiente construído”. Tomando esses como nossos objetos, nossa crítica se evidenciará.

Não entraremos no mérito das “origens” do mito das três raças, ou do porquê de sua vasta ressonância no Brasil. Damatta (1987) já o fez. Mas entendamos que, do ponto de vista analítico, trata-se do “[...] conhecimento social sendo reduzido a algo natural como ‘raças’, ‘miscigenação’ e traços biologicamente que tais ‘raças’ seriam portadoras” (DAMATTA, 1987, p. 60). O que gera “[...] um esquema onde o biológico se confunde com o social e o cultural, permitindo assim realizar uma permanente miopia em relação à nossa possibilidade de autoconhecimento” (idem, p. 85). Mas que do ponto de vista nativo,

[...] essa fábula é importante porque, entre outras coisas, ela permite juntar as pontas do popular e do elaborado (ou erudito), essas duas pontas de nossa cultura. Ela também permite especular, por outro lado, sobre as relações entre o vivido (que é frequentemente chamado de popular e o que nele está contido) e o concebido (o erudito ou o científico – aquilo que impõe a distância e as intermediações) (idem, p. 62).

Não estamos negando aqui a contingência histórica da importância dessas três raças no Brasil, “mas há uma distância significativa entre a presença empírica dos elementos e seu uso como recursos ideológicos na construção da identidade social, como foi o caso brasileiro” (idem, p. 62-63). Disse-nos Damatta ainda:

Se no plano social e político o Brasil é rasgado por hierarquizações e motivações conflituosas, o mito das três ‘raças’ une a sociedade num plano ‘biológico’ e ‘natural’, domínio unitário, prolongado nos ritos de Umbanda, na cordialidade, no carnaval, na comida, na beleza da mulher (e da mulata) e na música... (idem, p. 70).

E na “arquitetura popular”, inclui Weimer.

Apesar de operar com o mito da três raças, devemos marcar que Weimer reelabora tal mito, quando tem de admitir que outras etnias também participaram

da formação cultural do Brasil<sup>3</sup>: “A presença holandesa em território brasileiro em tempos longínquos visa basicamente registrar que o fenômeno Brasil não deve ser referido apenas a uma formação do trinômio indígena/português/negro. A realidade foi muito mais complexa” (WEIMER, 2005, p. 157). Por isso, o autor dedica um capítulo inteiro às “contribuições de imigrações europeias não ibéricas”, no qual, curiosamente, inclui as supostas “contribuições” japonesas, além das “contribuições” holandesas, alemãs, italianas, polonesas e russas. Nesse capítulo ele tenta dar conta de toda a variedade de “influências” que escapam ao seu sistema tríade das contribuições indígenas/ibéricas/negras. Essa relativização não revoga, porém, seu esquema classificatório, que privilegia as categorias raciais como chaves explicativas para o entendimento de uma arquitetura “brasileira”.

### Conclusão

É antropológicamente rentável demonstrar o caráter etnocêntrico de determinadas elaborações que se pretendam universais e científicas (ainda que se restrinjam ao seu âmbito nacional, como faz Weimer, em seu papel de teórico). As categorias que esse autor tenta impor ao campo, como “arquitetura”, “popular”, “brasileira” etc., não encontram ressonância no próprio campo, e, do ponto de vista analítico, são incapazes, como vimos, de formar uma classificação satisfatória. São toleradas, portanto, apenas como categorias nativas da cosmologia de parte daquele grupo profissional, os arquitetos. Essas categorias dão conta (ou prestam-se a dar), na cosmologia nativa, de organizar a suposta desordem em que se encontraria esse fenômeno da arquitetura não acadêmica, no mundo (acadêmico) de Weimer.

Por fim, *Arquitetura popular brasileira* tem seu mérito por trazer a questão da cultura material para o debate e por constituir um acervo respeitável de tipos diversificados de habitação no Brasil e alhures. Além disso, com base nas categorias que Weimer mobiliza, é possível desvendar o amplo sistema simbólico que ope-

---

<sup>3</sup> “A presença de europeus não ibéricos no Brasil colonial é muito importante para o entendimento de algumas características de certas cidades que fogem da tradição lusitana” (WEIMER, 2005, p. 153).

ra em parte de sua comunidade profissional<sup>4</sup>, mas que, definitivamente, não atende ao seu objetivo científico de formular uma teoria que dê conta de controlar o suposto fenômeno da “arquitetura popular”, haja vista as já aqui mencionadas tentativas frustradas de classificação.

### Referências

ANTOGINI, G.; SPINI, T. (2008). “Arquitectura”. In: BONTE, P.; IZARD, M. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid, Ediciones Akal.

BARRETO, D. I. S.; HOLZER, W.; MEDEIROS, H.; WEIMER, G. (2010). *Arquitetura popular do Brasil*. Rio de Janeiro, Bom Texto.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (2009). *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac & Naify.

DAMATTA, R. (1987). “Digressão: A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”. In: DAMATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Rocco.

GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan.

LAWRENCE, D. (2009). “Architecture”. In: BARFIELD, T. (Ed.). *Dictionary of Anthropology*. Blackwell Publishing.

LÉVI-STRAUSS, C. (2008). *Antropologia Estrutural I*. São Paulo, Cosac & Naify.

MAUSS, M. (2003). “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós” In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

RAPOPORT, A. (1977). *House form and culture*. New Jersey, Prentice Hallm Upper Saddle River.

WEIMER, G. (2005). *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo, Martins Fontes.

*Recebido em dezembro/2010*

*Aprovado em agosto/2011*

---

<sup>4</sup> Trabalho a que nos dedicamos e que já se encontra em processo de publicação.

## **Alguns requisitos sociais da democracia: desenvolvimento econômico e legitimidade política<sup>\*I</sup>**

**Seymour Martin Lipset<sup>II</sup>**

**Tradução de Marcelo Henrique P. Marques & Carolina Requena<sup>\*\*</sup>**

As condições associadas à existência e à estabilidade da sociedade democrática têm constituído uma preocupação de primeira ordem na filosofia política. Neste artigo, o problema é enfrentado tendo como referência um ponto de vista sociológico e *behaviorista*, por meio do levantamento de uma série de hipóteses acerca de alguns requisitos sociais da democracia, e por meio da discussão de alguns dos dados disponíveis para testar tais hipóteses. Em sua preocupação com as condições – valores, instituições sociais, eventos históricos – externas ao sistema político em si e que sustentam diferentes tipos gerais de sistemas políticos, o artigo procura se afastar do relevante campo da sociologia política. Esse campo em crescimento lidou de forma ampla com a análise interna de organizações com objetivos políticos, ou com os fatores determinantes de ação *no interior* de diversas instituições políticas, como os partidos, os órgãos governamentais ou o processo eleitoral<sup>1</sup>. No geral, deixou para o filósofo político a preocupação maior com as relações do sistema político com a sociedade em sua totalidade.

---

\* Nota dos editores: Agradecemos a Cambridge Press por autorizar a tradução. No original: “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy”. *American Political Science Review*, vol. 53, n. 1, mar., 1959, p. 69-105. Revisão técnica de Lincoln Narcelio Thomaz Noronha e Ugo Urbano Casares Rivetti.

<sup>1</sup> Este artigo foi escrito como parte de uma análise comparativa do comportamento político em democracias ocidentais, apoiado por bolsas da *Behavioral Science Division* da Fundação Ford e do *Committee on Comparative Politics* do *Social Science Research Council*. Auxílio de Robert Alford e Amitai Etzioni é amplamente reconhecido. Foi originalmente apresentado em setembro de 1958 nos encontros da *American Political Science Association* (APSA) em Saint Louis, Missouri.

<sup>II</sup> Professor da Universidade da Califórnia, Berkeley.

<sup>\*\*</sup> Mestrando em Direito do Estado – USP e mestranda em Ciência Política – USP.

<sup>1</sup> Ver Lipset (1956, p. 45-55) para um resumo das várias áreas cobertas pela sociologia política. Para uma discussão sobre as correntes intelectuais em sociologia política e uma exposição detalhada com foco na questão da democracia, ver Lipset (1959, capítulo 3).

## 1. Introdução

Uma análise sociológica de qualquer padrão de comportamento, seja referindo-se a um pequeno ou a um grande sistema social, deve resultar em hipóteses específicas, em afirmações empiricamente testáveis. Assim, ao se lidar com a democracia é necessário apontar para um conjunto de condições que realmente existiram em determinado número de países e dizer: a democracia emergiu dessas condições e se tornou estabilizada por força de certas instituições e valores, bem como por força do seu próprio processo interno de automanutenção. Essas condições listadas devem diferenciar os estados democráticos dos outros Estados.

Uma recente discussão entre um grupo de teóricos políticos sobre os “pré-requisitos culturais para uma democracia bem-sucedida” destaca a diferença entre a abordagem do sociólogo político e a do filósofo político a respeito de um problema passível de comparação (GRIFFITH et al., 1956). Uma porção considerável desse simpósio é dedicada ao debate sobre a contribuição da religião, especialmente a ética cristã, para o comportamento democrático. O autor principal, Ernest Griffith, vê uma conexão indispensável entre a herança judaico-cristã e as atitudes que sustentam as instituições democráticas; os outros participantes atentam para as condições políticas e econômicas que podem fornecer as bases para um consenso acerca de valores básicos que não dependem da religião, citando a depressão econômica, a pobreza e a desorganização social que resultaram no fascismo na Itália e na Alemanha, apesar de esses países terem populações e tradições fortemente religiosas. O que mais chama a atenção nessa discussão é a falta de um ponto de vista que admita que proposições teóricas devem ser submetidas a exame por meio da comparação sistemática de *todos* os casos disponíveis, e que trate de forma apropriada um caso desviante, como um dentre tantos outros. Nesse simpósio, ao contrário, casos desviantes que não se encaixam em determinada proposição são citados para demonstrar que *não* existem condições sociais que estejam regularmente associadas com dado sistema político complexo. Portanto, os debates entre filósofos políticos acerca das condições necessárias por trás de certos sistemas políticos com frequência levaram à demonstração triunfante de que dada situação viola claramente a tese de seu oponente, como se a existência de alguns socialistas ricos ou

de conservadores pobres demonstrasse que fatores econômicos não são um determinante importante da preferência política.

A vantagem de uma tentativa como a que é apresentada aqui, que procura dissecar as condições da democracia em muitas variáveis interrelacionadas, consiste em permitir a colocação de casos desviantes em suas devidas perspectivas. A preponderância estatística de uma evidência que apoie a relação de uma variável – como a educação – com a democracia indica que a existência de casos diferentes (como a Alemanha, que sucumbiu à ditadura apesar de um avançado sistema educacional) não pode ser a única base para se rejeitar uma hipótese. Um caso diferente, considerado dentro de um contexto que reúne provas de todos os casos relevantes, geralmente pode fortalecer uma hipótese básica se um intenso estudo revelar as condições especiais que se entreviu na relação causal<sup>2</sup>. Assim, a pesquisa eleitoral indica que uma grande proporção de esquerdistas ricos são desprivilegiados em outras dimensões de *status* social, como as posições étnica ou religiosa.

A controvérsia nessa área não tem origem somente nas variações de metodologia, mas também no uso de definições diferentes. Obviamente, para se discutir a democracia ou qualquer outro fenômeno é necessário primeiramente defini-lo. Para atender aos objetivos deste artigo, a democracia (em uma sociedade complexa) é definida como um sistema político que fornece oportunidades constitucionais constantes para a alternância de grupos no governo. É um mecanismo social para a resolução do problema da tomada de decisões da sociedade, perante grupos de interesse em conflito, que permite à maior parte possível da população influenciar tais decisões por meio de sua capacidade de escolher entre as alternativas de candidatos à administração política. Inspirada nos trabalhos de Joseph Schumpeter (1947, p. 232-302, especialmente p. 269) e Max Weber (1946, p. 226), essa definição implica uma série de condições específicas: (a) uma “fórmula política”, um sis-

---

<sup>2</sup> Um exemplo detalhado de como um caso desviante e a análise avançam em relação à teoria pode ser encontrado em Lipset et al. (1956) Esse livro é um estudo do processo político dentro do Sindicato Internacional de Tipografia, que possui um sistema antigo bipartidário com eleições livres e frequentes mudanças na administração, e é, assim, a mais clara exceção da “lei de ferro da oligarquia” de Robert Michel. A pesquisa, no entanto, não foi planejada como um registro desse sindicato, mas como a melhor maneira disponível de testar e amplificar a lei de Michel. O estudo só poderia ter sido realizado por meio de um esforço sistemático para estabelecer uma teoria básica e deduzir hipóteses. A melhor maneira de acrescentar conhecimento sobre o governo interno de associações voluntárias parece ser o estudo dos casos mais desviantes. Nesse processo de análise das condições históricas e estruturais particulares sustentando o sistema bipartidário do sindicato, a teoria geral foi esclarecida.

tema de crenças que legitime o sistema democrático e especifique as instituições – partidos, imprensa livre e assim por diante – que são legitimadas, isto é, aceitas como apropriadas por todos; (b) um conjunto de líderes políticos no exercício da administração pública; e (c) um ou mais grupos de líderes, fora da administração, que ajam como oposição legítima, na tentativa de tornar-se governo.

A necessidade dessas condições é evidente. Primeiro, se um sistema político não se caracteriza por um sistema de valores, permitindo um pacífico “jogo” de poder – ou seja, a aderência por parte dos que estão fora às decisões tomadas por aqueles que estão dentro, juntamente com o reconhecimento pelos que estão dentro dos direitos dos que estão fora – não pode existir democracia estável. Esse tem sido o problema enfrentado por vários Estados latino-americanos. Segundo, se o resultado do jogo político não for a periódica outorga efetiva de autoridade a um grupo, partido ou coalizão estável, então, disso resultará um governo instável e irresponsável em vez de uma democracia. Essa situação existiu na Itália pré-fascista e em boa parte da história da Terceira e Quarta República francesa, as quais caracterizaram-se por fracos governos de coalizão, geralmente formados entre partidos que tinham conflitos de interesses e de valores entre si. Terceiro, se as condições que facilitam a perpetuação de uma oposição efetiva não existirem, a autoridade dos governantes será maximizada, e a influência popular sobre a orientação política ficará num mínimo. Essa é a situação em Estados de partido único; e, por consenso, pelo menos no Ocidente, tais países são classificados como ditaduras.

Duas importantes características complexas de sistemas sociais serão levadas em conta aqui, por serem relevantes para o problema da estabilidade da democracia: o desenvolvimento econômico e a legitimidade. Elas serão apresentadas como características estruturais de uma sociedade que sustenta um sistema político democrático. Após uma discussão sobre as estruturas do desenvolvimento econômico (composto por industrialização, riqueza, urbanização e educação) e suas consequências para a democracia, nos voltaremos para dois aspectos do problema da legitimidade, ou o quanto as instituições são valorizadas em si mesmas, e em que medida são consideradas justas e apropriadas. As relações entre a legitimidade e a efetividade do sistema (esta última, primordialmente uma função do desenvol-

vimento econômico) serão seguidas por uma discussão sobre as fontes de clivagem em uma sociedade e sobre as formas como diversas resoluções de questões historicamente cruciais resultaram ou em tipos de clivagens desagregadoras, ou em pontes entre diferentes clivagens que reduzem o conflito a um nível administrável. Por último, será avaliado o efeito desses diversos fatores sobre o futuro da democracia.

Nenhum exame detalhado da história política individual dos países será empreendido conforme a sua definição genérica, uma vez que o relativo grau ou conteúdo social da democracia em diferentes países não é o verdadeiro problema deste trabalho. Certos problemas metodológicos, ao lidar com as relações entre características complexas da totalidade de sociedades, contudo, merecem breve discussão.

Uma altíssima correlação entre aspectos da estrutura social, como renda, educação, religião, por um lado, e democracia, por outro, não deve ser prevista em termos teóricos, porque, na medida em que o subsistema político da sociedade funciona autonomamente, certa forma política pode persistir sob condições normalmente adversas ao *surgimento* desta mesma forma. Ou ainda, uma forma política pode se desenvolver por conta de um conjunto de fatores históricos bastante singulares, a despeito de importantes características sociais favorecerem outra forma. A Alemanha é um exemplo de nação em que mudanças estruturais – industrialização crescente, urbanização, riqueza e educação – favoreceram o estabelecimento de um sistema democrático, mas em que uma série de eventos históricos adversos impediu a democracia de fixar a sua legitimidade aos olhos de muitos segmentos importantes da sociedade, o que enfraqueceu a capacidade da democracia alemã de suportar crises.

A alta correlação, que aparece nos dados a serem apresentados, entre democracia e outras características institucionais da sociedade não deve ser excessivamente enfatizada, uma vez que eventos únicos podem responder ou pela persistência ou pela falha da democracia em uma dada sociedade. Max Weber argumentou de forma vigorosa que diferenças nos padrões nacionais geralmente refletem eventos históricos chave que colocam em movimento um processo num país e um segundo processo em outro. Para ilustrar seu argumento, ele usou a analogia de

um jogo de dados no qual, cada vez que o dado aparecia com determinado número, eles eram alterados para aumentar a probabilidade daquele número aparecer novamente (WEBER, 1949, p. 182-185)<sup>3</sup>. Para Weber, um evento predispondo um país em direção à democracia coloca em movimento um processo que aumenta a probabilidade de que, no próximo ponto crítico da história desse país, a democracia prevalecerá novamente. Esse processo só pode ter significado se admitirmos que, uma vez estabelecido, um sistema político democrático atingirá a capacidade de continuar se desenvolvendo e criará suporte social (instituições) para assegurar sua existência contínua. Desse modo, a sobrevivência de uma democracia “prematuro” dependerá (entre outras coisas) do crescimento de outras condições tendentes à democracia, como da alfabetização universal ou de associações privadas autônomas. Este artigo preocupa-se principalmente com a explicação das condições sociais que servem de apoio a um sistema político democrático, como educação ou legitimidade; ele não vai lidar em detalhes com os tipos de mecanismos internos que servem para manter um sistema democrático, tais como as regras do jogo político<sup>4</sup>.

Generalizações comparativas acerca dos sistemas sociais complexos irão necessariamente tratar de forma sumária determinadas características históricas de qualquer sociedade contida nesse escopo de investigação. Para testar essas generalizações, levando-se em conta as diferenças entre os países posicionados mais acima ou mais abaixo segundo as atribuições ligadas à democracia, é preciso estabelecer algumas medições empíricas do tipo de sistema político. Desvios individuais de um determinado aspecto da democracia não são tão importantes, desde que as definições cubram, sem ambiguidade, a grande maioria das nações determinadas como democráticas ou não democráticas. Uma linha divisória exata entre “mais democrático” ou “menos democrático” também não constitui problema básico, já que se presume *não* ser a democracia uma característica do sistema social que existe ou não, mas, antes, um complexo de características que podem ser classificadas das mais diversas maneiras. Por essa razão, decidiu-se dividir os países avalia-

---

<sup>3</sup> Ver também: Lipset (1958a, p. 13-17).

<sup>4</sup> Ver Janowitz; Marvick (1956) e Dahl, (1956, especialmente p. 90-123). Para recentes esforços sistemáticos em especificar alguns dos mecanismos internos da democracia, ver Easton (1957).

dos em dois grupos, em vez de se tentar classificá-los em ordem decrescente. Classificar países *individualmente*, do mais democrático para o menos democrático, é muito mais difícil do que separar os países em duas classes – “mais” ou “menos” democráticos – apesar de esta última forma também enfrentar problemas, como o exemplo limiar do México.

Esforços em classificar todos os países levantam uma série de problemas. A maioria dos países que carecem de uma tradição de democracia política duradoura encontra-se na parte tradicionalmente subdesenvolvida do mundo. É possível que Max Weber (1906, p. 346 em diante) estivesse certo quando sugeriu que a democracia moderna nas suas formas mais claras só pode ocorrer sob as condições únicas da industrialização capitalista. Algumas das complicações introduzidas pelas variações acentuadas nas práticas políticas de cada país podem ser reduzidas ao se lidar com as diferenças entre países dentro de certas áreas de cultura política. As duas melhores áreas para tal comparação interna são, de um lado, a América Latina e, de outro, a Europa e os países de língua inglesa. Comparações mais limitadas podem ser feitas entre os estados asiáticos e entre os países árabes.

Os principais critérios usados neste artigo para localizar as democracias europeias são a continuação ininterrupta da democracia política desde a Segunda Guerra Mundial, *assim como* a ausência, nos últimos 25 anos, de um movimento político de vulto que se oponha às “regras do jogo” democráticas<sup>5</sup>. O critério, de certa forma menos rigoroso, usado para a América Latina é o de identificar se um dado país teve uma história de eleições livres, em maior ou menor grau, na maioria do período pós-Primeira Guerra Mundial. Enquanto na Europa procuramos por democracias estáveis, na América do Sul buscamos países que não tiveram ditaduras razoavelmente constantes (Ver Tabela I). Não foi feita análise detalhada da história política da Europa ou da América Latina com vistas a critérios de diferenciação mais específicos; a esta altura do exame dos requisitos da democracia, os resultados de eleições são suficientes para identificar os países europeus; e os pareceres

---

<sup>5</sup> O último requisito significa que nenhum movimento totalitário, seja fascista ou comunista, recebeu 20% de votos durante esse período. Na verdade, todas as nações europeias democráticas (segundo esses critérios) tiveram movimentos totalitários, mas que asseguraram menos de 7% dos votos.

de especialistas e as impressões derivadas de fatos bastante conhecidos da história política são suficientes para a América Latina<sup>6</sup>.

