

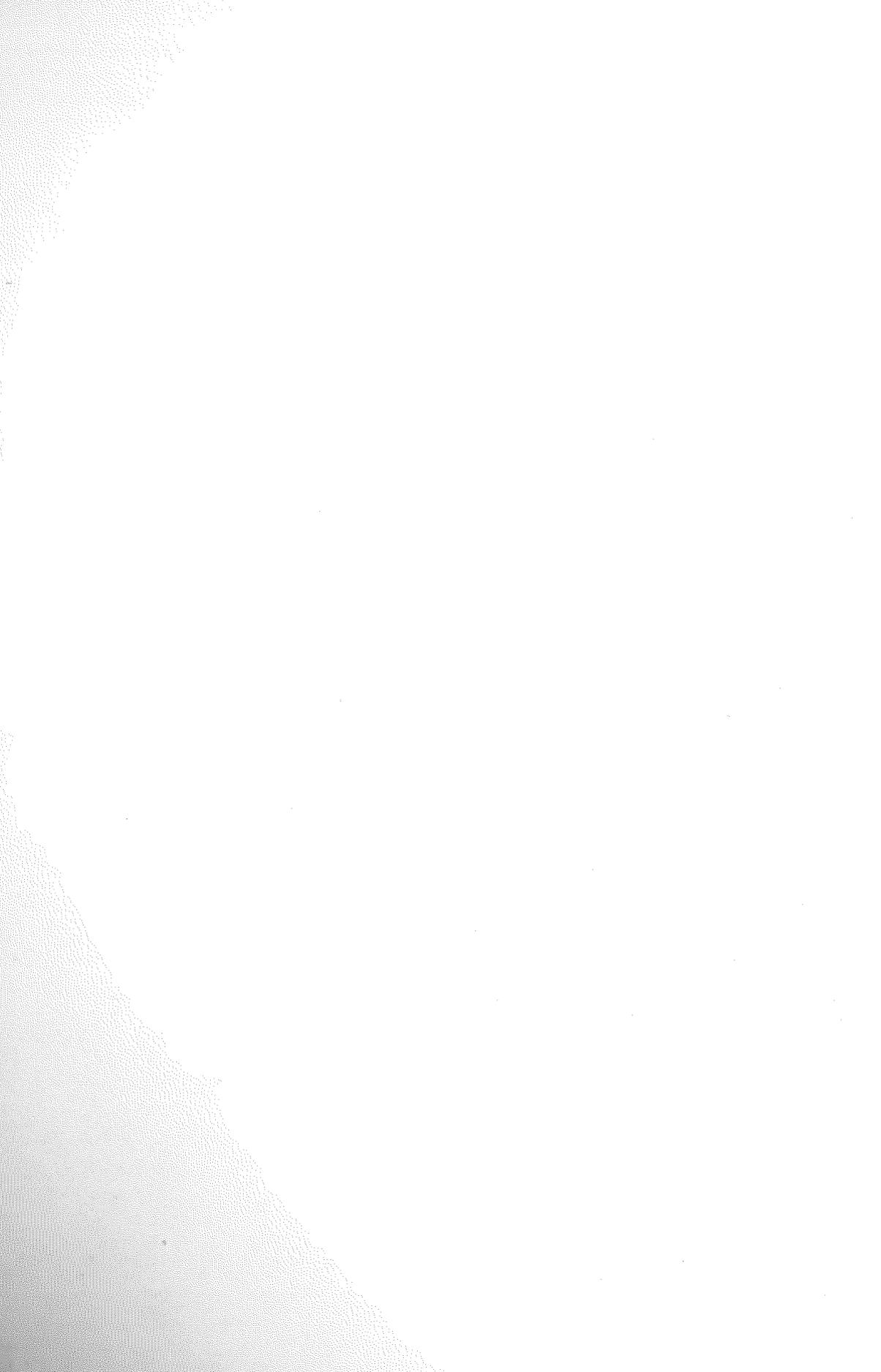
POLÍTICA & TRABALHO

Revista de Ciências Sociais
Número 16 - Setembro de 2000



Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Universidade Federal da Paraíba

ISSN 0104-8015



POLÍTICA & TRABALHO

REVISTA POLÍTICA E TRABALHO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

COORDENAÇÃO 2000/2001

Ariosvaldo da Silva Diniz

Marilda Aparecida de Menezes

Publicação anual do PPGS/UFPb

nº 16 - setembro de 2000

ISSN 0104-8015

CONSELHO EDITORIAL

Adriano de León (UFPb)

Andrea Ciacchi (UFPb)

Anthony Hall (London School - Inglaterra)

Ariosvaldo da Silva Diniz (UFPb)

Brasília Carlos Ferreira (UFRN)

César Barreira (UFC)

Cláudia Fonseca (UFRGS)

Deolinda Maria de S. Ramalho (UFPb)

Edgard Afonso Malagodi (UFPb)

Eliana Monteiro Moreira (UFPb)

Elisa Maria Cabral (UFPb)

Ghislaine Duqué (UFPb)

Inaiá de Carvalho (UFBA)

Jacob Carlos Lima (UFPb)

José Arlindo Soares (UFPb)

Maria Carmela Buonfiglio (UFPb)

Mª de Nazareth Baudel Wanderley (UNICAMP)

Maria Ozanira da Silva e Silva (UFMA)

Marcos Ayala (UFPb)

Marion Aubrée (EHESP - França)

Maristela de Oliveira Andrade (UFPb)

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPb)

Neide Miele (UFPb)

Orlando Miranda (USP)

Paulo Henrique Martins (UFPE)

Regina Novais (UFRJ)

Rubens Pinto Lyra (UFPb)

Sandra J. Stoll (UFRP)

Silvia Ostrowestsky (Université de Amiens - França)

Simone Carneiro Maldonado (UFPb)

Vera da Silva Telles (USP)

EDITOR

Paulo Tarso C. Medeiros

EDITORA ASSISTENTE

Carla Mary S. Oliveira

SECRETÁRIA DA EDITORIA

Maria Sandra Rodrigues dos Santos

REVISÃO

Paulo Tarso C. Medeiros e Carla Mary S. Oliveira

Os artigos e resenhas publicados nesta edição e em edições anteriores de *Política & Trabalho* estão disponíveis no seguinte endereço da Internet:

<http://www.geocities.com/CollegePark/Library/8429/>

A apresentação de colaborações e os pedidos de permuta e/ou compra devem ser encaminhados ao PPGS/UFPb:

Revista Política & Trabalho

Universidade Federal da Paraíba - Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - Bloco V

Campus I - Cidade Universitária

CEP 58.051-970 - João Pessoa - Paraíba - Brasil

Telefax: (0-XX-83) 216-7204

E-mail's: ppts@cchla.ufpb.br

Capa (layout e arte): Carla Mary S. Oliveira

Capa (ilustração): Wassily Kandinsky, "Preto e Violeta", óleo sobre tela, 1923.

Impressão: Manufatura Editora

Brasil - setembro de 2000

POLÍTICA & TRABALHO

Revista de Ciências Sociais

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia
da Universidade Federal da Paraíba
(Campus I - João Pessoa)**

**Ano XVI
Número 16
Setembro de 2000**

ISSN 0104-8015

Copyright © 2000 - Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFPb

ISSN 0104-8015

Impresso no Brasil - Printed in Brazil

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional,
conforme Decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma
ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 5.988/73)
é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central - Campus I - Universidade Federal da Paraíba

P 769 Política & Trabalho, ano 16, n. 16 (2000). - João Pessoa:
PPGS-UFPb, 2000.

Anual

1. Sociologia. 2. Ciências Sociais. 3. Política.
4. Trabalho. 5. Cultura.

BC - UFPb

CDU 301

EDITORIAL

A sensação de que há uma crise de inteligência no país cresce. E com ela, a importância da pesquisa, da análise, do exercício radical do pensamento - em contraste com a banalidade, a superficialidade, a rapidez das idéias descartáveis.

Menos mal para os românticos que insistem em sonhar com uma universidade pública, independente, quase quixotesca resistindo às tentações do fácil sucessismo midiático.