Tabela I – Classificação de nações europeias, anglófonas e latino-americanas por grau de estabilidade democrática

<i>Nações Europeias e Anglófonas</i>		<i>Nações Latino-Americanas</i>	
Democracias Estáveis	Democracias Instáveis e Ditaduras	Democracias e Ditaduras Instáveis	Ditaduras Estáveis
Austrália	Alemanha (Oriental)	Argentina	Bolívia
Bélgica	Áustria	Brasil	Cuba
Canadá	Bulgária	Chile	El Salvador
Dinamarca	Espanha	Colômbia	Equador
Estados Unidos	Finlândia	Costa Rica	Guatemala
Holanda	França	México	Haiti
Irlanda	Grécia	Uruguai	Honduras
Luxemburgo	Hungria		Nicarágua
Noruega	Islândia		Panamá
Nova Zelândia	Itália		Paraguai
Reino Unido	Iugoslávia		Peru
Suécia	Polônia		República Dominicana
Suíça	Portugal		Venezuela
	Romênia		
	Tchecoslováquia		

## 2. Desenvolvimento econômico e democracia

Talvez a generalização mais difundida ligando sistemas políticos a outros aspectos da sociedade tenha sido a relação entre a democracia e o estágio de desenvolvimento econômico. Concretamente, isso significa que quanto mais rica uma nação, maiores as chances de ela sustentar a democracia. Desde Aristóteles até o

<sup>6</sup> O historiador Arthur P. Whitaker (1950), por exemplo, resumiu as opiniões de estudiosos da América Latina ao dizer que “os países que se aproximaram mais do ideal democrático foram... Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica e Uruguai”. A esse grupo eu adicionei o México. O México assegurou liberdade de imprensa, de reunião e organização, partidos de oposição, embora haja provas de que não permitiu que ganhassem eleições, uma vez que os votos foram contados pelo partido governista. A existência de grupos de oposição, eleições contestadas e ajustes entre as várias facções do partido da situação, Partido Revolucionário Institucional, introduzem um considerável elemento de influência popular no sistema. O interessante esforço de Russell Fitzgibbon (1956) para assegurar uma “avaliação estatística da democracia na América Latina” baseada na opinião de vários estudiosos não é útil para os propósitos deste artigo. Os juízes foram solicitados não somente para classificar países como democrático com base apenas em critérios políticos, mas também para considerar o “padrão de vida” e o “nível educacional”. Estes últimos fatores podem ser condições para democracia, mas não são um aspecto da democracia como tal.

presente, o homem afirma que somente numa sociedade rica, na qual relativamente poucos cidadãos vivam em pobreza, poderia existir uma situação na qual a grande massa da população poderia participar inteligentemente da política e desenvolver autodomínio necessário para evitar sucumbir ao apelo da demagogia irresponsável. Uma sociedade dividida entre uma massa pobre e uma pequena elite de privilegiados resultaria numa oligarquia (quando a regra ditatorial do pequeno grupo no topo do estrato social) ou em tirania (ditadura com apoio popular). Duas formas políticas essas que podem ser rotuladas modernamente: a face moderna da tirania é o comunismo ou o peronismo; a oligarquia aparece hoje na forma de ditaduras tradicionalistas, como encontramos em partes da América Latina, Tailândia, Espanha ou Portugal.

Para viabilizar de forma concreta o teste empírico dessas hipóteses, diversos índices de desenvolvimento econômico – riqueza, industrialização, urbanização e educação – foram definidos, e médias foram computadas para os países classificados como mais ou menos democráticos no mundo anglo-saxão, na Europa e na América Latina.

Em cada caso, as médias de riqueza, grau de industrialização e urbanização e nível de educação são muito maiores nos países mais democráticos, como indicado pelos dados revelados na Tabela II. Se tivéssemos reunido a América Latina com Europa em uma só tabela, as diferenças teriam sido maiores<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Lyle W. Shannon (1957 e 1958) correlacionou índices de desenvolvimento econômico com o fato de um país ter autogoverno ou não, e suas conclusões são substancialmente as mesmas. Uma vez que Shannon não dá detalhes acerca dos países classificados com autogovernados e não-autogovernados, não há medida direta da relação entre país “democrático” e países com autogoverno. Todos os países examinados neste artigo, entretanto, foram escolhidos supondo que a caracterização “democrático” é indiferente para um país não-autogovernado e, portanto, presumivelmente, todos eles, seja democrático ou ditatorial, entrariam na categoria “autogovernado” de Shannon. Shannon demonstra que subdesenvolvimento é relacionado com ausência de autogoverno; meus dados indicam que, uma vez que o autogoverno é alcançado, o desenvolvimento ainda continua relacionado com o caráter do sistema político. Shannon (1958) constrói um índice composto de desenvolvimento, usando alguns dos mesmos índices, como habitantes por médico, e deriva das mesmas fontes das Nações Unidas, como aparecem nas tabelas seguintes. A pesquisa de Shannon não veio ao meu conhecimento até este trabalho ter sido preparado, portanto os dois artigos podem ser considerados como testes separados de hipóteses passíveis de comparação.

Tabela II – Comparação entre países europeus, anglófonos e latino-americanos, divididos em dois grupos, “mais democráticos” e “menos democráticos”, segundo índices de riqueza, industrialização, educação e urbanização<sup>8</sup>

A. Índices de Riqueza						
Médias	Renda Per Capita <sup>9</sup> em \$	Mil Pessoas Por Médico <sup>10</sup>	Pessoas por Veículo Motorizado <sup>11</sup>	Telefones por Mil Pessoas <sup>12</sup>	Rádios por Mil Pessoas <sup>13</sup>	Cópias de Jornal Por Mil Pessoas <sup>14</sup>
Democracias Europeias e Anglófonas Estáveis	695	0,86	17	205	350	341
Democracias Instáveis e Ditaduras Europeias e Anglófonas	308	1,4	143	58	160	167
Democracias Latino-Americanas e Ditaduras Instáveis Latino-Americanas	171	2,1	99	25	85	102
Ditaduras Latino-Americanas Estáveis	119	4,4	274	10	43	43
Variações						
Democracias Europeias Estáveis	420-1.453	0,7-1,2	3-62	43-400	160-995	242-570
Ditaduras Europeias	128-482	0,6-4	10-538	7-196	42-307	46-390
Democracias Latino-Americanas	112-346	8-3,3	31-174	12-58	38-148	51-233
Ditaduras Latino-Americanas Estáveis	40-331	1-10,8	38-428	1-24	4-154	4-111

<sup>8</sup> Grande parte dessa tabela foi compilada a partir de dados fornecidos pela International Urban Research, University of California, Berkeley, Califórnia.

<sup>9</sup> Nações Unidas, Escritório de Estatística, *National and Per Capita Income in Seventy Countries*, 1949, Statistical Papers E, nº 1, Nova York, 1950, p.14-16.

<sup>10</sup> Nações Unidas, *A Preliminary Report on the World Social Situations*, 1952, Tabela 11, p. 46-8.

<sup>11</sup> Nações Unidas, *Statistical Yearbook*, 1956, Tabela 139, p. 333-338.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Tabela 149, p. 387.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Tabela 189, p. 641. As bases populacionais para esses números são de anos diferentes daqueles usados no relatório acerca de números de telefones e rádios, mas a propósito de comparações em grupo, as diferenças não são importantes.

<sup>14</sup> Nações Unidas, *A Preliminary Report...*, *op. cit.*, Apêndice B, pp. 86-89.

B. Índices de Industrialização

Médias	Porcentagem de Homens na Agricultura <sup>15</sup>	Energia Per Capita Consumida <sup>16</sup>
Democracias Européias Estáveis	21	3,6
Ditaduras Européias	41	1,4
Democracias Latino-Americanas	52	0,6
Ditaduras Latino-Americanas Estáveis	67	0,25
Variações		
Democracias Européias Estáveis	6-46	1,4-7,8
Ditaduras Européias	16-60	0,27-3,2
Democracias Latino-Americanas	30-63	0,3-0,9
Ditaduras Latino-Americanas Estáveis	46-87	0,2-1,27

C. Índices de Educação

Médias	Porcentagem de Alfabetizados <sup>17</sup>	Matrículas na Educação Primária Por Mil Pessoas <sup>18</sup>	Matrícula na Escola Pós-Primária Por Mil Pessoas <sup>19</sup>	Matrícula na Educação Superior Por Mil Pessoas <sup>20</sup>
Democracias Européias Estáveis	96	134	44	4,2
Ditaduras Européias	85	121	22	3,5
Democracias Latino-Americanas	74	101	13	2,0
Ditaduras Latino-Americanas Estáveis	46	72	8	1,3

<sup>15</sup> Nações Unidas, *Demographic Yearbook*, 1956, Tabela 12, pp. 350-370.

<sup>16</sup> Nações Unidas, *Statistical Yearbook*, 1956, op. cit., Tabela 127, pp. 308-310. Os números se referem à energia comercialmente produzida, em equivalentes em toneladas métricas de carvão.

<sup>17</sup> Nações Unidas, *A Preliminary Report...*, op. cit., Apêndice A, pp. 79-86. Diversos países estão listados como mais de 95% alfabetizados.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 86-100. Os números se referem a pessoas matriculadas no ano anterior ao ciclo primário, por mil pessoas da população total, nos anos entre 1946 e 1950. O primeiro ano primário varia entre 5 e 8 anos de idade em diversos países. Os países menos desenvolvidos têm mais pessoas nessa faixa a cada mil do que os países mais desenvolvidos, mas isso enviesa os números apresentados no sentido de aumentar a porcentagem da população escolar total para os países menos desenvolvidos, apesar de um menor número de crianças nessa faixa etária irem à escola. Assim, o viés dessa fonte reforça a relação positiva entre educação e democracia.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 86-100.

<sup>20</sup> UNESCO, *World Survey of Education*, Paris, 1955. Os números são de matrículas na educação superior por mil habitantes. Os anos a que os números se aplicam variam entre 1949 e 1952, e a definição de educação superior varia entre diferentes países.

## Variações

Democracias Européias Estáveis	95-100	96-179	19-83	1,7-17,83
Ditaduras Européias	55-98	61-165	8-37	1,6-6,1
Democracias Latino-Americanas	48-87	75-137	7-27	0,7-4,6
Ditaduras Latino-Americanas Estáveis	11-76	11-149	3-24	0,2-3,1

## D. Índices de Urbanização

Médias	Porcentagem em Cidades com mais de 20.000 <sup>21</sup>	Porcentagem em Cidades com mais de 100.000 <sup>22</sup>	Porcentagem em Áreas Metropolitanas <sup>23</sup>
Democracias Européias Estáveis	43	28	38
Ditaduras Européias	24	16	23
Democracias Latino-Americanas	28	22	26
Ditaduras Latino-Americanas Estáveis	17	12	15

Variações			
Democracias Européias Estáveis	28-54	17-51	22-56
Ditaduras Européias	12-44	6-33	7-49
Democracias Latino-Americanas	11-48	13-37	17-44
Ditaduras Latino-Americanas Estáveis	5-36	4-22	7-26

Os principais índices de *riqueza* usados aqui são renda *per capita*, número de pessoas por veículo motorizado e por médico, e o número de rádios, telefones e jornais para cada mil pessoas. As diferenças saltam aos olhos a cada ocorrência, como mostra em detalhe a Tabela II. Nos países europeus mais democráticos há 17 pessoas por veículo motorizado, em comparação com 143 nos países menos democráticos. Nos países latino-americanos menos ditatoriais há 99 pessoas por veículo motorizado, em oposição a 274 nos países mais ditatoriais<sup>24</sup>. Diferenças de renda

<sup>21</sup> Obtido do *International Urban Research*, University of California, Berkeley.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> É preciso lembrar que esses valores são médias, compiladas dos censos de vários países. As informações

entre os grupos também são agudas, caindo a média de renda *per capita* de \$695 nos países mais democráticos da Europa para \$308 nos menos democráticos; a diferença correspondente na América Latina é de \$171 para \$119. As variações são igualmente consistentes, de modo que a menor renda *per capita* de cada grupo encontra-se na categoria “menos democrático”, e a maior, na categoria “mais democrático”.

A *industrialização* (a qual os índices de riqueza estão relacionados de forma evidente) é medida pela porcentagem de homens empregados na agricultura e pela “energia” *per capita* comercialmente produzida em uso no país, medida em termos de toneladas de carvão por pessoa, por ano. Ambos os índices mostram resultados igualmente consistentes. A porcentagem média de homens empregados na agricultura e em ocupações relacionadas foi 21 nos países europeus “mais democráticos” e 41 nos “menos democráticos”, 52 nos países latino-americanos “menos ditatoriais” e 67 nos “mais ditatoriais”. As diferenças em energia *per capita* aplicada no país são igualmente grandes.

O grau de *urbanização* também se relaciona com a existência da democracia<sup>25</sup>. Três índices diferentes de urbanização estão disponíveis, baseados em dados compilados pela International Urban Research (Berkeley, Califórnia): a porcentagem de população em lugares com 20 mil habitantes ou mais; a porcentagem de comunidades com cem mil ou mais; e também a porcentagem que reside em áreas metropolitanas-padrão. Em todos esses três índices de urbanização os países mais democráticos pontuam melhor do que os menos democráticos, em ambas as áreas de cultura política investigadas.

---

variam bastante em precisão, e não há maneira de medir a validade das comparações tal como apresentadas aqui. A direção consistente das diferenças e sua grande magnitude é a principal indicação de validade.

<sup>25</sup> Urbanização tem sido comumente ligada à democracia por teóricos políticos. Harold J. Laski (1937) asseverou que “democracia organizada é produto da vida urbana”, e que era natural, portanto, que tivesse “feito sua primeira aparição efetiva” nas cidades-estado gregas, de forma tão limitada quanto sua definição de “cidadão”. Max Weber (1950, p. 315-338) defendia que a cidade, como um tipo de comunidade política, é um fenômeno particularmente ocidental, traçando a emergência da noção de “cidadania” a partir dos desenvolvimentos sociais intimamente relacionados à urbanização. É significativo notar que antes de 1933, a força eleitoral nazista era maior em pequenas comunidades e áreas rurais. Berlim, a única cidade alemã com mais de dois milhões de habitantes, nunca deu mais de 25% dos votos aos nazistas em uma eleição livre. O tipo nazista, como o francês *poujadista* ou o neofascista italiano, era um profissional liberal, residente de uma pequena cidade ou distrito rural. Apesar de os comunistas, como um partido de trabalhadores, serem fortes nos bairros de trabalhadores de grandes cidades dentro dos países, eles têm grande força eleitoral apenas nas nações europeias menos urbanizadas, por exemplo, Grécia, Finlândia, França, Itália.

Muitos têm sugerido que quanto mais instruída for uma população de um país, maiores as chances de democracia, e a pesquisa comparada disponível apoia essa afirmação. Os países “mais democráticos” da Europa são quase todos alfabetizados: o menor tem média de 96%, enquanto que as nações “menos democráticas” têm média de alfabetização de 85%. Na América Latina, a diferença fica entre uma taxa média de 74% nos países “menos ditatoriais” e 46% nos “mais ditatoriais”<sup>26</sup>. A matrícula educacional por milhares em relação à população total em três níveis diferentes, primário, pós-primário e educação superior, é igualmente relacionada com o grau de democracia. A extraordinária disparidade é mostrada pelos casos extremos do Haiti e dos Estados Unidos. O Haiti tem menos crianças (11 a cada mil) frequentando escolas primárias do que americanos frequentando faculdade (quase 18 a cada mil).

A relação entre educação e democracia merece um tratamento mais extenso, dado que uma vasta filosofia de governo democrático vem considerando o aumento da educação como a disseminação do requisito básico da democracia (DEWEY, 1916). Como escreveu Bryce, em particular referência à América Latina, “a educação, se não faz dos homens bons cidadãos, faz ao menos com que seja mais fácil para chegarem lá” (apud WHITAKER, 1950, p. 112)<sup>27</sup>. Presume-se que a educação amplie os horizontes dos homens, os habilite a compreender a necessidade de normas para a tolerância, os desencoraje a aderir a doutrinas extremistas e monísticas e aumente sua capacidade de fazer escolhas eleitorais racionais.

A prova que confirma a contribuição da educação para a democracia é mais direta e forte na conexão entre os comportamentos individuais dentro dos países do que nas correlações entre as nações. Dados colhidos por agências de pesquisa de opinião pública que questionaram pessoas em diferentes países acerca de sua opinião sobre diversos valores democráticos de tolerância à oposição, sobre suas

---

<sup>26</sup> O padrão indicado por uma comparação das médias de cada grupo de países é apoiado pelas variações (os extremos mais altos e baixos) de cada índice. A maioria das variações se sobrepõe, isto é, alguns países que estão na categoria mais baixa em relação à política estão mais alto em um dado índice que alguns que estão no mais alto na escala de democracia. Vale notar que tanto na Europa quanto na América Latina, as nações que estão com a menor avaliação em quaisquer dos índices apresentados na tabela também estão na categoria das “menos democráticas”. Por outro lado, quase todos os países que estão no topo do *ranking* em quaisquer dos índices estão na classe dos “mais democráticos”.

<sup>27</sup> Ver, ainda, Karl Manheim (1950).

atitudes em relação às minorias étnicas ou raciais e acerca de sua crença em sistemas pluripartidários em detrimento de sistemas de partido único, mostraram que o fator mais importante, diferenciando respostas mais democráticas de outras, foi a educação. Quanto maior é a educação de alguém, maior é a probabilidade de essa pessoa acreditar em valores democráticos e apoiar práticas democráticas (SMITH, 1948; KIDO; SUYI, 1954; STOUFFER, 1955, p. 138-139; TROW, 1957, p. 17). Todos os estudos relevantes indicam que a educação é, de longe, mais significativa do que renda ou ocupação.

Essas conclusões deveriam nos conduzir a delimitar uma correlação muito maior entre os níveis nacionais de educação e a prática política do que aquela comumente prevista. A Alemanha e a França têm estado entre as nações mais bem educadas da Europa, mas está claro que isso isoladamente não estabilizou suas democracias, ainda que a educação tenha servido para inibir outras forças antedemocráticas. Dados da Alemanha pós-nazista indicam claramente que a educação superior está ligada à rejeição de governos ditatoriais e de partido único<sup>28</sup>.

Se não podemos dizer que um “alto” nível de educação é condição suficiente para a democracia, as provas disponíveis sugerem que ele está próximo de ser um requisito indispensável no mundo moderno. Assim, se olharmos para a América Latina, onde o analfabetismo generalizado ainda existe em muitos países, veremos que de todas as nações em que mais da metade da população é analfabeta, apenas uma, o Brasil, pode ser incluída no grupo dos “mais democráticos”.

Há evidências de outras áreas culturais economicamente empobrecidas, onde a alfabetização está relacionada com a democracia. O único membro da Liga Árabe que manteve instituições democráticas desde a Segunda Guerra Mundial, o Líbano, é, de longe, o país mais instruído (acima de 80% de alfabetização) dentre os países árabes. No restante da Ásia a leste do mundo árabe, somente dois esta-

---

<sup>28</sup> Dewey sugeriu que o caráter do sistema educacional irá influenciar seus efeitos na democracia, e isso pode jogar uma luz nas fontes de instabilidade na Alemanha. O propósito da educação alemã, de acordo com o trabalho do autor, escrito em 1916, era “treinamento disciplinar em vez de [...] desenvolvimento pessoal”. O objetivo principal era produzir “absorção dos objetivos e significados das instituições existentes”, e “subordinação extrema” a eles. Esse ponto levanta questões que não podem ser enfrentadas aqui, mas indica o caráter complexo da relação entre democracia e fatores intimamente relacionados, como a educação (DEWEY, 1916, p. 108-110). Ele sugere cuidado, ainda, ao traçar conclusões otimistas a respeito da perspectiva do desenvolvimento democrático na Rússia, baseado na grande expansão educacional que está ocorrendo lá agora.

dos, as Filipinas e o Japão, têm mantido regimes democráticos sem a presença de grandes partidos antidemocráticos desde 1945. E esses dois países, apesar de menores do que qualquer país europeu em renda *per capita*, estão entre os líderes mundiais de êxito educacional. As Filipinas, na verdade, estão classificadas em segundo lugar depois dos Estados Unidos em proporção de pessoas frequentando colégios e universidades, enquanto o Japão tem um nível de êxito educacional maior do que qualquer Estado europeu<sup>29</sup>.

Apesar de os vários índices terem sido apresentados separadamente, parece claro que os fatores industrialização, urbanização, riqueza e educação relacionam-se tão intimamente que formam um fator comum<sup>30</sup>. E os fatores compreendidos no campo do desenvolvimento econômico guardam em si o correlato político da democracia<sup>31</sup>.

Antes de seguir em direção a uma discussão das conexões internas entre desenvolvimento e democracia, deve ser feita menção a um estudo do Oriente Médio, que, em suas conclusões essenciais, confirma essas relações empíricas em outra área cultural. Uma pesquisa sobre seis países do Oriente Médio (Turquia, Líbano, Egito, Síria, Jordânia e Irã), conduzida pelo Columbia University Bureau of Applied Social Research, em 1950/1951, encontrou grande associação entre urbanização, alfabetização, taxas de voto, consumo e produção de mídia e educação<sup>32</sup>. Correlações simples e variadas entre as quatro variáveis básicas foram computadas para todos os países para os quais as Nações Unidas tinham estatísticas dispo-

---

<sup>29</sup> O Ceilão, que compartilha com as Filipinas e o Japão a distinção de serem os únicos países democráticos no sul da Ásia nos quais os comunistas não são importantes eleitoralmente, também divide com eles a distinção de serem os únicos países nessa área onde a maioria da população é alfabetizada. Deve ser notado, contudo, que o Ceilão tem um grande partido trotskista, atualmente a oposição oficial; e enquanto seu nível educacional é alto para a Ásia, é muito menor do que tanto o do Japão como o das Filipinas.

<sup>30</sup> Uma análise fatorial conduzida por Leo Schore, baseada em dados de 75 países, demonstra isso. (A ser publicado).

<sup>31</sup> Essa afirmação é uma afirmação “estatística”, ou seja, necessariamente significa que haverá muitas exceções a essa correlação. Assim, sabemos que as pessoas mais pobres têm maior probabilidade de votar nos partidos Democrata ou Trabalhista nos Estados Unidos e na Inglaterra. O fato de uma grande minoria das camadas sociais mais baixas votarem no partido mais conservador nesses países não se opõe à afirmação de que a posição na estrutura de estratificação social é o principal determinante da escolha partidária, dado o variado processo causal envolvido no comportamento das pessoas ou das nações. Claramente, a ciência social nunca conseguirá prever todo comportamento.