*Este número 16 de **Política & Trabalho** vem para confirmar isto. O Doutorado em Sociologia, implantado no início deste ano, aparece já aqui na forma de parceria, com a presença de trabalhos de professores das duas bases de pesquisa, João Pessoa e Campina Grande - além de textos de mestrandos e doutorandos, incluída a sempre bem-vinda participação de estudiosos de outras instituições acadêmicas do país e do exterior.*

Os temas contemplam desde temas clássicos das Ciências Sociais até emergentes questões, novos problemas, novos modos de pensá-los.

De novo convém redizer: a inteligência desmonta falsos consensos, a universidade pública vive. Confira nos artigos deste número.

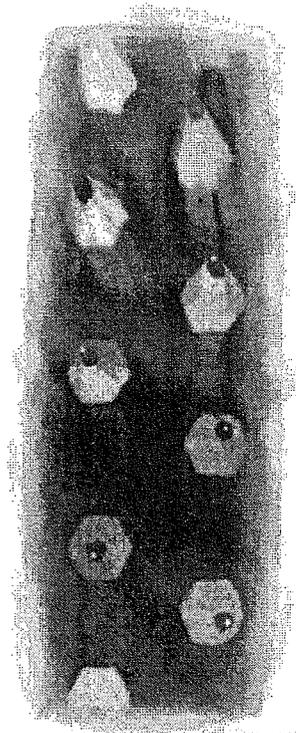
SUMÁRIO

ARTIGOS

- AS LIDERANÇAS DO MOVIMENTO SEM TERRA NA PARAÍBA: AMBIGÜIDADES E APROXIMAÇÕES IDENTITÁRIAS ... 11
Tereza Correia da Nóbrega Queiroz
- VIABILIDADE DA AGRICULTURA FAMILIAR NORDESTINA E GLOBALIZAÇÃO: MITOS E DESAFIOS 25
Eric Pierre Sabourin
- A SITUAÇÃO DA CRIANÇA TRABALHADORA NO MERCADO INFORMAL EM JOÃO PESSOA 41
Maria de Fátima Pereira Alberto
- O CONCEITO DE IDEOLOGIA E A PÓS-MODERNIDADE 55
Lemuel Dourado Guerra
- SUJEITOS ERRANTES: A EMERGÊNCIA DA SOCIOLOGIA HISTÓRICA 65
Adriano de Léon
- PROFISSÃO, VOCAÇÃO E MEDICINA 73
Artur Perrusi
- O OUVIDOR UNIVERSITÁRIO 85
Rubens Pinto Lyra
- MONTAIGNE E MERLEAU-PONTY: A DUPLA FACE DO TEMPO 101
Paulo Tarso Cabral de Medeiros
- A MARCA AMBÍGUA DA INDIVIDUALIDADE: A TÊNUE RELAÇÃO ENTRE O AMOR E O OBJETO FOTOGRÁFICO 115
Mauro Guilherme Pinheiro Koury
- O CENTRO DRAGÃO DO MAR DE ARTE E CULTURA: EXPRESSÕES DE UM LUGAR DE MODERNIDADE 123
Vancárder Brito Sousa
- A CATEGORIA "GÊNERO": CONSIDERAÇÕES ACERCA DE SUAS VARIAÇÕES E VALIDADE 137
Mariana Moreira Neto
- O RURAL E O URBANO: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E IMPLICAÇÕES
NO UNIVERSO DOS GRUPOS DE COCO-DE-RODA 151
Henrique J. P. Sampaio
- TREM E CINEMA: MODERNIDADE E MEMÓRIA 171
Cid Vasconcelos de Carvalho
- NOTAS SOBRE SOCIEDAD Y CULTURA DESDE LA CUBA ACTUAL 185
Fernando Martínez Heredia
- RELIGIÃO E MUTAÇÃO: UMA ANÁLISE SOBRE MUDANÇA DE ETHOS NO UNIVERSO PROTESTANTE 197
Patrícia Formiga Maciel Alves
- TRADUÇÃO**
- BOURDIEU E A SOCIOLOGIA DA ESTÉTICA 213
Jonathan Loesberg

RESENHAS

A RAZÃO NA PÓS-MODERNIDADE	239
<i>Ariosvaldo da Silva Diniz</i>	
A SOCIOLOGIA DA PRÁTICA E A PRÁTICA DA SOCIOLOGIA: O PENSAMENTO TEÓRICO DE BOURDIEU	241
<i>Carla Mary S. Oliveira</i>	
A MITOLOGIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A CULTURA POPULAR	243
<i>Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia</i>	
AGRADECIMENTOS	247
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	249



Artigos



AS LIDERANÇAS DO MOVIMENTO SEM TERRA NA PARAÍBA: AMBIGÜIDADES E APROXIMAÇÕES IDENTITÁRIAS

Tereza Correia da Nóbrega Queiroz¹

Introdução

Este trabalho discute a construção da identidade de lideranças populares que integram movimentos sociais, tomando como referência empírica o caso do Movimento Sem Terra na Paraíba.

As lideranças tem um papel destacado na articulação dos grupos sociais, seja em sua dinâmica interna seja na presença que o movimento alcança no espaço público. Privilegiamos neste trabalho a questão da identidade, que diz respeito à maneira como a liderança constrói uma imagem de si. Nesta construção, a liderança projeta os ideais do grupo, consegue aglutinar um conjunto diferenciado de pessoas, articular um discurso e práticas públicas, além de falar para os outros da existência, dos problemas e dos desejos do grupo.

Toda identidade, sendo uma construção imaginária elaborada pelo sujeito, é também povoada pela alteridade, o que remete ao trabalho permanente do sujeito em busca de sua unidade e diferença. As relações com os outros abrangem tanto o passado como o convívio presente, e imprimem sua marca na imagem de si produzida pelo sujeito. A identidade resulta, assim, de relações com os outros, aliados e antagonistas, nas quais são produzidos sentidos e são definidos lugares. Essas relações devem ser compreendidas em sentido amplo, abrangendo passado, presente e futuro.

O estudo da identidade de lideranças envolve, portanto, a reconstituição prévia do lugar de que falam os líderes, lugar esse que resultou de relações estabelecidas no passado, e que é preenchido por uma carga de significados que foram historicamente construídos e que continuam a ser negociados no presente. O lugar de que falam é socialmente preenchido, com um sentido demarcado, porém nada é fixo, estando os sentidos atribuídos num jogo permanente de deslocamentos e disputas que tem a ver com os intercâmbios sociais e simbólicos entre os diversos grupos em presença. O tipo de grupo, as relações que um movimento social vem historicamente estabelecendo com outros setores sociais são, portanto, elementos constitutivos da identidade social do grupo e individual da liderança.

Todo movimento social seleciona do passado acontecimentos, personagens, eventos em relação aos quais constrói elos de filiação que passam a constituir uma dimensão importante de sua identidade e de sua legitimidade no presente. O significado assumido no presente pelos movimentos é assim tributário de outros personagens que assumiram e deram significado ao lugar, deixando traços que marcam a constituição posterior da identidade de seus ocupantes, que a reinventam, porém a partir das construções aí já registradas.

Também importante é a modelagem realizada por instituições que mais

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa). E-Mail: terezaq@zaz.com.br

diretamente tem se envolvido nos últimos tempos com movimentos populares. Neste campo situamos como especialmente marcantes na América Latina a influência da Igreja Católica em sua vertente dedicada ao trabalho com organizações populares, e a dos partidos de esquerda que, ao atribuírem aos mais desfavorecidos um papel transformador na sociedade, também imprimem a marca do modelo de liderança que projetam como um dever ser para os pretendentes a ocupar esse lugar.

As lideranças populares dialogam ainda com o outro impessoal, corporificado nos modelos hegemônicos presentes na esfera pública. Neste momento, o debate sobre a questão social e sobre as formas de participação popular vem sendo colocado em segundo plano, em decorrência de uma maior valorização do jogo do mercado e das ações de agentes individuais. Ao mesmo tempo, a idéia da política como encontro de diversidades vem sendo menosprezada. Neste contexto, ações populares de caráter coletivo tendem a ser desqualificadas, o mesmo ocorrendo com lideranças populares que são avaliadas pela ótica dos modelos empresariais e burocráticos de liderança, e invalidadas pela sua diferença.