<sup>32</sup> O estudo é relatado por Daniel Lerner (1958). Essas correlações decorrem de informações do censo; as principais seções da pesquisa lidaram com reações e opiniões sobre a mídia de massa, inferindo a partir daí os tipos de personalidade mais apropriados à sociedade moderna e à tradicional.

níveis, nesse caso, 54. As variadas correlações, considerando cada uma como a variável dependente da vez, são as seguintes (LERNER, 1958, p. 63)<sup>33</sup>:

Variável Dependente	Coefficiente de Múltipla Correlação
Urbanização	.61
Alfabetização	.91
Participação na Mídia	.84
Participação Política	.82

No Oriente Médio, a Turquia e o Líbano pontuam melhor na maioria desses índices do que os demais países avaliados, e Lerner (1958) destaca que os “grandes eventos do pós-guerra no Egito, na Síria, na Jordânia e no Irã foram as violentas disputas pelo controle do poder – disputas notoriamente ausentes na Turquia e no Líbano, onde o controle do poder vem sendo decidido por meio de eleições” (p. 84-85).

Uma das contribuições de Lerner foi a de indicar as consequências, para a estabilidade geral, do desenvolvimento desproporcional em uma ou outra direção, e a necessidade de mudanças coordenadas em todas essas variáveis. Assim, ele compara urbanização e alfabetização no Egito e na Turquia, concluindo que, apesar de o Egito ser bem mais urbanizado do que a Turquia, não é verdadeiramente “moderno” e não possui nem base adequada para a modernização, porque a alfabetização não tem mantido o mesmo passo que a urbanização. Na Turquia, todos os vários índices de modernização vem mantendo o mesmo padrão entre si em relação ao aumento de participação no voto (36% em 1950) com o aumento da alfabetização, urbanização etc. No Egito, diferentemente, as cidades estão cheias de “analfabetos sem lar”, proporcionando um público pronto para mobilização política em apoio a ideologias extremistas. Na escala de Lerner, seguindo a hipótese da interdependência funcional dos fatores de “modernização”, o Egito deveria ter o do-

---

<sup>33</sup> O índice de participação política foi a porcentagem de voto nas últimas cinco eleições. Esses resultados não podem ser considerados como verificação independente das relações apresentadas neste artigo, uma vez que os dados e as variáveis são basicamente os mesmos – como o são também no trabalho de Lyle Shannon (1958) –, mas os resultados idênticos usando três métodos completamente diferentes – o coeficiente *pi*, as correlações múltiplas, e médias e variações, mostram decididamente que as relações não podem ser atribuídas a produtos artificiais dos cálculos. Também deve ser observado que as três análises foram desenvolvidas independentemente.

bro de alfabetização da Turquia, uma vez que possui o dobro da urbanização. O fato de ter a metade da alfabetização explica, para Lerner, os “desequilíbrios” que “tendem a se tornar circulares e a acelerar a desorganização social”, política, bem como econômica (idem, p. 87-89)<sup>34</sup>.

Lerner introduz um adicional teórico importante, a sugestão de que essas variáveis-chave do processo de modernização podem ser vistas como fases históricas, sendo a democracia parte de desenvolvimentos posteriores, a “instituição coroadora da sociedade participante”, isto é, da sociedade industrial moderna. Sua visão sobre as relações entre essas variáveis, vistas como fases, vale menção:

A evolução secular de uma sociedade participante parece envolver uma sequência regular de três fases. A urbanização vem em primeiro lugar, já que as cidades, sozinhas, desenvolveram o complexo de capacidades e recursos que caracteriza a economia industrial moderna. Nessa matriz urbana se desenvolvem os dois atributos que diferenciam as duas próximas fases – educação e crescimento da mídia. Há uma íntima relação recíproca entre essas fases, visto que alfabetizados desenvolvem mídia, que, por sua vez, dissemina a alfabetização. Mas a alfabetização exerce a função-chave na segunda fase. A capacidade de ler, em princípio adquirida por relativamente poucas pessoas, habilita-as a desempenhar as diversas tarefas requisitadas na sociedade em modernização. Somente na terceira fase, quando a elaborada tecnologia do desenvolvimento industrial apresenta avanço razoável, uma sociedade começa a produzir jornais, redes de rádio e filmes em larga escala. Isso, por sua vez, acelera a disseminação da alfabetização. Com base nessa interação, desenvolvem-se as instituições de participação (eleições) que encontramos em todas as sociedades modernas avançadas (LERNER, 1958, p. 60)<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Outras teorias sobre áreas subdesenvolvidas têm também enfatizado a característica circular das forças sustentando um dado nível de desenvolvimento econômico e social; e, em certo sentido, este artigo pode ser considerado como um esforço para estender a análise do complexo de instituições que constituem uma sociedade “modernizada” para a esfera política. A monografia ainda não publicada de Leo Schnore, *Economic Development and Urbanization: An Ecological Approach*, relaciona variáveis tecnológicas, demográficas e organizacionais (incluindo alfabetização e renda *per capita*) em um complexo independente. O volume recente de Harvey Leibenstein, *Economic Backwardness and Economic Growth* (1957), enxerga “subdesenvolvimento” dentro do quadro de uma teoria econômica de “quase equilíbrio” como um complexo de aspectos associados de uma sociedade e que se automantém, incluindo características culturais e políticas – analfabetismo, ausência de classe média, sistema de comunicação incipiente – como parte do complexo (p. 39-41).

<sup>35</sup> Lerner enfoca, ainda, certos requisitos de personalidade de uma sociedade “moderna” que podem estar relacionados com os requisitos de personalidade da democracia. De acordo com ele, a mobilidade física e social da sociedade moderna exige uma personalidade móvel, capaz de se adaptar a mudanças repentinas. O desenvolvimento de uma “sensibilidade móvel adaptável o suficiente para mudar aquele rearranjo do autossistema no seu modo distintivo” tem sido o trabalho do século XX. Sua principal característica é a empatia, o que denota a “capacidade geral de se colocar na situação de outra pessoa, seja favorável ou desfavorável” (LERNER, 1958, p. 49 e seguintes). Quer essa característica psicológica resulte numa predisposição para democracia (o que implica uma vontade de aceitar o ponto de vista dos outros) ou esteja, antes, associada com as tendências antidemocráticas de um tipo de personalidade de “sociedade de massa” (o que implica uma ausência de quaisquer valores baseados em participação recompensadora) é uma questão em aberto. Possivelmente, a empatia, numa perspectiva mais ou menos “cosmopolita”, é uma característica da personalidade geral das sociedades modernas, com outras condições especiais determinando se a empatia produz ou não, como consequência social, atitudes tolerantes e democráticas, ou a ausência de raízes e a

A tese de Lerner acerca da interdependência funcional entre esses elementos de modernização de maneira alguma é comprovada com base em seus dados, mas o material apresentado neste artigo oferece uma oportunidade de pesquisa segundo as inferências deste autor. Casos desviantes, como o Egito, onde a alfabetização “morosa” é associada a sérias tensões e à possibilidade de revolta, também podem ser encontrados na Europa e na América Latina, e a análise de tais casos, tarefa não levada a cabo aqui, deixará mais claras as dinâmicas básicas da modernização e a questão da estabilidade social em meio a mudanças institucionais.

Vários processos estão por trás dessas correlações, observadas em muitas áreas do mundo, além do efeito já discutido de um alto nível de educação e alfabetização criar ou sustentar a crença em valores democráticos. Talvez o mais importante seja a relação entre a modernização e a forma assumida pela “luta de classes”. Para as camadas inferiores, o desenvolvimento econômico, que significa aumento de renda, maior segurança econômica e estudos superiores, possibilita o desenvolvimento de perspectivas de longo prazo e de pontos de vista políticos mais complexos e reformistas. A crença em alguma forma de reformismo secular somente pode ser a ideologia de uma classe mais baixa relativamente bem de vida (LIPSET, 1958b). O aumento de renda e educação também serve à democracia, ao aumentar a extensão na qual as camadas inferiores estão expostas a pressões contrastantes, que irão reduzir a intensidade do seu compromisso – dessas camadas – e fazê-las menos receptivas a apoiar ideologias extremistas. O funcionamento desse processo será discutido em mais detalhes na segunda parte deste artigo, mas essencialmente funciona por meio do alargamento do seu envolvimento numa cultura nacional integrada, distinta daquela de uma classe inferior o que, conseqüentemente, implica no aumento da sua exposição aos valores da classe média. Marx argumentou que o proletariado era uma força revolucionária porque os trabalhadores não teriam nada a perder e tudo a ganhar. Tocqueville, no entanto, ao analisar as razões pelas quais as camadas inferiores nos Estados Unidos apoiavam o sistema estabelecido, parafraseou e transpôs Marx antes que o próprio Marx tivesse feito uma análise desse tipo, apontando que “somente aqueles que não têm nada a perder se revoltarão um dia” (TOCQUEVILLE, 1945, p. 258).

---

anomia.

Uma maior riqueza não está somente relacionada de forma causal com o desenvolvimento da democracia pelo fato de alterar as condições sociais dos trabalhadores; ela também afeta o papel político da classe média ao alterar a forma da estrutura de estratificação, fazendo com que ela passe de uma pirâmide alongada, com grande base de classe baixa, para um losango com classe média crescente. Uma classe média grande tem um papel de moderação do conflito, já que ela é capaz de recompensar partidos moderados e democráticos e de penalizar grupos extremistas.

A renda nacional também está relacionada com os valores e estilo políticos da classe alta. Quanto mais pobre for um país e mais baixo for o padrão de vida das classes baixas, maior será a pressão sobre os estratos superiores para tratar as classes baixas como estando abaixo dos limites da própria sociedade humana, como vulgares, inferiores de nascença, como casta inferior. A aguda diferença de estilo de vida entre os que estão no topo e os que estão por baixo torna isso psicologicamente necessário. Conseqüentemente, as camadas altas também tendem a considerar direitos políticos para as camadas baixas, particularmente o direito de dividir o poder, como essencialmente absurdos e imorais. As próprias camadas altas não somente resistem à democracia como seu comportamento político, frequentemente arrogante, serve para intensificar reações extremistas por parte das classes baixas.

O nível geral de renda de uma nação afetará ainda sua receptividade a normas democráticas de tolerância política. Os valores segundo os quais essa relação – entre o nível de renda e as normas democráticas – não importaria na definição de qual lado governa, e de que erros podem ser tolerados mesmo no partido do governo, podem ser mais bem desenvolvidos (a) onde o governo tenha pouco poder de afetar a vida crucial dos grupos mais importantes ou (b) onde haja riqueza suficiente no país de modo que, na verdade, não faça tanta diferença se ocorre ou não redistribuição. Se a saída do governo é vista como verdadeira perda para os principais grupos de poder, então eles estarão mais preparados para lançar mão de medidas mais drásticas com vistas a reter ou assegurar o cargo. O nível de riqueza influenciará, ainda, o grau segundo o qual um dado país poderá desenvolver normas “universais” entre seus servidores públicos e políticos (seleção baseada em

competência; performance sem favoritismo). Quanto mais pobre um país, maior ênfase será dada no nepotismo, isto é, no apoio a parentes e amigos. A fraqueza de normas universais reduz a oportunidade de desenvolver uma burocracia eficiente, condição para um estado democrático moderno<sup>36</sup>.

Menos diretamente ligada, mas aparentemente ainda associada com a riqueza, é a presença de organizações e instituições intermediárias que possam atuar como fontes de equilíbrio de poder e como recrutadores de participantes no processo político, da maneira como discutido por Tocqueville e outros expoentes daquilo que ficou conhecido como teoria da “sociedade de massa” (ORTEGA y GASSET, 1932; LEDERER, 1940; MANNHEIM, 1940; HORKHEIMER, 1947; ARENDT, 1951; SELZNICK, 1952). Eles argumentaram que sociedades sem a confluência de organizações relativamente independentes do poder central apresentam um alto potencial ditatorial, bem como revolucionário. Isso porque, tais organizações desempenham funções necessárias à democracia: elas são uma fonte de equilíbrio de poder, inibindo o Estado ou qualquer grande força única de poder privado de dominar todos os recursos políticos; são uma fonte de novas opiniões; podem se constituir em meios de comunicação de ideias, especialmente ideias de oposição a um grande número de cidadãos; servem para treinar os homens em novas habilidades políticas; e, por fim, ajudam a aumentar o nível de interesse e participação na política. Apesar de não existirem informações confiáveis que confirmem a relação entre modelos nacionais de organizações voluntárias e sistemas políticos nacionais, provas baseadas em estudos de comportamento individual em diferentes países demonstram que, independentemente de outros fatores, homens que pertencem a associações têm maior probabilidade de defender opiniões democráticas em questões relativas à tolerância e a sistemas partidários, assim como têm mais probabilidade de participar no processo político – ser ativo ou votar. Uma vez que também sabemos que, dentro dos países, quanto mais próspera e educada for uma pessoa, mais provável ela pertencer a organizações voluntárias, parece provável que a

---

<sup>36</sup> Para uma discussão desse problema em um novo estado, ver David Apter (1955, especialmente capítulos 9 e 13). Apter mostra a importância de uma burocracia eficiente e da acolhida de valores burocráticos e modelos de comportamento para a existência de uma ordem política democrática.

propensão para formar tais grupos seja uma função do nível de renda e das oportunidades de lazer presentes em determinadas nações<sup>37</sup>.

É óbvio que a democracia e as condições relacionadas à democracia estável aqui discutidas estão essencialmente localizadas em países do noroeste da Europa e em países anglófonos da América e da Australásia. Já foi argumentado por Max Weber, entre outros, que os fatores responsáveis pela democracia nessas regiões são uma concatenação historicamente singular de fatores, parte do complexo que produziu também o capitalismo nesses lugares. O argumento básico dá conta de que o desenvolvimento econômico capitalista (facilitado e mais desenvolvido em regiões protestantes) criou a classe burguesa, cuja existência foi tanto catalisadora quanto condição necessária da democracia. A ênfase do protestantismo sobre a responsabilidade individual acelerou o surgimento de valores democráticos. A maior força inicial das classes médias nesses países resultou em um alinhamento entre burgueses e o trono, um alinhamento que preservou a monarquia, e assim facilitou a legitimação da democracia entre as classes conservadoras. Dessa forma, temos um arranjo interligado de desenvolvimento econômico, protestantismo, monarquia, mudança política gradual, legitimidade e democracia<sup>38</sup>. Pode-se argumentar que alguns dos aspectos desse arranjo se destaquem como os principais; contudo, o arranjo de fatores e forças se sustenta como um conjunto.

---

<sup>37</sup> Ver Edward Banfield (1958) para uma excelente descrição da forma como uma pobreza abissal serviu para reduzir a organização comunitária no sul da Itália. Os dados existentes de *surveys* conduzidos nos Estados Unidos, Alemanha, França, Reino Unido e Suécia demonstram que cerca de 40% a 50% dos adultos nesses países participam de organizações voluntárias, sem muitas diferenças entre os países de democracias menos estáveis (Alemanha e França) e os demais. Esses resultados aparentemente contestam as proposições gerais, apesar de nenhuma conclusão definitiva poder ser alcançada, na medida em que os estudos utilizam categorias não comparáveis. Essa questão merece ser pesquisada em vários outros países. Para informações sobre os países citados, ver os seguintes estudos: para a França, Arnold Rose (1954, p. 74) e Gallagher (1957, p. 154-156); para a Alemanha, Erich Reigrotski (1956, p. 164); para os Estados Unidos, Charles R. Wright e Herbert H. Hyman (1958, p. 287) e J. C. Scott Jr., (1957, p. 315-326); Herbert Macroby (1958, p. 524-533); para o Reino Unido, Mass-Observation (1947, p. 119) e Thomas Bottomore (1954, p. 354); para a Suécia, Gunnar Heckscher (1948, p. 417-461).

<sup>38</sup> Ao introduzir eventos históricos como parte da análise dos fatos externos ao sistema político, que são parte donexo causal no qual a democracia está envolvida, sigo nas trilhas de uma relevante tradição sociológica e até funcionalista. Como Radcliffe-Brown bem colocou, “[...] a ‘explicação’ de alguém sobre um sistema social será sua história, como conhecemos – a conta detalhada de como ela se tornou, o que é e onde está. Uma outra ‘explicação’ sobre o mesmo sistema é obtida ao mostrar [...] que é uma exemplificação especial de leis da psicologia social ou do funcionamento social. Os dois tipos de explicação não se contradizem, mas se complementam”. A. R. Radcliffe-Brown (1935, p. 401); ver ainda Max Weber (1949, p. 164-188), para uma discussão detalhada sobre o papel da análise histórica em pesquisa sociológica.

### 3. Legitimidade e democracia

Nesta seção, passo a examinar alguns dos requisitos da democracia que derivam de elementos especificamente históricos desse complexo, particularmente aqueles que se relacionam com a necessidade de um sistema político democrático para a legitimidade e de mecanismos que reduzam a intensidade da clivagem política. Esses requisitos estão correlacionados com o desenvolvimento econômico, mas também são distintos dele, já que são elementos próprios do sistema político.

*Legitimidade e Efetividade.* No mundo moderno, como pretendeu documentar a seção anterior, o desenvolvimento econômico, que envolve industrialização, urbanização, altos padrões educacionais e um aumento constante da riqueza da sociedade em geral, é condição básica de sustentação da democracia; é marca da eficiência do sistema como um todo.

Mas a estabilidade de um dado sistema democrático depende não somente da eficiência do sistema na modernização como também da *efetividade* e da *legitimidade* do sistema político. Por efetividade entende-se o real desempenho de um sistema político, o quanto ele satisfaz as funções básicas do governo de acordo com as expectativas da maioria dos integrantes da sociedade, e as expectativas de grupos internos poderosos que possam ameaçar o sistema, como as forças armadas. A efetividade de um sistema político democrático, marcado por burocracia e sistema de tomada de decisões eficientes, capaz de resolver problemas políticos, pode se distinguir da eficiência do sistema social como um todo, apesar de que, se houver colapsos no funcionamento da sociedade, o subsistema político será obviamente afetado. A legitimidade envolve a capacidade de um sistema político de engendrar e manter a crença de que as instituições políticas existentes são as mais adequadas ou apropriadas para a sociedade. O quanto os sistemas políticos democráticos contemporâneos são legítimos depende em grande escala das formas como as questões-chave que historicamente dividiram a sociedade foram resolvidas. É tarefa dessas seções do artigo mostrar, *primeiro*, o quanto o grau de legitimidade de um sistema democrático pode afetar a capacidade do sistema de sobreviver a crises de efetividade, como as depressões econômicas ou derrotas em guerras e, *segundo*, apontar os caminhos pelos quais as diferentes resoluções de clivagens históricas

básicas – que determinam a legitimidade de vários sistemas – também fortalecem ou enfraquecem a democracia por conta de seus efeitos sobre as lutas partidárias contemporâneas.

Enquanto a efetividade é uma dimensão fundamentalmente instrumental, a legitimidade é mais afetada por emoções, servindo como um modelo de avaliação. Os grupos vão considerar um sistema político como legítimo ou ilegítimo de acordo com a maneira pela qual os valores do sistema se encaixam com os seus principais valores. Segmentos importantes do exército, do funcionalismo público e das classes aristocráticas da Alemanha rejeitaram a República de Weimar não porque fosse ineficiente, mas porque seu simbolismo e valores básicos negavam os deles próprios. Legitimidade, em si e por si, pode ser associada a várias formas de organização política, até mesmo às opressivas. Sociedades feudais, antes do advento da industrialização, aproveitaram a lealdade da maioria dos seus membros. Crises de legitimidade são fundamentalmente um fenômeno histórico recente, seguindo a ascensão de clivagens agudas entre grupos que eram capazes de, por força de recursos de comunicação de massa, se organizar em torno de valores diferentes daqueles previamente considerados como os únicos legítimos para a sociedade como um todo.

Uma crise de legitimidade é uma crise de mudanças, e, como um fator que afeta a estabilidade dos sistemas democráticos, suas raízes devem ser buscadas no caráter da mudança na sociedade moderna. Pode-se supor que crises de legitimidade ocorram durante a transição para uma nova estrutura social, se (a) todos os grupos majoritários não assegurarem acesso ao sistema político no início do período transitório, ou ao menos tão logo eles desenvolverem exigências políticas; ou, se (b) o *status* de instituições conservadoras majoritárias for ameaçado durante o período de mudança estrutural. Depois que uma nova estrutura social é estabelecida, se o novo sistema não for capaz de sustentar as expectativas dos grupos principais (no campo da “efetividade”) por um período suficientemente longo para que a legitimidade se desenvolva em novas bases, uma nova crise pode se desenvolver.

Tocqueville ofereceu uma descrição gráfica do primeiro tipo geral de perda de legitimidade, referindo-se principalmente a países que haviam mudado de monarquias aristocráticas para repúblicas democráticas: “... às vezes ocorrem períodos

na vida de uma nação em que os antigos costumes de um povo são alterados, a moralidade pública é destruída, os valores religiosos são abalados e o encanto da tradição é quebrado...” Os cidadãos, então, não têm “nem o patriotismo instintivo de uma monarquia nem o patriotismo reflexivo de uma república; ... eles ficam parados entre os dois, em meio à confusão e à angústia”<sup>39</sup>.

Se, entretanto, o *status* dos grupos e os símbolos conservadores majoritários não forem ameaçados durante esse período transitório, mesmo se eles perderem quase todo seu poder, a democracia ainda parece ser muito mais segura. Uma forte evidência da ligação entre legitimidade preservada de instituições conservadoras e a democracia é a relação entre monarquia e democracia. Dado o papel da revolução republicana nos Estados Unidos e na França como introdutoras de movimentos políticos democráticos modernos, o fato de dez entre 12 das democracias europeias e as de língua inglesa serem monarquias parece uma relação à primeira vista surpreendente. Grã-Bretanha, Suécia, Noruega, Dinamarca, Países Baixos, Bélgica, Luxemburgo, Austrália, Canadá e Nova Zelândia são reinos; ao passo que as únicas repúblicas que conjugam aquelas duas condições da democracia já referidas – o emprego de procedimentos democráticos estáveis após a instituição da democracia e a ausência de movimento totalitarista importante nos últimos 25 anos – são os Estados Unidos, a Suíça e o Uruguai. Nações que progrediram do absolutismo e da oligarquia (ligado a um estado teocrático) para um estado de bem-estar social democrático, enquanto preservaram as formas da monarquia, parecem mais frequentemente capazes de fazer mudanças enquanto sustentam um contínuo fio de legitimidade para suas instituições políticas<sup>40</sup>.