É sobre essa multiplicidade de outros que se efetiva o trabalho do sujeito participante de um movimento social, que no mesmo momento em que é preenchido pela alteridade, dela se distingue demarcando um perfil próprio.

Movimentos Sociais e Lideranças

Os movimentos sociais tem sido um tema polêmico no campo das ciências sociais, e objeto de muito investimento por parte de alguns estudiosos, pela proximidade que apresentam com o tema da mudança social. Com certa frequência, alguns estudiosos vem se dedicando ao trabalho de sistematizar o "estado da arte" do que vem sendo produzido. Entre estes, situamos Ilse Scherer-Warren, que em diversos artigos vem esquematizando o panorama do debate teórico ao qual acrescenta suas próprias contribuições.

Em um trabalho recente ela vê, com simpatia, uma tendência de síntese entre enfoques analíticos distintos, que passam a contemplar tanto a relevância dos processos organizativos e da formação das identidades, mas também as lutas de poder entre membros das ações coletivas. Outro aspecto destacado como importante é a articulação entre os níveis locais, translocais e globais. Propõe um agenda de pesquisa que abarca três dimensões: a da sociabilidade, a da espacialidade/territorialidade e a da temporalidade (Scherer-Warren, 1989). Os movimentos sociais consistem em movimentos de ação coletiva, formados por redes movimentalistas, que constroem uma identidade coletiva com a qual se defrontam com outros atores sociais no espaço público. Esses movimentos tem suas especificidades em decorrência da conjuntura política em que atuam, dos distintos atores que o constituem e dos outros com os quais interagem. Formulam uma narrativa pública a partir da qual legitimam suas pretensões ao reconhecimento. Os movimentos têm um importante papel na democracia por afirmarem uma alteridade a ser levada em conta no debate público. Nesses processos, as lideranças tem um lugar de destaque.

Escolhemos como foco central do estudo a questão identitária, que permite ultrapassar abordagens que se restringem ao pequeno grupo ou aquelas que dão realce apenas à personalidade dos que ocupam o lugar do líder. No presente

artigo vamos analisar como as lideranças do MST na Paraíba constroem uma imagem de si, o que supõe um conhecimento tanto sobre os processos sociais nos quais as lideranças e seus grupos estão imersos, como sobre o trabalho do sujeito que, através de suas práticas discursivas ou não, produz sentidos, demarca e circunscribe seu próprio lugar.

O MST e sua expressão na Paraíba

O MST surgiu no início da década de 80, no sul do país, expressando os conflitos decorrentes do processo de modernização conservadora que se fazia de forma a ampliar o contingente de trabalhadores excluídos do acesso à terra. De início como reação à questões localizadas em Estados do sul do país, ele começa a se alastrar por diversas outras unidades da Federação e a exprimir um conjunto de demandas que se unificam em torno da bandeira da Reforma Agrária. Com uma atuação expressiva, principalmente através de ocupações de terras improdutivas, marchas e outras formas de manifestações no cenário das cidades, o MST se torna o ator principal das lutas dos trabalhadores rurais que em grande parte se reconhecem no movimento. Também o governo, embora a contragosto, passa a negociar com o movimento, o que significa um reconhecimento de sua força e da influência que alcançou entre sua base social.

A expansão do MST porém se deu de forma desigual, o que remete às dinâmicas e peculiaridades das diferentes regiões do país. Na Paraíba, havia uma expectativa de que o movimento teria uma rápida expansão em decorrência de uma tradição já acumulada de luta de trabalhadores rurais, e também da multiplicidade de conflitos no campo, além de que a principal influência organizativa - a da Igreja Católica - era considerada pelos dirigentes de MST como tímida e incapaz de dar conta dos potencial de conflitos reprimidos que o Estado apresentava.