A preservação da monarquia aparentemente garantiu ao sistema a lealdade dos setores aristocrático, tradicionalista e clerical da população, que se ressentiam da crescente democratização e da promoção do igualitarismo. E, ao aceitar com mais boa vontade as camadas baixas, ao não oferecerem resistência a ponto de que as camadas baixas se vissem obrigadas a recorrer à revolução, as ordens conserva-

---

<sup>39</sup> *op cit.*, p. 251-252.

<sup>40</sup> Walter Lippmann, se referindo-se à aparente maior capacidade de monarquias constitucionais em relação às repúblicas da Europa de “preservar a ordem com liberdade”, sugere que isso pode se dar porque “em uma república, o poder no governo, sendo completamente secularizado, perde muito de seu prestígio; fica despido, se preferir, de todo as ilusões da majestade intrínseca”.

doras conquistaram e mantiveram a lealdade dos novos “cidadãos”. Já onde a monarquia foi derrubada por meio de revolução, e onde a sucessão ordenada foi rompida, aquelas forças alinhadas com a monarquia chegaram a recusar a legitimidade de sucessores republicanos por cinco ou mais gerações.

Única monarquia constitucional a se tornar ditadura fascista, a Itália era, como a República Francesa, relativamente jovem e ainda ilegítima para importantes setores da sociedade. A Casa de Savóia alienou os católicos ao destruir o poder terreno dos papas, e tampouco era sucessora legítima do velho Reino das Duas Sicílias. Os católicos, de fato, foram proibidos pela Igreja de participar da política italiana até as vésperas da Primeira Guerra Mundial, e a Igreja retirou a proibição somente por conta do medo que tinha dos socialistas. Postura semelhante foi tomada pelos católicos franceses com relação à Terceira República na mesma época. Tanto a democracia italiana como a francesa tiveram de funcionar na maior parte de sua história sem o apoio leal de grupos importantes de suas sociedades, tanto à esquerda quanto à direita. Assim, conclui-se que uma fonte importante de legitimidade repousa na continuidade de instituições conservadoras e integradoras originais durante períodos de transição em que novas instituições sociais estão emergindo.

O segundo tipo geral de perda de legitimidade está, como apontado acima, relacionado à forma como algumas sociedades lidam com a questão da “entrada na política”. A determinação de quando novos grupos sociais podem obter acesso ao processo político afeta a legitimidade do sistema político, tanto para grupos conservadores como para os emergentes. No século 19, esses novos grupos eram essencialmente formados por trabalhadores da indústria; por sua vez, a crise de “entrada na política” do século 20 envolve, tipicamente, as elites coloniais e os povos camponeses. Sempre que novos grupos se tornam politicamente ativos (*e.g.*, quando os trabalhadores buscam pela primeira vez acesso ao poder econômico e político por meio de organização econômica e do voto, quando a burguesia exige acesso e participação no governo, ou quando as elites das colônias exigem controle sobre seu próprio sistema), um fácil acesso às instituições políticas legítimas tende a conquistar a lealdade de novos grupos com o sistema, e estes, por sua vez, podem permitir às antigas camadas dominantes que mantenham a integridade de seu *sta-*

*tus*. Em nações como a Alemanha, onde esse acesso foi negado por longos períodos, primeiramente à burguesia e mais tarde aos trabalhadores, e onde a força foi usada para restringir o acesso, as camadas mais baixas foram alienadas do sistema e levadas a adotar ideologias extremistas que, por sua vez, afastaram os grupos mais estabelecidos da aceitação do movimento político dos trabalhadores como alternativa legítima.

Sistemas políticos que negaram às novas camadas acesso ao poder, exceto por meios revolucionários, também inibiram o aumento da legitimidade ao introduzirem promessas de bonança na arena política. Grupos que se sentem obrigados a forçar sua entrada no corpo político por meio do uso da força tendem a extrapolar as possibilidades oferecidas pela participação política. Suas expectativas vão muito além das limitações inerentes às normas da estabilidade política. Consequentemente, os regimes democráticos surgidos sob essa tensão não somente se deparam com a dificuldade de serem vistos como ilegítimos pelos grupos leais ao *ancien régime*, como também podem ser rejeitados por aqueles cujas expectativas de bonança não foram atendidas pela mudança. A França parece oferecer um exemplo de tal fenômeno. Clérigos direitistas viram a República como ilegítima, enquanto setores das camadas baixas continuaram impacientemente esperando aquelas promessas. Muitas das nações asiáticas e africanas recentemente independentes enfrentam o problema de conquistar a lealdade das massas aos Estados democráticos, que conseguem fazer pouco para cumprir com os objetivos utópicos estabelecidos por movimentos nacionalistas no período do colonialismo e nas lutas pela independência.

Discutimos diversas condições que afetam a manutenção ou a garantia inicial da legitimidade de um sistema político. Admitindo-se razoável efetividade, se o *status* de grupos conservadores importantes for ameaçado, ou se o acesso ao sistema político for negado em períodos cruciais, a legitimidade do sistema permanecerá sob questionamento. Mesmo em sistemas legítimos, colapsos de efetividade, repetidamente ou por longos períodos, colocarão em risco a sua estabilidade.

Um importante teste de legitimidade é o modo como certas nações desenvolveram uma “cultura secular política”, rituais nacionais e feriados comuns, que

servem para manter a legitimidade de várias práticas democráticas<sup>41</sup>. Os Estados Unidos desenvolveram uma cultura política secular homogênea comum, como se reflete na veneração e no consenso em torno dos Pais Fundadores, Jefferson, Lincoln, Theodore Roosevelt, assim como de seus princípios. Esses elementos comuns aos quais todos os políticos americanos apelam não estão presentes em todas as sociedades democráticas. Em alguns países europeus, a esquerda e a direita têm diferentes conjuntos de símbolos e diferentes heróis políticos históricos. A França oferece o exemplo mais claro de uma nação que não desenvolveu tal herança comum. Assim, muitas das batalhas envolvendo o uso de diferentes símbolos entre a esquerda e direita desde 1789 até grande parte do século 19 ainda “estão em progresso e a questão ainda está em aberto; cada uma dessas datas (de grande controvérsia política) ainda divide esquerdistas e direitistas, clericais e anticlericais, progressistas e reacionários, em todas as suas constelações historicamente determinadas<sup>42</sup>.

Como vimos, as nações podem variar em termos de quanto suas instituições políticas são vistas como legítimas por seus diferentes estratos. E o conhecimento acerca do grau relativo de legitimidade das instituições políticas de uma nação é de importância crucial em qualquer esforço de análise da estabilidade dessas instituições frente a uma crise de efetividade. A relação entre os diferentes graus de legitimidade e efetividade em sistemas políticos específicos pode ser mais bem representada graficamente na forma de uma tabela dividida em quatro quadros, com exemplos de países caracterizados por diversas combinações possíveis.

		EFETIVIDADE	
		+	-
LEGITIMIDADE	+	A	B
	-	C	D

As sociedades que se encaixam no quadro A, aquelas que estão no ponto mais alto tanto na escala de legitimidade quanto na de efetividade, têm obviamente

---

<sup>41</sup> Ver Gabriel Almond, “Comparative Political Systems”, *Journal of Politics*, Vol. 18, (1956), p. 391-409.

<sup>42</sup> Herbert Luethy, *The State of France*, (London: Secker and Warburg, 1955), p. 29.

sistemas políticos estáveis. Nações como os Estados Unidos, Suécia e a Grã-Bretanha satisfazem as necessidades políticas básicas dos seus cidadãos, têm burocracias eficientes e sistemas de tomada de decisão política, possuem legitimidade tradicional mediante a continuidade, por longos períodos, dos símbolos-chave da soberania, monarquia ou constituição, e não contêm minorias importantes cujos valores sejam contrários àqueles do sistema<sup>43</sup>. Regimes não efetivos e ilegítimos, aqueles que podem ser encaixados no quadro D, devem, por definição, ser instáveis e entrar em colapso, a não ser que sejam ditaduras que se mantenham pela força, como o governo da Hungria e da Alemanha oriental hoje. As experiências políticas de diferentes países no início dos anos 1930 ilustram o efeito das combinações variáveis de legitimidade e efetividade. No final dos anos 1920, nem as repúblicas alemã nem a austríaca foram consideradas legítimas por grandes e poderosos segmentos de suas populações, mas, apesar disso, permaneceram razoavelmente efetivas<sup>44</sup>. Na tabela, elas recaíram no quadro C.

Quando a efetividade dos governos de diversos países se desmanchou na década de 1930, aquelas sociedades que estavam posicionadas no topo da escala de legitimidade se mantiveram democráticas, enquanto países posicionados mais abaixo, como Alemanha, Áustria e Espanha, perderam sua liberdade, a França escapando por pouco de tal destino. Ou, para dispor as mudanças em termos de localização na tabela, os países que passaram de A para B permaneceram democráticos, enquanto os sistemas políticos daqueles que foram de C para D tiveram seus regimes democráticos dissolvidos. A derrota militar de 1940 foi a prova conclusiva da baixa posição da democracia francesa na escala da legitimidade. Foi a única democracia derrotada que apoiou em grande escala um regime colaboracionista<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> O problema da raça no sul dos Estados Unidos constitui um desafio básico à legitimidade do sistema, e, em determinado momento, causou um colapso na ordem nacional. O conflito reduz o compromisso de muitos brancos sulistas com as regras democráticas até o presente. A Grã-Bretanha teve um problema semelhante enquanto a Irlanda católica permaneceu parte do Reino Unido. Um governo efetivo poderia não satisfazer a Irlanda. Práticas políticas dos dois lados na Irlanda do Norte, em Ulster, também ilustram o problema de um regime que não é legítimo para um grande segmento de sua população.

<sup>44</sup> Para uma excelente análise da crise permanente da república austríaca derivada do fato de que ela era vista como um regime ilegítimo pelos católicos e conservadores, ver Charles Gulick, *Austria From Hapsburg to Hitler*. Berkeley: University of California Press, 1948.

<sup>45</sup> O problema de legitimidade francês é bem descrito por Katherine Munro: "os partidos de direita nunca esqueceram direito a possibilidade de uma contra revolução, enquanto que os partidos de esquerda reviveram a revolução combativa no seu marxismo e comunismo; cada lado suspeitava que o outro usava a república para

Situações como as discutidas acima, em que a legitimidade ou a efetividade é alta enquanto a outra é baixa, demonstram a utilidade desse tipo de análise. De um ponto de vista de curto prazo, um sistema altamente efetivo, mas ilegítimo, como uma colônia bem governada, é mais instável do que regimes relativamente pouco efetivos e muito legítimos. A estabilidade social de uma nação como a Tailândia – mesmo com os seus eventuais golpes de estado – revela-se em agudo contraste com a situação de suas vizinhas ex-colônias no Sudeste Asiático. A conexão entre a análise da legitimidade e a discussão anterior sobre a contribuição do desenvolvimento econômico para a democracia fica evidente nos processos pelos quais os países com pouca legitimidade conseguem obtê-la, e por outro lado, nos processos relacionados com o colapso de um sistema legítimo. Uma efetividade prolongada, que atravesse gerações, pode garantir legitimidade a um sistema político; no mundo moderno, tal efetividade significa principalmente desenvolvimento econômico constante. Dessa forma, as nações que se adaptaram de forma mais bem-sucedida aos requisitos de um sistema industrial sofreram as menores distensões políticas internas e preservaram ou sua legitimidade tradicional ou a monarquia, ou desenvolveram novos símbolos importantes de legitimidade.

A estrutura social e econômica que a América Latina herdou da Península Ibérica a impediu de seguir o caminho das ex-colônias britânicas, e suas repúblicas nunca desenvolveram os símbolos e a aura da legitimidade. Em grande escala, a sobrevivência das novas democracias políticas da Ásia e da África está relacionada com a capacidade dessas regiões de sustentar um grande período de efetividade, de serem capazes de atender às necessidades instrumentais de suas populações.

*Legitimidade e Clivagem.* A efetividade prolongada do sistema como um todo pode, como no caso dos Estados Unidos e da Suíça, acabar legitimando o sistema político democrático. Contudo, é inerente a todos os sistemas democráticos a ameaça constante de que conflitos entre os diferentes grupos que são vitais no sistema venham a se cristalizar a ponto de a integração da sociedade ser ameaçada. Dessa forma, as condições que servem para moderar a intensidade de lutas partidárias,

---

conseguir seus próprios fins e de ser leal somente enquanto convinha. Essa suspeita conteve persistentemente o risco de tornar a república impraticável, uma vez que levava a obstrução nas esferas políticas e econômicas, e dificuldades no governo enfraquecia confiança no regime e nos seus governadores". Citado em Charles A. Micaud, "French Political Parties: Ideological Myths and Social Realities", in Sigmund Neumann, ed., *Modern Political Parties*. Chicago: University of Chicago Press, 1956, p. 108.

além de promoverem a efetividade, estão entre os requisitos chave para um sistema político democrático.

Uma vez que a existência de um estado de conflito moderado é um aspecto inerente a um sistema democrático legítimo e é, de fato, uma outra maneira de defini-lo, não deveríamos ficar surpresos com o fato de que os principais fatores que determinam tal estado ideal estejam intimamente ligados àqueles que produzem legitimidade, vista em termos de continuidade de símbolos e *status*. Essencialmente, o caráter e o conteúdo das maiores clivagens que afetam a estabilidade política de uma sociedade são amplamente determinados por fatores históricos que afetaram a maneira pela qual importantes questões divisoras da sociedade têm sido resolvidas ou deixaram de sê-lo ao longo do tempo.

Em tempos modernos, três questões importantes emergiram nos Estados ocidentais. A primeira foi a questão religiosa: o lugar da Igreja e/ou de várias religiões dentro da nação. A segunda tem sido o problema da admissão das camadas inferiores, particularmente trabalhadores, à “cidadania”, o estabelecimento de acesso ao poder por meio do sufrágio universal e o direito legítimo de barganhar coletivamente na esfera econômica. A terceira é a luta contínua sobre a distribuição da renda nacional.

A questão geral significativa aqui é: essas questões importantes foram tratadas uma a uma, e cada uma delas foi mais ou menos resolvida antes da questão seguinte surgir ou os problemas se acumularam de tal forma que questões históricas e fontes de clivagens se misturaram com questões novas? Resolver tensões uma por vez contribui para um sistema político estável; transferir questões de um período histórico para outro promove uma atmosfera política mais caracterizada por amargura e frustração do que por tolerância e conciliação. Homens e partidos divergem uns com os outros, não apenas nas maneiras de decidir problemas atuais, mas antes, por *Weltanschauungen* [concepções de mundo] fundamentais e opostas. Eles veem a vitória política de seus oponentes como uma importante ameaça moral; como resultado, falta ao sistema total integração de valores efetiva.

A questão religiosa, o lugar da Igreja na sociedade, foi trabalhada e resolvida na maioria das nações protestantes nos séculos 18 e 19, e deixou de ser material para controvérsia política séria. Em alguns Estados, como os Estados Unidos, a I-

greja foi destituída e aceitou esse desfecho. Em outros, como a Grã-Bretanha, a Escandinávia e a Suíça, a religião segue sendo apoiada pelo Estado, mas as religiões estatais, assim como os monarcas constitucionais, têm somente poder nominal e deixaram de ser assunto importante para controvérsia. Ficou para os países católicos da Europa fornecer exemplos de situações em que a controvérsia histórica entre forças clericais e anti-clericais, animada pela Revolução Francesa, continua a dividir os homens politicamente até hoje. Dessa forma, em países como França, Itália, Espanha e Áustria, ser católico significa estar aliado a grupos políticos direitistas ou conservadores; enquanto ser anti-clerical (ou membro de uma religião minoritária) quase sempre significa estar aliado com a esquerda. Em muitos destes países, novas questões, quando surgiram, foram sobrepostas à questão religiosa; e para católicos conservadores, a luta contra os socialistas não foi somente uma batalha econômica ou uma controvérsia acerca de instituições sociais, mas um conflito enraizado entre Deus e o Diabo, entre o bem e o mal.<sup>46</sup> Para muitos intelectuais seculares na Itália contemporânea, a oposição à Igreja legitima a aliança com os comunistas. Enquanto laços religiosos incentivarem alianças políticas seculares, serão fracas as chances de um toma-lá-dá-cá democrático e do recurso da concessão [*compromise*].

A questão da “cidadania” ou “igualdade política” também foi resolvida de diversas formas. Como exemplo, os Estados Unidos e a Grã-Bretanha deram cidadania aos trabalhadores no começo e em meados do século 19. A Suécia e uma série de nações europeias resistiram no princípio do século 20, e a luta pela cidadania combinou-se, nesses países, com o socialismo como movimento *político*, gerando, dessa forma, um socialismo revolucionário. Em outras palavras, onde eram nega-

---

<sup>46</sup> A ligação entre instabilidade e catolicismo pode ainda ser explicada por elementos inerentes ao catolicismo, enquanto um sistema religioso. A democracia exige um sistema de crença política universal, no sentido de legitimar ideologias diferentes. Deve-se admitir que sistemas com valores religiosos que são mais universais, no sentido de colocarem menos ênfase em sua condição de única igreja verdadeira, serão mais compatíveis com a democracia do que aqueles que supõem ter a única verdade. A última crença, defendida muito mais pela Igreja Católica do que pela maioria das igrejas cristãs, dificulta a ajuda dos sistemas de valores religiosos em legitimar um sistema político que exija, como parte de seus valores básicos, a crença de que o “bem” é melhor cumprido pelo conflito entre crenças opostas.

Kingsley Davis argumentou que um Estado católico tende a ser irreconciliável com a democracia, uma vez que “o catolicismo tenta controlar tantos aspectos da vida, encorajar tanta estabilidade de *status* e submissão à autoridade e permanecer tão independente de autoridade secular, que ele invariavelmente entra em choque com o liberalismo, o individualismo, a liberdade, a mobilidade e a soberania da nação democrática”. Ver seu “Political Ambivalence in Latin América”, *Journal of Legal and Political Sociology*, Vol. 1, 1943, reimpressão em Christensen, *The Evolution of Latin American Government*. New York, 1951, p. 240.

dos aos trabalhadores direitos econômicos e políticos de cidadania, sua luta por redistribuição de renda e status uniu-se a uma ideologia revolucionária. Onde a luta econômica e por status ocorreu fora desse contexto, a ideologia com que ela estava ligada tendia a ser a do reformismo gradual. Na Alemanha dos Hohenzollern, por exemplo, aos trabalhadores foi negado o sufrágio livre e igualitário; na Prússia, até a revolução de 1918. Essa restrição da “cidadania” facilitou a absorção do marxismo revolucionário nas partes da Alemanha onde o sufrágio igualitário não existia. No sul da Alemanha, onde os direitos totais de cidadania foram garantidos no fim do século 19, um socialismo reformista, democrático e não-revolucionário predominou. A perpetuação de dogmas revolucionários em grande parte do Partido Socialdemocrata serviu para dar voz aos ultra-esquerdistas na liderança do partido, capacitou os comunistas a se fortalecerem após a derrota militar, e, talvez o mais importante historicamente, serviu para amedrontar vastos setores das classes médias alemãs. Estas receavam que uma vitória socialista significasse de fato o fim de todos os seus privilégios e de seu status.

Na França, os trabalhadores tiveram direito ao sufrágio, mas foram-lhe negados direitos econômicos básicos até o pós-Segunda Guerra. Grandes grupos de empregadores franceses negaram legitimidade aos sindicatos, buscando enfraquecê-los e destruí-los ao perseguir cada vitória sindicalista. A instabilidade dos sindicatos franceses, sua necessidade constante de preservar a militância dos trabalhadores para sobreviver, deu aos trabalhadores acesso a grupos políticos mais revolucionários e extremistas. A dominação comunista sobre o movimento operário francês pode em grande parte ser compreendida a partir das táticas das classes empresariais francesas.

Os exemplos apresentados acima não explicam por que países diferentes lidaram com suas clivagens internas básicas de formas variadas. Eles dão conta, no entanto, de ilustrar o valor de uma hipótese que relaciona as condições necessárias ao governo democrático estável com as bases da diversidade. Onde uma série de clivagens históricas se combina e cria a base para a política de tipo *Weltanschauung*, a democracia será instável e fraca, já que, por definição, tais pontos de vista políticos não incluem o conceito de tolerância.

A política *Weltanschauung* também enfraqueceu as possibilidades de uma democracia estável, uma vez que partidos caracterizados por essa ideologia total tentaram frequentemente criar aquilo que Sigmund Neumann chamou de um ambiente “integrado”, no qual as vidas dos seus membros estão, tanto quanto possível, encapsuladas dentro de atividades ideologicamente vinculadas. Essas ações estão baseadas na suposição de que é importante isolar seus seguidores do contato com “falsidades” expressas pelos infiéis. Neumann sugeriu a necessidade de uma distinção analítica básica entre partidos de representação, que fortaleçam a democracia, e partidos de integração, que a enfraquecem<sup>47</sup>. Os primeiros são tipificados pela maioria dos partidos nas democracias de língua inglesa e na Escandinávia e pela maioria dos partidos centristas e conservadores – e não tanto pelos partidos religiosos. Eles enxergam a função do partido como sendo fundamentalmente a de assegurar votos durante o período eleitoral. Os partidos de integração, por outro lado, preocupam-se em fazer o mundo agir de acordo com sua filosofia básica ou concepção de mundo. Eles não se veem como concorrentes num jogo de conciliação de pressões políticas, no qual todas as partes aceitam as regras do jogo. Ao contrário, eles enxergam a luta política ou religiosa como uma disputa entre a verdade divina ou histórica de um lado e o erro fundamental de outro. Dada essa concepção de mundo, torna-se necessário prevenir seus seguidores de serem expostos a essas pressões contrastantes que decorrem do contato com a falsidade, e que irão reduzir sua fé.

Os dois maiores grupos não-totalitários que seguiram tais procedimentos foram os católicos e os socialistas. Em geral, em grande parte da Europa antes de 1939, os católicos e os socialistas tentaram aumentar as comunicações intra-religião ou intra-classe ao criar uma rede de organizações sociais e econômicas ligadas à Igreja e ao partido, e dentro das quais seus seguidores poderiam viver toda sua vida. A Áustria talvez ofereça o melhor exemplo de uma situação na qual dois grupos, os católicos sociais e os socialdemocratas, divididos em torno daque-

---

<sup>47</sup> Ver Sigmund Neumann, *Die Deutschen Parteien: Wesen und Wandel nach dem Kriege*, 2<sup>nd</sup> ed., Berlin, 1932, para exposição da distinção entre partidos de integração e partidos de representação. Neumann distinguiu, ademais, entre partidos de “integração democrática” (os partidos católicos e social democratas) e aqueles de “integração total” (partidos fascistas e comunistas) no seu mais recente capítulo, “Toward a Comparative Study of Political Parties”, no volume que ele editou: *Modern Political Parties*, Chicago: University of Chicago Press, 1956, p. 403-405.

las três questões históricas e separando o país em dois campos hostis, desempenharam a maioria de suas atividades sociais em organizações ligadas ao partido ou à Igreja<sup>48</sup>.

As organizações totalitárias, fascista e comunista, expandiram o caráter integracionista da vida política ao máximo limite possível. Elas superaram todos os outros grupos no que se referia à definição do mundo em termos de luta e no entendimento de que as forças corruptoras do judaísmo ou do capitalismo as obrigavam a manter seus verdadeiros seguidores isolados.

Esforços de autointegração de partidos democráticos, para isolar sua base social de pressões cruzadas, corrompem claramente os requisitos de uma democracia estável, em que há alternância a cada eleição e em que problemas entre os partidos podem ser resolvidos ao longo do tempo. O isolamento pode intensificar a lealdade ao partido ou à igreja, mas também pode servir de impedimento para um partido alcançar novas camadas. A situação austríaca também ilustra a frustração do processo eleitoral que se apresenta quando a maioria do eleitorado está encapsulada em partidos de integração. As devidas regras da política democrática presumem que a conversão nos dois sentidos, tanto de entrada como saída de um partido, é possível e aceita como apropriada. Os partidos que esperam ganhar a maioria por métodos democráticos devem, em última instância, abandonar suas tendências integracionistas. A única justificativa para isolar-se do resto da cultura é um compromisso forte com a ideia de que o partido detém a única verdade e de que há certas questões básicas que precisam ser resolvidas pelo triunfo da verdade histórica. Conforme a classe trabalhadora conquistou cidadania plena nas esferas política e econômica em diferentes países, os partidos socialistas europeus abandonaram suas ênfases integracionistas. Os únicos partidos não-totalitários que podem e de fato mantêm tais políticas são os partidos religiosos, como os partidos católicos ou o partido calvinista antirevolucionário da Holanda. É óbvio que as igrejas católica e calvinista holandesa não são “democráticas” na esfera da religião. Elas insistem que há somente uma verdade, como os comunistas e os fascistas fazem na

---

<sup>48</sup> Ver Charles Gulick, *op. cit.*, Para sua formulação pós Segunda Guerra Mundial para solucionar esse antagonismo, ver Herbert P. Secher, “Coalition Government: The Case of the Second Austrian Republic”, *American Political Science Review*, Vol. 52 (Setembro, 1958), p. 791.

política. Os católicos podem aceitar as premissas da democracia política, mas nunca as de tolerância religiosa. E onde o conflito entre religião e não-religião é tido como proeminente pelos católicos ou por outros crentes em uma verdade única, há um real dilema para o processo democrático. Muitas questões políticas que em outros países podem ser facilmente dirimidas por meio de concessão são agravadas pelo fator religião e não podem ser resolvidas.

As formas agudas de clivagem geradas por tal acúmulo de questões não resolvidas que criam a política *Weltanschauung* são mantidas pela segregação sistemática de diferentes camadas da população em enclaves políticos ou religiosos organizados. Por outro lado, deve-se notar que nos lugares onde a estrutura social opera de forma a naturalmente “isolar” indivíduos ou grupos com disposição política semelhante do contato com visões divergentes, estes assim isolados tendem a apoiar extremistas políticos.

Já se destacou diversas vezes, por exemplo, que os trabalhadores nos chamados setores “isolados”, os mineiros, marinheiros, pescadores, lenhadores, pastores de ovelhas e estivadores, tendem a dar vasto apoio às tendências mais esquerdistas. Tais distritos tendem a votar nos comunistas ou socialistas de forma majoritária, às vezes a ponto de experimentar o que seria, no fundo, um sistema “de partido único”. O isolamento é criado pelo fato de os requisitos da ocupação fazerem com que os trabalhadores desses setores vivam em comunidades que são predominantemente habitadas por outras pessoas da mesma profissão. E esse isolamento em si parece reduzir as pressões sobre tais trabalhadores para serem tolerantes com outros pontos de vista, para conter, entre si, diversas linhas de pensamento; além disso, torna-os receptivos a versões extremistas da doutrina geralmente apoiada por membros menos isolados de sua classe. Pode-se esperar que as menos “cosmopolitas” (as mais isoladas) dentre as predisposições ou classes políticas sejam as mais propensas a aceitar o extremismo. A intolerância política de grupos baseados no campo em tempos de crise pode ser outro exemplo desse padrão, já que os agricultores, como os trabalhadores de setores isolados, tendem a viver em

ambientes políticos mais homogêneos do que as pessoas empregadas na maioria das profissões urbanas<sup>49</sup>.

Essas conclusões são, ainda, confirmadas por estudos do comportamento eleitoral individual, que indicam que indivíduos sob pressão contrastante – aqueles pertencentes a grupos tendendo em direções diferentes, que têm amigos apoiando diferentes partidos ou que estão regularmente expostos à propaganda política de diferentes tendências – são menos prováveis de ser fortemente comprometidos politicamente<sup>50</sup>.

Múltiplas e politicamente inconsistentes afiliações e lealdades são estímulos que servem para reduzir a emoção e agressividade envolvida na escolha política. Por exemplo, na Alemanha contemporânea, um católico da classe trabalhadora, atraído em duas direções, mais provavelmente irá votar nos democrata-cristãos, mas ainda assim é muito mais tolerante para com os socialdemocratas que a média do católico de classe média.<sup>51</sup> Em lugares onde um homem pode pertencer a uma variedade de grupos, de forma a que todos se predisponham em direção à mesma escolha política, aquele que estiver na situação do trabalhador isolado estará muito menos propenso a demonstrar tolerância com opiniões divergentes da sua ou a admitir a possibilidade de seus opositores chegarem ao poder de forma pacífica.

As provas disponíveis sugerem que as chances de uma democracia estável florescer são aumentadas na medida em que haja uma série de afiliações agregadoras politicamente relevantes entre as camadas sociais, os grupos e os indivíduos.

---

<sup>49</sup> Essa tendência obviamente varia de acordo com às comunidades urbanas, tipo de estratificação rural e assim por diante. Para uma discussão desse papel de homogeneidade vocacional e comunicação política entre fazendeiros, ver S. M. Lipset, *Agrarian Socialism*, Berkeley: University of California Press, 1950, capítulo 10, "Social Structure and Political Activity". Para evidências sobre a propensão antidemocrática das populações rurais, ver Samuel A. Stouffer, *op. cit.* p. 138-9. National Public Opinion Institute of Japan, Report n. 26, *A Survey Concerning the Protection of Civil Liberties*, Tokyo, 1951, relata que os fazendeiros foram, de longe, o grupo ocupacional menos preocupado com liberdades civis. Carl Friedrich, tendo em conta a força do nacionalismo e do Nazismo entre fazendeiros alemães, sugere fatores similares: que "a população rural é mais homogênea, que contém um menor número de pessoas de fora e estrangeiros, que tem muito menos contato com países e povos estrangeiros e, finalmente, que sua mobilidade é muito mais limitada". "The Agricultural Basis of Emotional Nationalism", *Public Opinion Quarterly*, Vol. I, 1937, p. 50-51.

<sup>50</sup> Talvez a primeira afirmação geral das consequências das "pressões contrastantes" no comportamento do indivíduo ou do grupo pode ser encontrada em Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Glencoe: The Free Press, 1956, p. 126-195. É um exemplo interessante de descontinuidade na pesquisa social que o conceito de pressões contrastantes foi usado por Simmel, mas tinha que ser independentemente redescoberto na pesquisa de voto. Para uma aplicação detalhada do efeito de afiliações em grupos múltiplos no processo político em geral, ver David Truman, *The Governmental Process*, New York, 1951.

<sup>51</sup> Ver Juan Linz, *The Social Basis of German Politics*, tese de Ph. D., Columbia University, 1958.

Quando uma proporção significativa da população vive em meio a forças em conflito, tais grupos e indivíduos têm um interesse em reduzir a intensidade do conflito político<sup>52</sup>. Como destacaram Robert Dahl e Talcott Parsons, tais grupos e indivíduos também estão interessados em proteger os direitos das minorias políticas<sup>53</sup>.

Uma democracia estável requer tensão relativamente moderada entre as forças políticas em competição. E a moderação política é facilitada pela capacidade de um sistema de resolver questões polarizadoras chave antes que outras surjam. Quando se permite que as clivagens de religião, cidadania e “barganha coletiva” se acumulem e cresçam como estimuladoras da hostilidade partidária, o sistema se enfraquece. Quanto mais fortalecidas e correlacionadas forem as fontes de clivagem, menor será a probabilidade de haver tolerância política. Da mesma forma, em nível de comportamento individual e de grupo, quanto maior o isolamento com relação a estímulos políticos heterogêneos, quanto mais os fatores de origem “forem empilhados” em uma mesma direção, maiores serão as chances de que o grupo ou indivíduo tenha um ponto de vista extremista. Essas duas relações, uma no nível das questões partidárias, a outra relacionada a apoio partidário, estão ligadas entre si pelo fato de que os partidos que refletirem o acúmulo de questões não resolvidas buscarão isolar seus seguidores de estímulos divergentes, impedindo a exposição ao “erro”, enquanto indivíduos e grupos isolados fortalecerão as tendências à intolerância no sistema político de partidos. As condições que maximizam o cosmopolitismo político entre o eleitorado são o crescimento da urbanização, da educação, dos meios de comunicação e da renda. A maioria das profissões explicitamente iso-

---

<sup>52</sup> Ver B. Berelson, P. F. Lazarsfeld, e W. McPhee, *Voting*. Chicago: University of Chicago Press, 1954, para um exposição da utilidade de pressões contrastantes como um conceito explicativo. Ver ainda, S. M. Lipset, J. Linz, P. F. Lazarsfeld e A. Barton, “Psychology of Voting”, em *Handbook of Social Psychology*, Vol. 2, Cambridge: Addison-Wesley, 1954, para uma tentativa de especificar as consequências no comportamento de diferentes membros de grupos ao votar, e para uma revisão de literatura.

<sup>53</sup> Como Dahl coloca a questão, “se a maioria dos indivíduos na sociedade identifica-se com mais de um grupo, então há uma positiva probabilidade de que qualquer maioria contenha indivíduos que se identificam por certos propósitos com uma minoria ameaçada. Membros da minoria ameaçada que preferem intensamente sua alternativa irão fazer seus sentimentos conhecidos àqueles membros da maioria que também, em algum nível psicológico, identificam-se com a minoria. Alguns desses simpatizantes irão mudar seu apoio da alternativa majoritária e a maioria irá se desintegrar”. Ver Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1956, p. 104-5. Parsons sugere que “forçar demais as implicações das diferenças políticas ativa as solidariedades entre os aderentes das duas partes que existem em outra base apolítica, a fim de que as majorias passem a defender as minorias do seu próprio grupo, que diferem delas politicamente”. Ver o ensaio de Parsons “Voting and the Equilibrium of the American Political System”, no volume editado por E. Burdick e A. Brodbeck, *American Voting Behavior*, Glencoe: The Free Press, ainda por editar.

ladas, como a mineração, o corte de lenha, a agricultura, pertence à categoria das ocupações “primárias”, ocupações cuja fatia relativa da força de trabalho diminui agudamente com o desenvolvimento econômico<sup>54</sup>.

Assim, vemos novamente como os fatores envolvidos na modernização ou no desenvolvimento econômico estão relacionados intimamente com aqueles envolvidos na institucionalização histórica dos valores da legitimidade e da tolerância. Mas deve-se sempre notar que as correlações são apenas proposições que envolvem graus relativos de congruência, e que outra condição para a ação política é que essa correlação nunca seja cristalizada demais a ponto de os homens se sentirem incapazes de mudar o curso dos acontecimentos por meio de suas ações. E o fato de poder haver baixa correlação significa também que é importante, a propósito da análise, manter as distinções entre as variáveis, ainda que elas sejam correlatas entre si. Por exemplo, a análise de clivagem apresentada aqui sugere proposições específicas acerca das formas como diferentes arranjos eleitorais e constitucionais podem afetar as chances da democracia. Essas generalizações são apresentadas na próxima seção.

#### **4. Sistemas de governo e democracia**

A partir da hipótese de que bases transversais de clivagens são melhores para a vitalidade da democracia, segue-se que sistemas bipartidários são melhores do que sistemas multipartidários, que sistemas eleitorais que envolvem a eleição de representantes em base distrital são preferíveis a sistemas de representação proporcional, e que o federalismo é superior ao Estado unitário. Ao avaliar essas proposições, é importante notar mais uma vez que elas são feitas a partir da suposição de que todos os outros fatores se mantenham constantes. É óbvio que democracias estáveis são compatíveis com sistemas multipartidários, com a representação proporcional e com o Estado unitário. E, na verdade, eu argumentaria que tais variações em sistemas de governo, ainda que significativas, são muito menos importantes do que aquelas advindas das diferenças básicas em estrutura social do tipo discutido nas seções anteriores.

---

<sup>54</sup> Colin Clark, *The Conditions of Economic Progress*. New York, 1940.

O argumento a favor de um sistema bipartidário repousa nas suposições de que, em uma sociedade complexa, os partidos devem necessariamente constituir amplas coalizões; que eles não devem procurar servir somente aos interesses de um grupo principal; que eles não podem ser partidos de integração; e que, ao construir coalizões eleitorais, eles, ao mesmo tempo em que fazem frente ao apoio daqueles mais comprometidos com eles, dirigem-se à conquista do apoio dos grupos preponderantemente aliados aos partidos de oposição. Assim, o Partido Conservador britânico ou o Partido Republicano americano não devem agir para se opor basicamente aos operários, uma vez que grande parte dos votos deve vir deles. O Partido Democrata e o Partido Trabalhista enfrentam problema similar *vis-à-vis* a classe média. Partidos que nunca se encaminham para ganhar a maioria procuram maximizar seu apoio eleitoral a partir de uma base limitada. Assim, um partido direcionado aos camponeses irá acentuar a atenção de grupos de interesse dos camponeses, e um partido apelando principalmente a pequenos empresários fará o mesmo para esse grupo. Eleições, ao invés de serem ocasiões nas quais partidos procuram encontrar a base de apoio mais larga possível, e com isso aproximar grupos divergentes com base em interesses comuns, tornam-se eventos nos quais partidos enfatizam as diferenças que separam seus principais apoiadores dos demais grupos.

A proposição de que a representação proporcional enfraquece ao invés de fortalecer a democracia se apóia na análise das diferenças entre situações de multipartidarismo e sistema majoritário. Se for verdade, como está sugerido acima, que o multipartidarismo serve para acirrar diferenças e reduzir o consenso, então qualquer sistema eleitoral que eleve a chance de haver mais partidos ao invés de menos serve mal à democracia.

Ademais, como Georg Simmel apontou, é preferível o sistema pelo qual os membros do parlamento são eleitos para representar o eleitorado de um distrito do que sistemas que encorajam representatividade direta de grupos (como representação proporcional). Isso porque, a representação territorial ajuda a estabilizar os sistemas políticos ao forçar grupos de interesse distintos a assegurar seus fins

somente dentro de estruturas eleitorais que envolvam a consideração de muitos interesses e a necessidade de conciliação<sup>55</sup>.

O federalismo serve para fortalecer a democracia, já que aumenta a oportunidade de múltiplas fontes de clivagem. Ele adiciona interesses e valores regionais aos outros interesses e valores, como os de classe, religião e etnia, que costumam a estrutura social.

Uma grande exceção a essa generalização ocorre quando o federalismo divide o país de acordo com linhas de clivagem básica, *e.g.*, em diferentes áreas étnicas, religiosas ou linguísticas. Nesses casos, como na Índia ou no Canadá, o federalismo pode servir para acentuar ou reforçar clivagens. A clivagem é desejável dentro dos grupos religiosos ou linguísticos, não entre estes grupos. Mas onde tais divisões não existem, então o federalismo parece servir bem à democracia. Além de criar mais uma fonte de clivagem agregadora, ele também cumpre diversas funções que Tocqueville notou serem comuns às de fortes associações voluntárias. Entre elas, a fonte de resistência à centralização do poder e uma fonte de treinamento de novos líderes políticos; além disso, o federalismo dá ao partido “de fora” uma fatia do sistema total, já que partidos nacionais “de fora” normalmente continuam a controlar algumas unidades do sistema.

Quero reforçar que não estou sugerindo que esses aspectos da estrutura política como tal sejam condições-chave para os sistemas democráticos. Se as condições sociais que lhes servem de base forem tais que facilitem a democracia, como parece acontecer na Suécia, então a combinação de multipartidarismo, representação proporcional e Estado unitário não os enfraquecerá de forma séria. No máximo, servirá para permitir que minorias irresponsáveis ganhem uma cadeira no Parlamento. Por outro lado, onde um baixo nível de efetividade e legitimidade vem para enfraquecer as fundações da democracia, como na Alemanha de Weimar ou na França, então os fatores constitucionais que incentivam o multipartidarismo servirão para reduzir as chances de o sistema sobreviver.

---

<sup>55</sup> Georg Simmel, *op. cit.* p. 191-194. Talcott Parsons afirmou uma questão semelhante, indicando que um dos mecanismos para prevenir um “rompimento progressivo no eleitorado” é o “envolvimento do voto com a estrutura solidária ramificada da sociedade de tal modo que, ainda que haja uma correlação, não existe *exata* correspondência entre polarização política e outras bases de diferenciação”. Parsons, *op. cit.*

## 5. Problemas da democracia contemporânea

O padrão característico das democracias ocidentais estáveis em meados do século 20 é aquele de uma fase “pós-política” – há relativamente pouca diferença entre a esquerda e a direita democrática, os socialistas são moderados e os conservadores aceitam o estado de bem-estar social. Em grande medida, isso reflete o fato de que nesses países os trabalhadores venceram as lutas por cidadania e de participação política, isto é, o direito de participar em todas as decisões do corpo político em grau equivalente dos demais<sup>56</sup>.

A luta pela cidadania teve dois aspectos: político (acesso ao poder por meio do voto) e econômico (institucionalização do direito dos sindicatos de participar das decisões concernentes às condições e à remuneração dos trabalhadores). Os representantes das camadas mais baixas agora fazem parte das classes governantes. Eles são membros do clube. A controvérsia política diminuiu nas democracias estáveis mais ricas, porque a questão política básica da revolução industrial – a incorporação dos trabalhadores ao corpo político legítimo – foi resolvida. A única questão doméstica chave hoje é a barganha coletiva quanto à divisão do produto total nos moldes do estado de bem-estar social keynesiano; mas essas são questões que não requerem ou precipitam o extremismo em nenhum dos lados.

Na maior parte da Europa Latina e Oriental, a luta pela integração da classe trabalhadora no corpo político não se resolveu antes que os comunistas entrassem em cena e tomassem a frente dos trabalhadores. Tal fato mudou drasticamente o jogo político, já que os comunistas, inerentemente, não podiam ser absorvidos pelo sistema da forma como os socialistas o foram. Os trabalhadores comunistas, seus partidos e sindicatos, não podem de forma alguma receber o direito de acesso pelas mãos de uma sociedade democrática. A sua autoimagem e mais particularmente, a ligação dos comunistas com a União Soviética levou-os a aceitar uma possibilidade de autoafirmação. Sua autodenominação os impede de receber acesso, e isso,

---

<sup>56</sup> T. H. Marshal analisou o processo gradual de incorporação da classe trabalhadora no corpo político no século 19, e viu aquele processo como a realização de uma “igualdade humana básica, associada com adesão total da comunidade, que não é inconsistente com uma superestrutura de desigualdade econômica”. Ver seu livro, conciso, mas brilhante, *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, 1950, p. 77. Apesar de a cidadania universal abrir caminho para o desafio de deixar desigualdades sociais, ainda providencia uma base para acreditar que o processo de mudança social em direção à igualdade permanecerá dentro dos limites do conflito admissível em um sistema democrático.

por sua vez, aumenta o senso de alienação com relação ao sistema (de não serem aceitos pelas outras camadas), senso recorrente entre os trabalhadores de nações com grandes partidos comunistas. As camadas conservadoras, por sua vez, têm cada vez mais reforçada sua crença de que conceder mais direitos aos trabalhadores ou a seus representantes ameaça tudo de bom que a vida lhes dá. Dessa maneira, a presença de comunistas inviabiliza a simples previsão de que o desenvolvimento econômico irá estabilizar a democracia nesses países europeus.

Nas recém-independentes nações asiáticas, a situação é um pouco diferente. Na Europa do começo da política moderna, os trabalhadores viam-se frente ao problema de conquistar a cidadania, o direito de participar do jogo político, das mãos das camadas da aristocracia dominante e dos comerciantes, controladoras da política. Na Ásia, a longa presença dos colonizadores implicou na identificação do conservadorismo a uma determinada ideologia, assim como das classes mais próximas à subserviência ao colonialismo; enquanto as ideologias de esquerda, normalmente de cunho marxista, foram dominantes, sendo identificadas ao nacionalismo. Os sindicatos e os partidos de trabalhadores da Ásia foram parte do processo político desde o início do sistema democrático. Pela lógica, tal situação poderia significar uma democracia estável, não fosse o fato de esses direitos das camadas baixas antecederem o desenvolvimento de uma economia estável com uma grande classe média e uma sociedade industrial.

O sistema inteiro opera segundo sua própria lógica<sup>57</sup>. A esquerda nas democracias estáveis da Europa cresceu gradualmente em uma luta por mais democracia e deu voz aos descontentes envolvidos nos primórdios da industrialização, enquanto a direita reteve o apoio dos elementos tradicionalistas da sociedade, até que por fim o sistema entrou em um tranquilo equilíbrio entre esquerda e direita modificadas. Na Ásia, a esquerda encontra-se no poder justamente no período da explosão demográfica e do início da industrialização, tendo de assumir, por conseguinte, a responsabilidade por todos os consequentes infortúnios. Como nas áreas mais pobres da Europa, os comunistas existem para capitalizar em cima de todos estes

---

<sup>57</sup> Nota dos editores: no original, "The whole system stands on its head".

descontentes de forma completamente irresponsável, e hoje são um partido importante, normalmente o segundo maior na maioria dos Estados asiáticos.

Dada a existência de massas assoladas pela pobreza, baixos níveis de educação, uma estrutura de classes na forma de uma pirâmide alongada e o triunfo “prematureo” da esquerda democrática, o prognóstico da perpetuação da democracia política na Ásia e na África é desanimador. As nações que têm as melhores perspectivas, Israel, Japão, Líbano, as Filipinas e a Turquia, tendem a assemelhar-se com a Europa em um ou mais fatores importantes, como alto nível educacional (todos, salvo a Turquia), classe média sólida e crescente e a retenção de legitimidade política por grupos não esquerditas. Os outros Estados-nação emergentes na Ásia e África estão mais profundamente comprometidos com um certo ritmo e modelo de desenvolvimento econômico e com independência nacional, sob qualquer forma política, do que com o modelo de políticas partidárias e com eleições livres, que exemplificam nosso modelo de democracia. Parece provável que, em países que evitam o comunismo ou ditaduras militares, os desenvolvimentos políticos seguirão o modelo desenvolvido em países como Gana, Tunísia ou México, onde uma minoria instruída usa movimentos de massa expressando slogans de esquerda para exercer controle efetivo, tomando a participação nas eleições como um gesto em direção à democracia como objetivo final, e como um meio de estimar a opinião pública, não como um instrumento efetivo para legítima rotatividade de cargos dos partidos do governo.<sup>58</sup> Dada a pressão por rápida industrialização e pela imediata solução dos problemas crônicos de pobreza e fome por meio de agências políticas, é improvável que muitos dos novos governos da Ásia e da África caracterizem-se por um sistema de partido aberto representando basicamente valores e posições de classe diferentes<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Ver David Apter, *op. cit.*, para uma discussão dos modelos políticos em evolução de Gana. Para uma interessante e breve análise do sistema unipartidário do México, ver L. V. Padgett, “Mexico’s One-Party System, a Re-evaluation”, *American Political Science Review*, Vol. 51, 1957, p. 995-1008.

<sup>59</sup> Conforme este artigo foi sendo editado para publicação, crises políticas em muitos países pobres e sem alfabetização ocorreram, o que sublinhou, mais uma vez, a instabilidade de governos democráticos em áreas subdesenvolvidas. O governo do Paquistão foi derrubado pacificamente em 7 de outubro de 1958, e o novo presidente, automeado, anunciou que “o tipo de democracia do ocidente não pode funcionar aqui sob as presentes condições. Nós temos apenas 16 por cento de alfabetização. Nos Estados Unidos da América, vocês têm 98 por cento” (*Associated Press* release, 9 de outubro de 1958). O novo governo aboliu o parlamento e todos os partidos políticos. Crises similares ocorreram quase simultaneamente na Tunísia, em Gana, e mesmo em Mianmar, que desde a Segunda Guerra Mundial tem sido considerado um dos governos mais estáveis no

A América Latina, subdesenvolvida economicamente como a Ásia, é, entretanto, politicamente mais próxima à Europa do início do século 19 do que com a Ásia de hoje. A maioria dos países latino-americanos se tornou estados independentes antes da ascensão do industrialismo e de ideologias marxistas, contendo redutos de conservadorismo tradicional. O interior do país é geralmente apolítico ou tradicional e os movimentos de esquerda asseguram apoio principalmente do proletariado industrial. Os comunistas latino-americanos, por exemplo, escolheram o padrão marxista europeu de organização dos trabalhadores urbanos, ao invés da “linha de Yen-an” de Mao, em busca de uma base camponesa<sup>60</sup>.

Se à América Latina for permitido se desenvolver sozinha, aumentando sua produtividade e suas classes médias, há uma boa chance de que muitos países latino-americanos seguirão a direção europeia. Desenvolvimentos recentes, incluindo a derrocada de muitas ditaduras, em grande medida refletem os efeitos de uma classe média desenvolvida, da riqueza crescente e do aumento da educação. Há, entretanto, também a possibilidade de que esses países possam ainda seguir na direção francesa e italiana ao invés daquela do norte da Europa, em que os comunistas confisquem a liderança dos trabalhadores, e que a classe média fique alienada da democracia.

A análise dos requisitos sociais da democracia feita neste artigo buscou identificar algumas (obviamente sem englobar todas) das condições estruturais que estão ligadas a esse sistema político. Foi possível de forma bastante limitada fazer alguns testes das hipóteses levantadas. Esses esforços preliminares de aplicação do método científico a sistemas políticos comparados podem ser ainda considerados somente ilustrativos, já que podemos dizer pouco sobre as reais variações em estruturas sociais nacionais. Ainda há de se fazer uma considerável quantidade de pesquisas para especificar os limites de diversas sociedades, levando-se em consideração várias dimensões, até que se consiga conduzir análises comparativas con-

---

sudeste asiático, sob comando do primeiro-ministro U Nu. A República da Guiné iniciou a vida como um estado independente com um sistema unipartidário.

É possível que a franca emergência de semiditaduras sem muita “face” democrática reflita o enfraquecimento de símbolos democráticos nessas áreas sob o impacto da ideologia soviética, a qual equipara “democracia” com realização rápida e eficiente da “vontade do povo” por uma elite instruída, e não por meio de formas e métodos políticos particulares.

<sup>60</sup> Robert J. Alexander, *Comunism in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1957.

fiáveis nos moldes das experimentadas aqui. Apesar de a tarefa apresentar enormes dificuldades, somente por meio desses métodos podemos ir além dos métodos semiliterários convencionais de oferecer exemplos ilustrativos com o intuito de sustentar interpretações plausíveis.

No entanto, os dados disponíveis são consistentes o suficiente para sustentar a conclusão de que uma versão mais sistemática e atualizada da hipótese de Aristóteles acerca da relação entre formas políticas e estrutura social é válida. Infelizmente, como foi apontado acima, essa conclusão não justifica a otimista esperança liberal de que um aumento na renda, no tamanho da classe média e na educação, além de outros fatores relacionados, vá necessariamente significar a disseminação da democracia ou a sua estabilidade. Como destacou Max Weber ao discutir as chances de democracia na Rússia no início do século 20: “A disseminação da cultura Ocidental e da economia capitalista não garantiu, *ipso facto*, que a Rússia conquistasse também as liberdades que haviam acompanhado sua emergência na história europeia... A liberdade europeia nasceu sob circunstâncias singulares, talvez irreproduzíveis, em uma época em que as condições intelectuais e materiais por trás dela foram excepcionalmente propícias”<sup>61</sup>.

Essas sugestões de que a concatenação peculiar de fatores que deram início à democracia ocidental no século 19 seja singular não devem ser demasiado pessimistas. A democracia política existe e existiu em uma variedade de circunstâncias, mesmo que seja mais comumente sustentada por uma série limitada de condições. Compreender mais amplamente as diversas condições em que ela existiu pode possibilitar o desenvolvimento da democracia em outras partes. A democracia não é alcançada por atos de boa vontade somente; mas a boa vontade dos homens, por meio da ação, pode moldar instituições e eventos em direções que reduzem ou aumentem as chances de desenvolvimento e de sobrevivência da democracia. Auxiliar as ações dos homens na perpetuação da democracia foi, em certa medida, o objetivo de Tocqueville ao estudar o funcionamento da democracia americana, e esse esforço talvez se mantenha como a tarefa intelectual substantiva mais importante dentre as que os estudantes de política podem ter como referência.

---

<sup>61</sup> Richard Pipes, “Max Weber and Russia”, *World Politics*, vol. 7, 1955, p. 383.

## Apêndice metodológico

A abordagem deste artigo (como já apontado) é implicitamente diferente das de outros que buscaram lidar com fenômenos sociais no nível societal em sua completude, e pode ser útil explicitar alguns dos postulados metodológicos apoiando essa apresentação.

Características complexas de um sistema social, como a democracia, o grau de burocratização, o tipo da estrutura de estratificação, foram tratados normalmente ou por uma abordagem reducionista ou pela abordagem de “tipo ideal”. A primeira desconsidera a possibilidade de ver essas características como atributos dos sistemas como tais, e sustenta que as características das ações individuais constituem o cerne das categorias sociológicas. Para essa escola de pensamento, a quantidade de atitudes democráticas ou de comportamento burocrático, assim como a quantidade e os tipos de prestígio ou de classificações de poder são a essência do significado dos atributos de democracia, burocracia ou classe.

A abordagem do “tipo ideal” parte de uma suposição similar, mas chega a uma conclusão oposta. A suposição similar é a de que as sociedades são uma ordem complexa de fenômenos, exibindo tal grau de contradição interna que generalizações sobre elas como um todo devem necessariamente constituir uma representação construída de elementos selecionados, originando-se de preocupações e perspectivas particulares do cientista. A conclusão oposta é de que as abstrações da ordem da “democracia” ou “burocracia” não têm conexão necessária com estados ou qualidades de sistemas sociais complexos, que na realidade existem, mas contêm compilações de atributos que estão logicamente interrelacionados, mas, no seu conjunto, característico de nenhuma sociedade existente<sup>62</sup>. Um exemplo desse tipo de abstração é o conceito de “burocracia” em Weber, abrangendo um conjunto de funções públicas, que não “pertencem” ao seu ocupante, manutenção contínua de arquivos de registro, tarefas funcionais específicas, etc. Uma outra é a definição comum de democracia na ciência política, que estipula decisões políticas individuais baseadas em conhecimento racional dos seus próprios fins e da situação política fática.

---

<sup>62</sup> Ensaio de Max Weber “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy”, em *Methodology of the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 72-93.

Esse tipo de crítica às categorias, ou aos tipos ideais, baseada somente no fato de que eles não correspondem à realidade, é irrelevante, porque eles não têm a função de descrever a realidade, mas de prover uma base para se comparar diferentes aspectos da realidade com seus desvios do caso lógico. Com frequência essa abordagem é bastante frutífera, e não há intenção aqui de substituí-la por outra abordagem metodológica, mas somente de apresentar outro meio possível de conceituar características complexas de sistemas sociais, a partir da análise multivariada conduzida de forma pioneira por Paul Lazarsfeld e seus colegas em um nível de investigação bastante diferente<sup>63</sup>.

Essa abordagem difere na medida em que questiona se categorias teóricas generalizadas podem ser consideradas detentoras de uma relação válida com características de sistemas sociais completos. Os dados estatísticos apresentados neste artigo sobre a democracia e as relações entre democracia, desenvolvimento econômico e legitimidade política permitem inferir que há aspectos de sistemas sociais completos que existem, e que podem ser descritos em termos teóricos, ser comparados com aspectos semelhantes de outros sistemas e, ao mesmo tempo, ser derivados de dados empíricos passíveis de verificação (ou questionamento) por parte de outros pesquisadores. Isso não significa de forma alguma que situações que contradizem a relação geral não possam existir, ou que em níveis mais baixos de organização social características bastante diferentes possam não ser evidentes. Por exemplo, um país como os Estados Unidos pode ser caracterizado como “democrático” em nível nacional, ainda que a maioria das organizações secundárias dentro do país possam não ser democráticas. Em outro nível, uma igreja pode ser caracterizada como uma organização “não-burocrática” quando comparada a uma corporação, apesar de segmentos importantes da organização dessa igreja serem possivelmente tão burocratizados quanto os setores mais burocratizados da corporação. Ainda em outro nível, pode ser bastante legítimo, a propósito de avaliação

---

<sup>63</sup> O pressuposto metodológico dessa aproximação no nível das correlações multivariadas e interações do comportamento individual com várias características sociais foi apresentado em Paul F. Lazarsfeld, “Interpretation of Statistical Relations as a Research Operation”, em P. F. Lazarsfeld e M. Rosenberg, ed., *The Language of Social Research*. Glencoe: The Free Press, 1955, p. 115-125; e em H. Hyman, *Survey Design and Analysis*. Glencoe: The Free Press, 1955, capítulos 6 e 7. Ver ainda os apêndices metodológicos em Lipset, *et al.*, *Union Democracy*, *op. cit.*, p. 419-432; e S. M. Lipset, “The Political Process in Trade Union: A Theoretical Statement”, em M. Berger, *et al.*, ed., *Freedom and Control in Modern Society*. New York: Van Nostrand, 1954, p. 122-124.

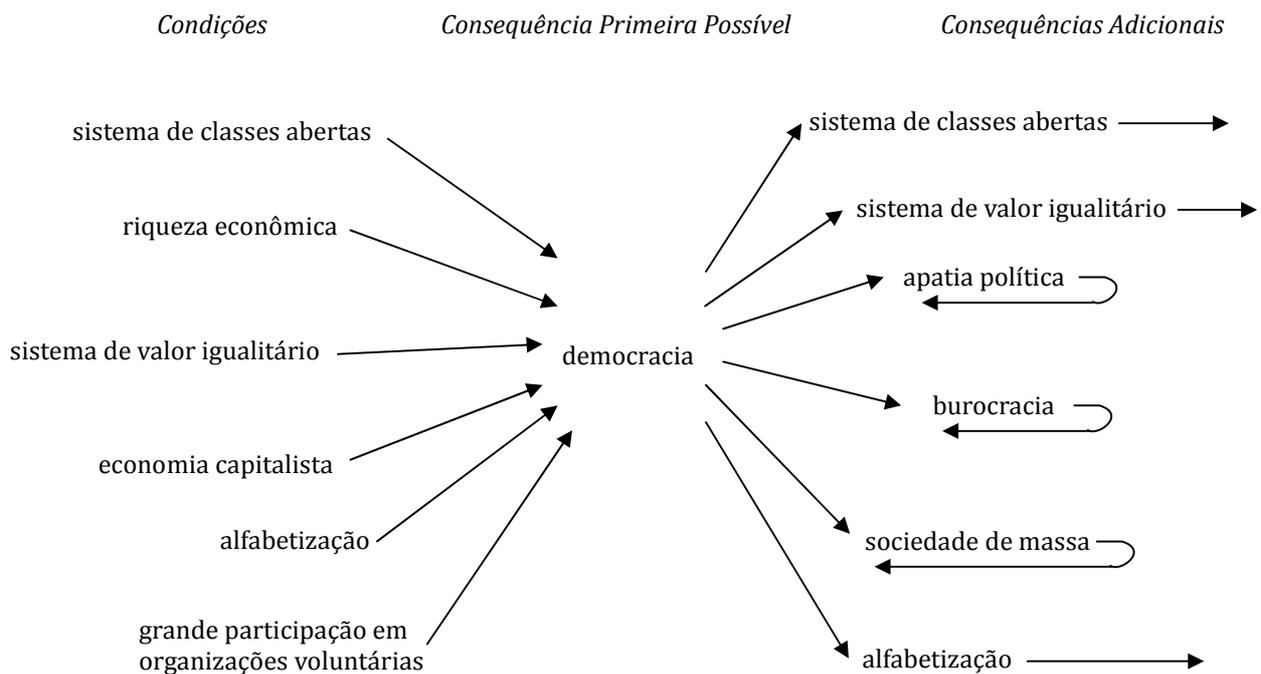
psicológica da personalidade como um todo, considerar certo indivíduo “esquizofrênico”, ainda que sob determinadas condições ele não aja de forma esquizofrênica. A questão é que quando comparações são feitas num certo grau de generalização, referindo-se ao funcionamento de um sistema completo (seja no nível da personalidade, do grupo, da organização ou da sociedade), as generalizações aplicáveis a uma sociedade como um todo têm o mesmo tipo e grau de validade que aquelas aplicáveis a outros sistemas, e estão sujeitas aos mesmos testes empíricos. A falta de uma boa quantidade de estudos sistemáticos e comparativos de diversas sociedades deixa obscuro esse ponto.

Essa abordagem enfatiza, ainda, a percepção de que características complexas de um sistema total tenham causas multivariadas e também consequências multivariadas, na medida em que a característica contenha certo grau de autonomia dentro do sistema. Burocracia e urbanização, assim como a democracia, têm muitas causas e consequências, nesse sentido<sup>64</sup>.

Assim, seria difícil identificar *um* fator associado de forma crucial com, ou “causando” qualquer característica social complexa. Ao contrário, todas essas características (e esta é uma premissa metodológica que orienta a pesquisa, e não uma questão substantiva) são consideradas detentoras de causalidade multivariada e consequências multivariadas. A questão pode ser esclarecida por um diagrama de algumas das possíveis conexões entre a democracia, as condições iniciais associadas a sua emergência e as consequências de um sistema democrático em vigor.

---

<sup>64</sup> Essa aproximação difere da tentativa de Weber de traçar as origens do capitalismo moderno. Weber estava preocupado em estabelecer que *um* fator antecedente, uma certa ética religiosa, era crucialmente significativa na crise das condições econômica, política e cultural, que conduziu ao desenvolvimento do capitalismo ocidental. Minha preocupação não é estabelecer a necessidade causal de qualquer fator único, mas, ao contrário, a crise de condições que mais frequentemente distingue as nações que podem ser empiricamente categorizadas como “mais democráticas” ou “menos democráticas”, sem implicar qualquer qualidade absoluta na definição.



A presença de um fator de ambos os lados de “democracia” implica que ele é uma condição inicial para a democracia e que a democracia, quando estabelecida, sustenta aquela característica da sociedade – um sistema de classes aberto, por exemplo. Por outro lado, algumas das primeiras consequências da democracia, como a burocracia, podem ter o efeito, por sua vez, de *minar* a democracia, como indicam as setas viradas para trás. A presença de um fator à direita da democracia não significa que a democracia “cause” seu surgimento, mas simplesmente que a democracia é condição inicial que favorece seu desenvolvimento. De forma semelhante, a hipótese de que a burocracia é uma das consequências da democracia não implica que a democracia seja sua única causa, mas que um sistema democrático tem o efeito de incentivar o desenvolvimento de certo tipo de burocracia, sob outras condições que devem ser explicitadas caso a burocracia seja o foco do problema de pesquisa. Este diagrama não pretende ser um modelo completo das condições sociais gerais associadas com o surgimento da democracia, mas uma forma de esclarecer a questão metodológica acerca do caráter multivariado de relações em um sistema social completo.

Assim, em um sistema multivariado, o foco pode incidir sobre qualquer elemento, e as condições e consequências desse sistema podem ser expostas sem a

implicação de que teremos, com isso, uma teoria completa das condições necessárias e suficientes para sua emergência. Este artigo não persegue uma *nova* teoria da democracia, mas somente a formalização e o teste empírico, em nível de sistemas sociais completos, de certos grupos de relações contidos em teorias tradicionais.

## Referências

- APTER, D. E. (1955). *The Gold Coast in Transition*. Princeton, Princeton University Press
- ARENDT, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt, Brace & Company.
- BANFIELD, E. (1958). *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, The Free Press.
- BOTTOMORE, T. (1954). "Social Stratification in Voluntary Organizations". In: GLASS, D. (ed.). *Social Mobility in Great Britain*. Glencoe, The Free Press.
- DAHL, R. A. (1956). *A Preface to Democratic Theory*. University of Chicago.
- DEWEY, J. (1916). *Democracy and Education: an introduction to the philosophy of education*. New York, The Macmillan company.
- EASTON, D. (1957). "An Approach to the Analysis of Political Systems". *World Politics*, vol. 9, n. 3, April, p. 383-400.
- FITZGIBBON, R. H. (1956). "A Statistical Evaluation of Latin American Democracy". *Western Political Quarterly*, vol. 9, p. 607-619.
- GALLAGHER, O. R. (1957). "Voluntary Associations in France". *Social Forces*, vol. 36, December.
- GRIFFITH, E. S.; PLAMENATZ, J.; PENNOCK, J. R. (1956). "Cultural Prerequisites to a Successfully Functioning Democracy: A Symposium". *Review*, vol. 50, p. 101-137.
- HECKSCHER, G. (1948). "Pluralist Democracy: The Swedish Experience". *Social Research*, vol. 15, December, p. 417-461.
- HORKHEIMER, M. (1947). *Eclipse of Reason*. New York, Oxford University Press.
- JANOWITZ, M.; MARVICK, D. (1956). "Competitive Pressure and Democratic Consent". *Michigan Studies*, n. 32, Bureau of Government, Institute of Public Administration, University of Michigan.
- KIDO, K.; SUYI, M. (1954). "Report on Social Stratification and Mobility in Tokyo... Mobility in Tokyo, III: The Structure of Social Consciousness". *Japanese Sociological Review*, January, p. 74-100.
- LASKI, H. J. (1937). "Democracy". In: *Encyclopedia of Social Sciences*. New York, Macmillan, vol. V, p. 76-85.
- LEDERER, E. (1940). *The State of the Masses: the threat of the classless society*. New York, W. W. Norton & Company.

- LEIBENSTEIN, H. (1957). *Economic Backwardness and Economic Growth*. New York, Wiley.
- LERNER, D. (1958). *The Passing of Traditional Society*. Glencoe, The Free Press.
- LIPSET, S. M. (1956). "Political Sociology, 1945-1955". In: ZETTERBERG, H. L. (org.). *Sociology in the USA*. Paris, UNESCO, p. 45-55.
- \_\_\_\_\_. (1958a). "A Sociological Looks at History", *Pacific Sociological Review*, vol. 1, Spring.
- \_\_\_\_\_. (1958b). "Socialism – East and West – Left and Right". *Conference*, vol. 7, Summer, p. 173-192.
- \_\_\_\_\_. (1959). "Political Sociology". In: MERTON, R. K. et al. (org.). *Sociology Today*. New York, Basic Books.
- LIPSET, S. M.; TROW, M.; COLEMAN, J. (1956). *Union Democracy*. Glencoe, The Free Press.
- MACCOBY, H. (1958). "The Differential Political Activity of Participants in a Voluntary Association", *American Sociological Review*, vol. 23, p. 524-533.
- MANNHEIM, K. (1940). *Man and Society in an Age of Reconstruction*. New York, Harcourt, Brace & Company.
- \_\_\_\_\_. (1950). *Freedom, Power and Democratic Planning*. New York, Oxford University Press.
- MASS-OBSERVATION. (1947). *Puzzled People*. London, Victor Gollancz.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1932). *The Revolt of the Masses*. New York, Norton.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1935). "On the Concept of Function in Social Science". *American Anthropologist*, New Series, vol. 37.
- REIGROTSKI, E. (1956). *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik*. Tubingen, J. C. B. Mohr.
- ROSE, A. (1954). *Theory and Method in the Social Sciences*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SCHUMPETER, J. (1947). *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, Harper and Bros.
- SCOTT JR., J. C. (1957). "Membership and Participation in Voluntary Associations". *American Sociological Review*, vol. 22, p. 315-326.
- SELZNICK, P. (1952). *The Organizational Weapon*. New York, McGraw-Hill Book Company.
- SHANNON, L. W. (1957). *Underdeveloped Areas*. New York, Harper.
- \_\_\_\_\_. (1958). "Is Level of Government Related to Capacity for Self-Government?". *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 17, p. 367-382.
- SMITH, C. H. (1948). "Liberalism and Level of Information". *Journal of Educational Psychology*, vol. 39, p. 65-82.

STOUFFER, S. A. (1955). *Comunism, Conformity and Civil Liberties*. New York, Doubleday.

TOCQUEVILLE, A. (1945). *Democracy in America*. Vol. I, New York, Alfred A. Knopf (vintage edition).

TROW, M. A. (1957). *Right Wing Radicalism and Political Intolerance*. PhD dissertation, Columbia University.

WEBER, M. (1906). "Zur Lage der burgerlichen Demokratie in Russland". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 22.

\_\_\_\_\_. (1946). *Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, The Free Press.

\_\_\_\_\_. (1950). "Citizenship". In: *General Economic History*. Glencoe, The Free Press.

WHITAKER, A. P. (1950). "The Pathology of Democracy in Latin América: A Historian's Point of View". *Review*, vol. 44, p. 101-118.

WRIGHT, C. R.; HYMAN, H. H. (1958). "Voluntary Association Memberships of American Adults: Evidence from National Sample Surveys". *American Sociological Review*, vol. 23, June.

*Recebido em março/2011*

*Aprovado em abril/2012*

## Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro

Por Cleber Lambert & Larissa Barcellos\*

Eduardo Viveiros de Castro é antropólogo e professor titular do programa de pós-graduação em antropologia social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Esta entrevista foi realizada durante o 3º Forum Internacional de Philosophie Politique et Sociale, que ocorreu entre os dias 8 e 16 de julho de 2011 na Université de Toulouse 2 Le Mirail, em Toulouse (França). Coordenado por Jean-Christophe Goddard, esse simpósio foi organizado em torno de dois temas principais, a saber, “descolonização” e “transversalidade”, encerrando o ano escolar 2010/2011 da Equipe de Pesquisa Sobre as Racionalidades Filosóficas e os Saberes (ERRAPHIS), do Departamento de Filosofia, ano caracterizado pelo esforço em se praticar a transversalidade com outros saberes: geografia, artes, biologia, urbanismo, política e antropologia. Durante o simpósio, Eduardo Viveiros de Castro apresentou alguns dos temas abordados em seu livro *Métaphysiques Cannibales* (2009).

**PRIMEIROS ESTUDOS:** *O que o senhor chama de experiência de pensamento, e como isso se relaciona com o trabalho de campo na antropologia?*

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO:** A noção de experiência de pensamento é uma ideia clássica em filosofia. Os filósofos gostam muito de fazer experiências de pensamento, “experiências” no sentido de experimentos. “Experiências de pensamento” significa experimentações imaginárias, feitas em pensamento. Eu usei essa expressão alguma vez, acho que em meu artigo “O nativo relativo” (2002), mas deturpando um pouco o sentido canônico da expressão, até porque eu estava usando isso para falar de antropologia. Usei a palavra experiência em seu duplo sentido, tanto no de

---

\* Doutorando em Filosofia – UFSCar e graduanda em Ciências Sociais – USP. Todas as notas de rodapé inseridas ao longo desta entrevista são dos entrevistadores.

ter uma experiência como no de *fazer* uma experiência. Sobretudo, no de fazer uma experiência *com* o pensamento *alheio*, e não *no próprio* pensamento.

Aquilo que os filósofos chamam experimento/experiência de pensamento é um experimento mental, seja porque fazer esse experimento materialmente é muito difícil ou impossível, seja porque o que se quer provar é um ponto teórico: imagine um marciano que chega na Terra e tenta comprar um cigarro. Imagine um selvagem – quem gosta muito disso são os filósofos analíticos, de tradição anglo-saxã –, [imagine] o quarto chinês de Searle<sup>1</sup> ou o *gavagai* de Quine<sup>2</sup>: como é que você descobre que a palavra *gavagai* que você ouve dita por um selvagem, em uma língua que você desconhece, quando passa um coelho na frente de você e dele, como saber que ela denota o animal coelho e não pata do coelho, ou a orelha do coelho, ou a corrida do coelho?

Bem, no meu caso, fiz uma experiência de pensamento com a noção de experiência de pensamento. Propus definir a antropologia como uma metafísica experimental, que realiza experimentos com o pensamento alheio, o pensamento indígena, tomando-o, por exemplo, como um pensamento filosófico. Como se aquilo que os índios estivessem pensando expressisse “um pensamento”, como se fala em “pensamento grego”, “pensamento pré-socrático” etc. Vamos tomá-lo como se fosse, o que não quer dizer que ele não seja. Vamos tomá-lo nesse sentido específico, como representando um pensamento. Experimentar esse pensamento, pensar como, imaginar como seria pensar como um índio. E ao mesmo tempo é pensar *com* o pensamento indígena, porque pensar *como* o pensamento indígena a gente sabe que só poderia fazer em pensamento, não se pode fazer na realidade porque nós não somos indígenas, mas pensar *com* esse pensamento é algo que não só se pode como eu entendo que se deve, é um experimento de pensamento fundamental.

A antropologia sempre foi concebida e praticada como um discurso sobre os outros, os índios, por exemplo. Estava na hora – não fui o primeiro de jeito nenhum a dizer isso – de dizer com todas as letras que a antropologia precisa pensar *com* o

---

<sup>1</sup> John Searle é filósofo e professor na Universidade de Berkeley, Califórnia (EUA).

<sup>2</sup> Importante filósofo analítico do século XX.

pensamento indígena, e não pensar simplesmente *sobre* o pensamento indígena. Tomar esse pensamento como interlocutor, eventualmente polêmico, talvez antagonista, como interlocutor à sua altura, à altura do pensamento antropológico, e não como algo que está em posição de objeto, e você ali em atitude de sobrevoos, em posição de dominância sobre esse pensamento. O antropólogo como aquele que conhece as razões que esse pensamento não conhece. As razões *desse* pensamento que esse pensamento não conhece.

A relação disso com o campo é que essa experiência de pensamento tem que ser feita com base em uma *experiência* de campo, seja a sua própria, seja a alheia – não precisa ser a sua própria. A relação do antropólogo com a própria experiência é claro que é especial, mas ela não é tão especial assim a ponto de distingui-la absolutamente da experiência que outros antropólogos tiveram com outros povos em outras situações. Todo antropólogo lança mão da experiência alheia, do campo alheio, criticando-a evidentemente, mas como você critica a sua própria, duvida da sua própria, problematiza a sua própria. Na verdade, é sempre pela experiência de campo que a coisa passa, porque a antropologia é sim etnografia, trabalho de campo, o seu próprio ou o alheio.

Quando eu digo que a antropologia é trabalho de campo, não quero dizer, portanto, que o antropólogo só pode pensar baseado em seu próprio campo. Isso seria um absurdo. Senão você não poderia fazer mais nada, ninguém pensaria nada a não ser o seu próprio campo, e não haveria diálogo possível, você não teria o que dizer para ninguém porque ninguém teve a sua experiência de campo. Agora, a todo antropólogo, no meu entender, não faz mal nenhum ter uma experiência de campo, muito pelo contrário. É importantíssimo, mesmo que ele nem venha a pensar principalmente sobre a sua própria [experiência]. Há antropólogos cuja experiência de campo não constituiu necessariamente a principal experiência com o campo. Lévi-Strauss talvez seja um caso exemplar nesse sentido. Sua *experiência* de campo foi importantíssima para dar o tom de sua antropologia, para dar a qualidade afetiva – um afeto no sentido espinozista do termo – de sua visão sobre os índios; mas certamente ela não constituiu o principal de seus *experimentos*. Sua pesquisa de campo foi feita nas bibliotecas. Lévi-Strauss tinha uma erudição monstruosa e uma intuição prodigiosa. Ele leu tudo o que foi escrito sobre a etnografia

ameríndia da sua época; sua experiência de campo se soma, na verdade, à experiência de campo de centenas de pesquisadores.

**PRIMEIROS ESTUDOS:** *O senhor poderia falar um pouco sobre a descolonização permanente do pensamento e por que acentuar o permanente dessa expressão?*

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO:** Essa expressão “descolonização do pensamento” não chega a ser uma invenção minha. Eu a devo ter lido em algum lugar, embora não lembre se li, nem onde. Ela surgiu para mim em um contexto dialógico, no debate que travei com meu amigo Philippe Descola<sup>3</sup> em janeiro de 2009, mediado por Bruno Latour<sup>4</sup>. Não lembro por que exatamente, a horas tantas retorqui: “não, temos que fazer a descolonização: a antropologia é a *descolonização permanente do pensamento*”<sup>5</sup>. A palavra “permanente” remete é claro ao *topos* trotskista da revolução permanente. A alusão à revolução permanente era provocativa; o que eu queria dizer era: “nós não estamos aqui para fazer taxonomia, nem para organizar cognitivamente o mundo; nós estamos aqui para fazer uma revolução permanente”. Uma revolução “em pensamento”, “no pensamento”. Uma *descolonização permanente do pensamento*.

A antropologia precisa saber aproveitar a oportunidade que foi dada a ela por ter sobrevivido à descolonização, ela que se constituiu num contexto institucional, teórico e epistemológico colonial, mas que conseguiu sobreviver a esse contexto. Aos trancos e barrancos, mas sobreviveu. Em alguns lugares, sobreviveu mal. Parece-me, por exemplo, que ela sobreviveu muito mal nos Estados Unidos, cuja academia está, em muitos casos, vivendo muito mal essa experiência, tendo entrado em uma espiral vertiginosa de autocrítica e de autoculpabilidade que administra pessimamente. Outras antropologias estão se saindo relativamente bem. Acho que a inglesa está se saindo bem nesse processo. A francesa eu não sei dizer se está

---

<sup>3</sup> Philippe Descola é antropólogo americanista e professor no Collège de France, em Paris (França). (N. dos Entrevistadores.)

<sup>4</sup> Bruno Latour é professor de sociologia na Sciences Po Paris (França). Seus trabalhos na área dos *sciences studies* têm exercido grande influência tanto na sociologia quanto na antropologia da ciência. (N. dos Entrevistadores.)

<sup>5</sup> O vídeo do debate está disponível no endereço: <[www.archivesaudiovisuelles.fr/FR/video.asp?id=1664&ress=6193&video=131090&format=69](http://www.archivesaudiovisuelles.fr/FR/video.asp?id=1664&ress=6193&video=131090&format=69)>.

se saindo bem ou mal nesse processo, até porque, talvez, nesse país, não seja a antropologia que esteja na vanguarda da questão da descolonização do pensamento, mas a filosofia, como estamos a testemunhar neste simpósio aqui em Toulouse. A descolonização antropológica do pensamento começou aqui pela filosofia, penso eu, ou melhor, pela incorporação filosófica da problemática da antropologia estrutural. Pelo “momento estruturalista” do pensamento francês nos anos de 1960, sobre o qual Patrice Maniglier<sup>6</sup> tem escrito textos fundamentais, no que concerne à influência da antropologia de Lévi-Strauss sobre o campo filosófico francês. Foi assim que eu experimentei a antropologia na época que me formei na disciplina – como algo que se conectava com a filosofia, com a linguística, com a psicanálise.

Lévi-Strauss propôs com *Raça e História* – um livro de 1952, que as pessoas tratam assim meio *en passant*, mas que é importantíssimo –, uma crítica dos fundamentos metafísicos do colonialismo. Ele mostrou que não havia nenhuma razão para que a cultura ocidental se considerasse superior. Não foi o primeiro a fazê-lo, mas ele o faz, nesse livro, de maneira especialmente sintética, eloquente. *Raça e História* é uma das *pré-condições*, no meu entender, para o que vai se seguir anos mais tarde: a crítica dos fundamentos colonialistas da metafísica empreendidas pelos filósofos dos anos de 1960, Derrida, Foucault, Deleuze.

A descolonização do pensamento antropológico significa uma dupla descolonização: assumir o estatuto integral do pensamento alheio enquanto pensamento e descolonizar *o próprio* pensamento. Deixar de ser o colonialista de si mesmo, subordinado às ideias mestras, às ideias-chave de sujeito, autoridade, origem, verdade. A descolonização envolve esse duplo movimento, o reconhecimento da descolonização histórica, sociopolítica do mundo, e os efeitos que isso tem sobre a descolonização do pensamento. Nenhum dos dois processos jamais estará completo e terminado, nem a descolonização do mundo, nem a do pensamento. O adjetivo “permanente” significa, por isso, que o pensamento tem uma tendência natural ao colonialismo; a inércia do pensamento conduz o pensamento a se acomodar em soluções milagrosas, em esquemas fáceis, mecânicos, rígidos, um certo colonialismo intrínseco de todo pensamento. Evita-se, assim, transformar o pensamento em

---

<sup>6</sup> Patrice Maniglier é professor de filosofia na University of Essex (Reino Unido).

doutrina, em igreja, seita. Resisti-se à padronização, à normatização, à paradigmática do pensamento mesmo.

**PRIMEIROS ESTUDOS:** *O senhor falou dos anos de 1960 e citou alguns filósofos, mas lembra também o Debord<sup>7</sup>, não é?*

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO:** Guy Debord, que eu confesso com imensa vergonha que eu conheço mal... Li pouco. Você fala do *Sociedade do espetáculo* (1997)?

**PRIMEIROS ESTUDOS:** *Do Sociedade do espetáculo e também do situacionismo, e das situações construídas, e justamente nesse contexto de descolonização, do pós-colonialismo<sup>8</sup>.*

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO:** Tenho preconceito favorável ao trabalho de Debord, mas o conheço mal. Gosto muito dessas coisas que aconteceram aqui na França e que aparentemente não foram levadas realmente a sério dentro da academia. Como a revista *Tiqqun*<sup>9</sup> e o livro *A insurreição que virá*<sup>10</sup> (*à venir*), que me parecem extremamente interessantes. Não vi grande impacto no plano da academia dessas iniciativas. Pode ser ignorância minha. A *Tiqqun* é uma revista importantíssima, no meu entender, e que representa uma das pontas mais interessantes do que eu chamo de anarquismo ontológico. Assim como esse livro, *A insurreição que virá*, parcialmente inspirado por Agamben<sup>11</sup>, mas que, no meu entender, é um pouco mais selvagem que o Agamben. O livro não foi levado muito a sério, foi considerado uma estudantada, mas é um livro que deveria ter uma função importante no pensamento de esquerda atual.

---

<sup>7</sup> Guy Debord foi um ativista francês, fundador do movimento Internacional Situacionista, que exerceu grande impacto nos acontecimentos de 1968 na França.

<sup>8</sup> Situacionismo: movimento radical de esquerda, liderado por Debord do final dos anos de 1950 até sua extinção, no início da década de 1970. Propôs, por meio da fusão da arte e política, a superação das dicotomias do capitalismo tardio, por ele denominado “sociedade do espetáculo”.

<sup>9</sup> *Tiqqun*: revista de vanguarda francesa. O endereço eletrônico da revista é: <<http://bloom0101.org/tiqqun.html>>.

<sup>10</sup> O livro encontra-se disponível em francês no endereço: [www.bloom0101.org/pdf\\_Insurrection.pdf](http://www.bloom0101.org/pdf_Insurrection.pdf).

<sup>11</sup> Provável referência ao trabalho *A comunidade que vem* (1993) do filósofo italiano Giorgio Agamben, ele próprio influenciado por Guy Debord.

**PRIMEIROS ESTUDOS:** *O seu livro mais recente, Métaphysiques Cannibales (2009), ultrapassa os limites acadêmicos entre a filosofia e a antropologia, e o senhor mesmo falou hoje que ele não é um livro de filosofia, mas um livro contra a antropologia e para filósofos. Como o senhor faz a conexão entre a antropologia e a filosofia?*

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO:** Esse livro não tem quase nada de novo em relação ao que eu já publiquei em diferentes lugares. Ele nada tem de original, nada de inédito. Foi escrito para o público francês, francófono; quase todos os pedaços do livro tinham saído já em português ou em inglês. Ele reescreve quatro conferências que dei aqui na França em janeiro de 2009<sup>12</sup>. Ao reescrevê-lo, fundi diferentes trabalhos, desde um artigo sobre Deleuze que escrevi em inglês e que saiu também em português na *Novos Estudos*<sup>13</sup>, o artigo “O nativo relativo” (2002), outras coisas... Enfim, são vários textos esparsos que consolidei, fundi, soldei num livro só. Acho que a solda se vê, não é um livro muito bem integrado assim em capítulos. Mas a ideia era trazer para um público francês, e sobretudo para um público mais de filósofos do que de antropólogos, porque os antropólogos locais, em princípio, supostamente conheciam esses artigos no original, sobretudo meus colegas americanistas. A minha ideia era trazer a discussão para fora da antropologia, até porque eu havia trazido para dentro da antropologia boa parte dos temas e das questões que eu, então, devolvia agora para a comunidade filosófica. Esses artigos têm uma ambição – no sentido positivo e negativo do termo – filosófica.

Esse meu livro é um dos dois que inaugura uma coleção de filosofia intitulada *MétaphysiqueS*, dirigida por Patrice Maniglier (que foi quem me convidou), por Quentin Meillassoux<sup>14</sup>, filho de Claude Meillassoux<sup>15</sup>, e por David Rabouin<sup>16</sup> (posso

---

<sup>12</sup> Os vídeos das apresentações estão disponíveis em: <[www.archivesaudiovisuelles.fr/1664/videos.asp?id=1664](http://www.archivesaudiovisuelles.fr/1664/videos.asp?id=1664)>.

<sup>13</sup> Trata-se do artigo “Filiação intensiva e aliança demoníaca” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

<sup>14</sup> Quentin Meillassoux é um dos filósofos dessa nova geração cujos nomes são arrolados por Viveiros de Castro e que se encontram em torno da Coleção *MetaphysiqueS*. Professor na Ecole Normale Supérieure de Ulm, Meillassoux integra o movimento “realismo especulativo”, que reúne outros nomes. Crítico da herança epistemológica que dominou a filosofia após Kant, Meillassoux reata com a tradição ontológica em seu livro *Après la finitude (Após a finitude)*, uma posição filosófica que não poderá deixar de ter ressonâncias com a própria crítica de Viveiros de Castro ao imperialismo epistemológico (de teor kantiano) na antropologia.

<sup>15</sup> Claude Meillassoux foi um antropólogo africanista.

estar esquecendo alguém)<sup>17</sup>. São três filósofos que dirigem essa coleção, cujo propósito é restabelecer os direitos da especulação metafísica em filosofia, um tema que está ressurgindo em vários lugares, na Inglaterra, nos Estados Unidos, por via, sobretudo, curiosamente, da blogosfera. A importância da blogosfera hoje na reflexão intelectual é imensa, e boa parte do que tenho acompanhado atualmente de discussão em filosofia está na blogosfera. Vim a conhecer uma revista de filosofia britânica na qual acabei indo publicar, ou melhor, eles me pediram para publicar um pedaço do *Métaphysiques Cannibales* nessa revista, chamada *Collapse*<sup>18</sup>. Uma revista de filósofos principalmente britânicos ou baseados no Reino Unido, mas voltada ao que eles chamam de filosofia continental, na verdade à filosofia pós-estruturalista, principalmente. Essa filosofia ali se encontra com a *science fiction*, junta diversos projetos de exploração do pensamento que encontram pouco ou nenhum lugar na academia. Minha impressão é a de que os filósofos acadêmicos mal sabem da existência dela. Meu trabalho reflete um pouco essa minha exposição ao novo ambiente filosófico, que é um ambiente que mistura filosofia com antropologia, com ecologia, com *science fiction*, com teoria da literatura.

Falei hoje de manhã que o *Métaphysiques* não era um livro de filósofo; talvez nem precisasse dizer, era óbvio, mas como saiu numa coleção de filosofia talvez fosse preciso dizê-lo. Mas é um livro para filósofos sem dúvida; foi escrito para que os filósofos lessem. Um dos meus colegas franceses me disse “ah, esse seu livro não tem nada de novo... a parte antropológica é muito pouco original”. Respondi: “é, mas não era para ter, não trago nenhuma verdade inaudita para os antropólogos, o livro não foi escrito para vocês, foi escrito para os filósofos lerem”. Nesse sentido é um livro de divulgação. Não é um livro de resultados originais de pesquisa. Ao mesmo tempo, o livro tem uma quantidade de parágrafos provocativos contra a antropologia francesa, escritos, na verdade, para os antropólogos lerem. Pois é claro que eles iriam ler. O livro é para filósofos, mas ele foi feito também para irritar

---

<sup>16</sup> David Rabouin, pesquisador em filosofia no CNRS (no Recherches Epistémologiques et Historiques sur les Sciences Exactes et les Institutions Scientifiques – REHSEIS), com doutorado sobre Leibniz, é um dos organizadores da Coleção *MetaphysiqueS*.

<sup>17</sup> Além dos nomes citados por Viveiros de Castro, há aquele de Elie During, professor de filosofia na Université de Paris Ouest – Nanterre, que participa dessa coleção a que ele se refere.

<sup>18</sup> O endereço eletrônico da revista é: <[www.urbanomic.com/publications.php](http://www.urbanomic.com/publications.php)>.

(no sentido puramente dermatológico do termo) certos antropólogos, ou certa antropologia local, que eu entendo que está muito atrasada (*en retard sur*, como se diz aqui). Que está fora de sincronia com essas coisas interessantes que estão acontecendo na blogosfera. Então o livro adota, às vezes, um tom um pouco insolente, ele foi escrito de propósito assim; aparentemente alcançou pelo menos esse resultado. Sei que ele irritou consideravelmente algumas porções da comunidade antropológica local. Sei também que o livro interessou a alguns setores da comunidade filosófica local, como dá testemunho a minha presença aqui, agora. Então, nesse sentido, o livro foi um sucesso. Apesar de eu não achar um livro especialmente bom, pois não traz nada de novo para mim, há nele algumas passagens que me esclareceram a mim mesmo. Nesse sentido, foi um livro útil; vai ajudar-me a produzir alguma coisa mais adiante; mas ele foi um livro escrito para trás e não para frente, no que me concerne. É um balanço. Mas fico muito feliz de ver filósofos como Jean-Christophe Goddard<sup>19</sup> e Pierre Montebello<sup>20</sup> interessados no livro. Fiquei muito contente, dois anos atrás, por ter conseguido interessar Maniglier, que é um dos pensadores que considero mais estimulantes no momento. Ele disse algumas das coisas mais perceptivas e originais já ditas sobre o pensamento de Lévi-Strauss. Aprendi com ele imensamente. Ele diz que aprendeu alguma coisa comigo e tal. Na verdade, a gente se encontrou no meio do caminho, só que ele está começando e eu estou acabando, do ponto de vista da trajetória. Para mim foi uma agradabilíssima surpresa encontrar alguém com essa capacidade de pensar a antropologia de fora da antropologia, e para fora da antropologia. Maniglier, aliás, escreveu sobre *Matrix*<sup>21</sup>, escreveu sobre *Rosemary's Baby*<sup>22</sup>, está interessado em política sexual, em arte. Conecta direito indígena com luta ecológica e com luta pelo casamento gay. E pensa todas essas coisas em termos filosóficos também.

---

<sup>19</sup> Jean-Christophe Goddard é filósofo, especialista em idealismo alemão e tradutor de Fichte na França, além de professor na Université de Toulouse 2 Le Mirail. Autor de estudos sobre Hegel, Fichte, Bergson, Deleuze e Derrida, ele dirige o programa de mestrado em filosofia *Erasmus Mundus* e foi um dos idealizadores do evento em torno do livro de Viveiros de Castro no FIPS 2011.

<sup>20</sup> Pierre Montebello é professor de filosofia na Université de Toulouse 2 Le Mirail, com trabalhos sobre Bergson, Tarde, Ravaisson e Deleuze.

<sup>21</sup> Referência ao filme de ficção científica dos anos de 1990, *Matrix*.

<sup>22</sup> *O bebê de Rosemary*, filme dirigido por Roman Polanski.

Esse tipo de criatividade e de ousadia, no meu entender, é absolutamente crucial, e não vejo isso acontecendo. Na academia é um desastre, acontece exatamente o contrário. [Há] um conservadorismo absurdo: é antropólogo dizendo que não pode haver casamento gay, porque isso vai contra o triângulo edipiano, a estrutura simbólica humana, essas besteiras; é antropólogo se declarando contra as cotas porque as cotas na universidade são a reafirmação do racismo. As cotas são fundamentais para *expor* o racismo, não para resolver o problema do racismo no Brasil.

Então, acho que, em suma, o Maniglier faz o que eu faço, nesse sentido, e muito melhor do que eu faço. É claro que ainda tenho um ou dois truques antropológicos para ensinar a ele. Para mim, esse foi um encontro muito importante. Maniglier é meu intercessor junto aos filósofos franceses, que começaram a me levar a sério (ou pelo menos assim parece!) graças principalmente a ele. Então, nesse sentido, está sendo uma grande experiência para mim, porque eu andava decepcionado, na verdade, com a França do pensamento; eu achava que ela estava indo ladeira abaixo. Continuo achando que a antropologia francesa está indo, em geral, por um caminho que não me interessa. Não vou dizer que é um caminho ruim, é apenas um caminho que não me interessa. E encontro na filosofia gente andando pelo caminho que me interessa, então acho ótimo que isso tenha acontecido. No que me concerne, se quiserem me considerar um filósofo aqui na França, *c'est pas grave*.

**PRIMEIROS ESTUDOS:** *Ainda no contexto desse cruzamento do seu trabalho com a filosofia, poderíamos falar então em efeitos desse livro, Métaphysiques Cannibales, sobre o pensamento filosófico. Um desses efeitos talvez poderíamos chamar de geofilosófico – o senhor chega a falar disso no seu livro. Qual seria um efeito geofilosófico se compreendemos as metafísicas canibais como uma espécie de máquina de guerra contra uma certa metafísica ocidental, que o senhor bem caracteriza no seu livro como o fundamento de todos os colonialismos? Essa metafísica ocidental tem a ambição de determinar uma espécie de ponto de vista de Syrius, ou seja, aquele com base na qual todas as outras perspectivas de outras espécies e de outros povos são confundidas numa alteridade privativa comum. Qual o efeito geofilosófico do seu livro sobre esse tipo de metafísica?*

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO:** *Geofilosofia* é um conceito que eu gosto muito. Ele dá título a um capítulo do *Qu'est-ce que la philosophie* de Deleuze e Guattari (1991). Esse é um capítulo que define um programa ainda a ser cumprido. Os autores apenas erguem ali as balizas de um grande programa filosófico, a questão da *geofilosofia*. Por várias razões, não tiveram tempo de fazê-lo, ainda que se possa dizer – de fato, pode-se dizer com inteira tranquilidade – que o *Milles Plateaux* (1980) é o primeiro grande livro de *geofilosofia* do século XX. É um dos maiores livros de *filosofia* do século XX, aliás. Um livro centrado na ideia de que a filosofia tem que pensar a terra, a territorialização, a desterritorialização, e tem que pensar a não filosofia, o devir-povo da filosofia, o devir-mundo da filosofia. É o grande livro que lança isso. No *Qu'est-ce que la philosophie?* eles restabelecem e generalizam esse programa. Entendo o *Métaphysiques Cannibales* como uma espécie de nota de pé de página ou de caderno – como é que chama? De *Primeiros Estudos*, para citar uma revista célebre... – de primeiros estudos de geofilosofia, o equivalente aos primeiros estudos em antropologia na área da *geofilosofia*.

O que seria um esboço de *geofilosofia* tomando como referência o Brasil? Seria o quê? Seria essencialmente, primeiro de tudo, não se preocupar com a brasilidade do pensamento, esquecer essa questão. [Jorge Luis] Borges dizia: “eu não sou nacionalista, porque o nacionalismo é uma ideia europeia”. Então, é a mesma coisa. Na *geofilosofia*, o que me interessa não passa pela brasilização, não brasilização, nacionalização, não nacionalização da filosofia ou do que quer que seja. Porque isso é patético, é uma coisa triste, e termina em uma camisa verde, um integralismo, uma teoria da mestiçagem, uma merda dessas qualquer. O que me interessa é pensar o que há, vamos chamar assim, de interessante, de novo, de possível no *continente americano*, nesse pedaço do *planeta*. E o que há de novo é o que há de antigo. O que há de novo tem 500 anos, são os índios. Quer dizer, tem 500 anos que nós “descobrimos”, e 500 que nós ignoramos. É passando pelos índios – índios reais, índios imaginários, índios simbólicos, índios de carnaval, índios de Oswald de Andrade, índios da antropologia, índios de ficção, índios de novela, índios nus, índios vestidos, todos os índios –, é passando pelos índios, e pelos negros, pelos africanos, pelas minorias, que “nosso” pensamento vai se articular como “um” pensamento, vai poder ter, poder ganhar uma inflexão nova.

Tentando corrigir – ou digamos, nuançar – esse meu suposto radicalismo, diria que há uma imensa tarefa a ser cumprida pela filosofia acadêmica, pela antropologia acadêmica no Brasil, e que tem que continuar a ser cumprida. Mas penso que, ao mesmo tempo, a universidade como um todo tem que começar a ficar atenta ao que está acontecendo no plano do pensamento, fora da universidade, às margens da universidade, por baixo, por cima, pelo lado. Fora do sistema de avaliação da Capes, do Qualis, dessas ferramentas “gerenciais” da produtividade, do rendimento. Partir para a internet, para a blogosfera, para o *copy left*, o *open access*, o informal, a periferia, o mangue, o baixio, o mato. Então não vai aí nenhuma crítica direta à reflexão filosófica tradicional nem ao trabalho antropológico padrão; acho que, ao contrário, eles têm que continuar existindo como o diapasão para a improvisação. Alguém tem que dar o tom e marcar o ritmo. Mas não confundamos o metrônomo com a música, nem o *lá* do diapasão com a harmonia.

*Geofilosofia*, como eu disse, é um conceito que me interessa. Mas me interessa também porque eu não fico inteiramente satisfeito – decerto por incapacidade minha de apreciar devidamente a complexidade do pensamento de Deleuze e Guattari – com a oposição que eles fazem, muito dramática, muito global, entre o que chamam de *conceito* e de *figura* no capítulo “Geofilosofia” de seu último livro. A noção de figura me parece ainda demasiado indeterminada. A de conceito é, ao contrário, perfeitamente determinada. O livro produz o conceito de conceito. *Qu'est-ce que la philosophie?* é um grande livro de filosofia precisamente porque ele nos dá o conceito de conceito; mas o conceito de figura, ao contrário, aparece apenas como conceito do não conceito, o conceito daquilo que não é conceito. É a China, é a Índia. Penso que é justamente aí que o antropólogo – que não é filósofo, e que trabalha nas sociedades da figura, no sentido em que Deleuze e Guattari dão ao termo, não no sentido que a palavra possa ter em outros idiomas filosóficos, em outras prosas teóricas – tem algo a fazer. Como determinar melhor o conceito de figura tal como ele aparece em *Qu'est-ce que la philosophie?*, isto é, como uma espécie de outro do conceito. Um outro que precede o conceito e ao mesmo tempo prepara o conceito. Os autores têm em mente, imagino, coisas como o *I-Ching*, como o *yin/yang*, como a filosofia hindu. Tudo isso seriam figuras da figura, imagens da figura, do “pré-conceito”, ou do “ainda não conceito”, ou de alguma coisa como uma

*alternativa* ao conceito. Do conceito como “coisa” própria da filosofia, portanto, específico da Grécia, tendo, assim, uma contingência que lhe é própria. Nada contra isso, muito pelo contrário, acho que é isso mesmo, conceito é coisa de grego, quem o inventou foram os filósofos, não teria nenhuma razão para achar conceito entre os índios, mas é possível perfeitamente *fazer conceito* com os pensamentos indígenas. Não se trata de dizer “olha só, os índios também têm conceito”. Isso seria ridículo, os índios não pediram para ter conceito, não pediram essa honra. Seria patético imaginar que a grande aspiração dos índios fosse virar filósofo; como se fosse a coisa mais importante do mundo, como se todo mundo quisesse ser filósofo quando crescer. Mas é perfeitamente possível pensar o pensamento indígena e tentar fazer conceitos com ele, com base nele, como se pode fazer conceito com base na arte, na literatura, na experiência de vida, em certas estéticas da existência. Então um programa que resta por cumprir é o programa de determinar, de uma maneira mais precisa e ao mesmo tempo mais variada, mais nuançada, o conceito de figura.

Enfim, isso é uma coisa que me interessa, não sei se eu terei condições de fazer nada parecido, mas é um pouco nessa direção que eu vou. Penso que autores como Oswald de Andrade ou Guimarães Rosa ou Clarice Lispector ou outros grandes pensadores brasileiros – coloço-os na categoria de pensadores brasileiros, como disse hoje de manhã – estão ocupados em desenvolver um pensamento não conceitual, mas que possui a potência de suscitar conceitos, de forçar a filosofia a produzir os conceitos adequados para essas, nesse caso literalmente, experiências de pensamento que são todos os escritos de Oswald, que são o *Grande sertão [veredas]*, o *Meu tio, o iaraquetê*, a *Paixão segundo G. H.*, o *Perto do coração selvagem...* Momentos máximos do pensamento brasileiro do século XX. É interessante juntar essas coisas, enxergar essa linhagem que passa de Oswald de Andrade para Guimarães Rosa para Clarice Lispector e vice-versa. Pensamento antropofágico não é a mesma coisa que falar de índio comendo gente. É outra coisa e esses autores estão pensando isso.

Tome-se *Meu tio, o iaraquetê*, por exemplo. Não é um texto sobre o devir-animal, é um texto sobre o devir-índio. Ele descreve como é que um mestiço revira índio, e como é que todo mestiço, quando vira índio – isto é, quando se desmestiça

– o branco mata. Essa é que é a moral da *história*. Muito cuidado quando você inverter a marcha inexorável do progresso que vai do índio ao branco passando pelo mestiço. Quando você procura voltar de mestiço para índio como faz o onceiro do conto, você termina morto por uma bala disparada por um revólver de branco.

*A paixão segundo G. H.* é sobre o devir imperceptível e o devir-mulher de uma mulher, passando por um devir-barata que é meramente passagem. O interesse dela é atingir o neutro, o insípido e o amorfo, como ela chama: o pós-humano, o além-humano, a vida pura, a vida nua. O belíssimo texto derradeiro de Deleuze (2003), “Immanence, une vie...” (“A imanência: uma vida...”), parece-me prefigurar do nesse texto fulminante de Clarice Lispector.

Juntar esses textos, juntá-los com questões indígenas, com as questões do pensamento indígena, com os devires-animais indígenas, com o devir-índio dos mestiços, com o devir-branco dos índios (o branco como minoria, última ironia indígena). Tudo isso me parece constituir um continente de pensamento que é preciso conhecer mais a fundo. Estamos aqui a anos-luz de distância dessas taxonomias, dessas explicações pseudo-neo-darwinistas, nas quais a antropologia hoje abunda, nas quais ela abunda hoje. [Estamos] no academicismo mais *caretaço* que se possa imaginar. *Et j'en passe...*

**PRIMEIROS ESTUDOS:** *O senhor falou em devir-índio do branco, toda essa experiência riquíssima também na literatura brasileira e também na música, experiência artística em geral, brasileira e cultural. O senhor acha possível – e se sim, como – fazer uma leitura antropofágica, oswaldiana talvez, de Darcy Ribeiro, tirando toda aquela apropriação que foi feita dele justamente segundo a via de um nacionalismo, de uma brasilidade?*

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO:** Acho que sim. Uma das tarefas na minha agenda – como é que chama aquela coisa, aqueles programinhas “*to do*” que tem sempre no computador? Coisas a fazer, *to do...* – é reler Darcy subtraindo do texto dele toda a prosódia ufanista nacionalista, a qual foi largamente imposta a ele por seu contexto histórico tão particular, e do qual ele não deixou de ser cúmplice, evidentemente. Mas o Darcy tem uma potência vital que extravasa de muito tudo isso, e que foi –

tenho essa impressão – pego de mau jeito por seus admiradores. Darcy tinha o mesmo problema que vários outros pensadores – Deleuze é um caso, não que eles não tenham mais nada em comum, mas o problema comum é que raramente os admiradores fazem justiça ao admirado. É preciso saber ler o Darcy de um jeito um pouco a contrapelo. Vamos dizer assim: tirar todo o Mário de Andrade que insiste no Darcy e deixar só o Oswald de Andrade que existe nele. O aspecto antropofágico que o Darcy tem. O Darcy é algo a conquistar, a tarefa de reler o Darcy de um jeito interessante e inteligente. As leituras do Darcy são leituras repressivas, que usam o Darcy contra alguém, contra alguma coisa, para regular a atividade de pensamento alheia. “Ah, você não é nacionalista”, “você não faz política o bastante,” “você não é suficientemente brasileiro” – coisas desse quilate.

**PRIMEIROS ESTUDOS:** *O senhor falou da blogosfera e, por exemplo, publicou numa revista online, Cultura e Barbárie<sup>23</sup>, e agora tem também o twitter. E, por outro lado, há hoje estudantes indígenas fazendo mestrado em antropologia. É muito interessante ver que eles estão entrando justamente na academia, mas com a visão deles – há, por exemplo, antropólogos indígenas fazendo antropologia da ciência, lendo Stengers<sup>24</sup>, Strathern<sup>25</sup>, acho que lendo o senhor também, e o Latour etc. Então, por um lado os acadêmicos estão indo pra esses outros ambientes, digamos...*

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO:** E os índios estão entrando na academia? Eu acho ótimo, acho que tem mais é que entrar mesmo. Acho sobretudo que tem que entrar desse jeito, tentando buscar objetos de estudo que não sejam eles próprios, porque a ideia de “ah, nós podemos fazer a nossa própria antropologia” sempre me pareceu... às vezes você ouve... “os índios não precisam mais de antropólogos porque eles agora estão em condições de fazer a sua própria antropologia”... me parece meio boba essa ideia, francamente. Não porque seja uma coisa que eles não possam fazer, mas porque, afinal de contas, o interessante da antropologia é você fazer antropologia dos outros, não a própria, acho eu. E quando você faz a própria você

---

<sup>23</sup> Disponível em: <[www.culturaebarbarie.org/sopro](http://www.culturaebarbarie.org/sopro)>.

<sup>24</sup> Isabelle Stengers é uma filósofa contemporânea da ciência.

<sup>25</sup> Marilyn Strathern é uma antropóloga britânica cujo trabalho de campo se concentrou na Melanésia e que exerce importante influência na antropologia simétrica e nos estudos de antropologia do gênero.

faz para se alterar, não para se identificar. Então, acho ótimo que esteja começando a haver índios estudando os brancos ou outros índios. É muito interessante ver os Tukano indo estudar os Gê, os Gê indo parar na Guiana, ou um índio estudar a ciência feita em São Paulo.

Isso não é a mesma coisa do que a entrada dos movimentos indígenas na blogosfera, ok? O que também é uma conexão com o mundo do capitalismo tardio, mas ali tem de tudo. Tem desde blog de índios evangélicos fundamentalistas até um blog que eu vi há pouco tempo chamado “Nós somos patrimônio”. Não sei se vocês já viram isso, não pude ainda estudá-lo direito, mas achei o nome sugestivo: “Nós somos patrimônio”. É sobre as culturas indígenas, escrito por eles. É uma coisa de um movimento indígena, não sei exatamente qual, porque não existe o movimento indígena, mas movimentos indígenas em todas as direções.

Não sou das pessoas mais otimistas do mundo, devo dizer. Não penso que tudo isso vai ser para o melhor, que vai tudo terminar numa grande maravilha, uma grande união, fusão, sem nenhuma perda ou qualquer dano. Acho, ao contrário, que vai haver muita coisa ruim acontecendo, em termos de perda, de alienação, de equívoco, de essencialismo, de identificação, de culto da identidade. Marcio Goldman e eu demos um curso no Museu [Nacional] e uma entrevista para *Cader-nos de Campo* falando desse curso (BARCELOS NETO et al., 2007). Havia uma aula em nosso curso chamada “Identidade: isso pega?”. Concluímos que pegava, que identidade era uma doença que pega mesmo, muito contagiosa. E acho que os índios, como pegaram gripe, sarampo, varíola, vão pegar identidade. Mas espero que eles desenvolvam imunidade, como desenvolveram e estão desenvolvendo, à gripe, ao sarampo e a outras doenças de branco. Que desenvolvam imunidade à identidade também, até porque eles não tinham isso antes de os brancos chegarem. É como a gripe, não tinham. Esse vírus foi introduzido, eles vão pegar, talvez produza estragos muito grandes, mas com o tempo, Deus ajudando, eles vão desenvolver resistência à identidade e quem sabe isso seja para o melhor, ainda que eu ache que o risco de haver um extermínio em massa, falando metaforicamente, de haver mortes em massa por intoxicação de identidade não é pequeno, mesmo porque o que o Estado mais quer é identidade. Não só ele distribui, atribui, gera e gere identidade,

como ele *precisa* de identidade. Ele precisa que os índios se identifiquem como índios – ou não. Vamos ver como é que isso se resolve.

### Referências

AGAMBEM, G. (1993). *A comunidade que vem*. Trad. de António Guerreiro. Lisboa, Presença.

BARCELOS NETO, A.; RAMOS, D.; BÜHLER, M. S.; SZTUTMAN, R.; MARRAS, S. (2007). “Abae-té, rede de antropologia simétrica: entrevista com Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro”. *Cadernos de Campo*, vol. 14/15, p. 177-190.

DEBORD, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto.

DELEUZE, G. (2003). “Immanence, une vie...”. In: LAPOUJADE, D. (org.): *Deux régimes de fous, Textes et Entretiens 1975-1995*. Paris, Minuit.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris, Minuit.

\_\_\_\_\_. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit.

LÉVI-STRAUSS, C. (1952). *Race et Histoire*. Paris, UNESCO.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). “O nativo relativo”. *Mana* [online], vol. 8, n.1, p. 113-148. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>>.

\_\_\_\_\_. (2007). “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 77, p. 91-126.

\_\_\_\_\_. (2009). *Métaphysiques Cannibales*. Paris, PUF.

**PRIMEIROS**  
**estudos**