Essa última avaliação, entretanto, não se revelou correta. Desde o início da década de 80 ocorreram tentativas de organização do movimento na Paraíba, mas ele se expandiu muito lentamente. Os relatos orais dos atuais dirigentes são cheios de lacunas no que se refere à história do movimento, além de serem escassos os registros históricos. Atualmente o MST acompanha cerca de 12 assentamentos no Estado, num conjunto de 141 projetos sob supervisão do INCRA. Uma das explicações possíveis para tal fato é a grande influência exercida pela Pastoral da Terra no Estado, assim como algumas experiências mal sucedidas do Movimento em seu início, que acabaram por desgastar sua imagem junto à opinião pública.

A identidade de lideranças do MST

As análises aqui desenvolvidas sobre a identidade das lideranças do MST tiveram por base entrevistas realizadas com diversos representantes do movimento, que ocupam posições distintas de atuação: os dirigentes, os líderes de assentamentos e os de acampamento.

Um aspecto que chama atenção nos discursos dos dirigentes é uma certa uniformidade, o que nos remeteu à força dos processos de formação de líderes a que o Movimento dedica uma atenção especial. São freqüentes os cursos realizados e que dizem respeito à formação política, à organização e gerenciamento de empresas rurais, ao cooperativismo, à técnicas agrícolas, etc.

O exame de alguns exemplares de textos utilizados na realização destes cursos mostrou uma diversidade de orientações. Encontramos desde textos de Lênin, de Mao Tsé-Tung sobre as funções de direção de movimentos revolucionários, a textos de Frei Leonardo Boff sobre a mística, textos sobre lideranças populares, bem como "cartilhas" referentes à história dos movimentos de trabalhadores rurais.

Os discursos dos líderes constituem uma forma de discurso político. Trata-se de um gênero que tematiza as relações de poder em seu conteúdo e se constitui externamente em ato político por sua posição mesmo na estrutura ideológica de poder, sendo produzido na cena política. Tem uma base essencialmente polêmica, apresentando a hipertrofia da função argumentativa.

Os cadernos de formação

Os cadernos de formação usados no cursos de treinamento de lideranças, destacam as qualidades que devem ser possuídas pelos líderes - compromisso político, competência, respeito da base, fidelidade com a causa do povo e da organização. Destacam ainda como aspectos importantes: a vivência num coletivo, a mística. Também tematizam sobre a formação da consciência, no que se atém a um rígida concepção materialista, segundo a qual a posição ocupada no processo produtivo determina a consciência do indivíduo. Propõem, então, que só a produção coletiva pode mudar a consciência individualista e personalista do camponês.

Um dos cadernos de formação aponta para a necessidade de resgatar determinados valores sufocados pelo capitalismo e pelo neo-liberalismo, a exemplo da solidariedade, da beleza, da valorização da vida e de símbolos humanitários.

A disciplina é também vista, nos manuais de formação, como uma necessidade prática e objetiva do MST, indispensável à realização da reforma agrária. A disciplina é interpretada sobretudo como respeito às decisões coletivas, sendo a indisciplina vista como traição aos objetivos do movimento.

Um texto de Mao Tsé-Tung, também usado nos cursos de formação de lideranças, destaca as qualidades imprescindíveis ao militante comunista: coragem, crítica e autocrítica permanentes, supremacia dos interesses coletivos aos individuais.

Outro texto analisado tem caráter mais pragmático, tratando da dinâmica das reuniões. Faz críticas ao líder centralizador e valoriza o de feições mais democráticas que sabe dividir o poder, as tarefas, e a responsabilidade com toda a comunidade.

Tendo em vista que o foco principal de análise é o da construção da identidade das lideranças, elegemos como principal matéria de análise os discursos dos líderes entrevistados.

O discurso das lideranças

Algumas dimensões orientaram o trabalho de interpretação do material empírico: a questão da enunciação que é definida como "*atitude do locutor diante de seu próprio discurso, como inserção do sujeito no interior de sua própria fala, como tomada de posição do sujeito em relação ao conjunto de representações, do quadro ideológico que o governa e de que ele é o suporte, como o ato de produção do discurso*"

(Robin, 1994: 28).

Outra dimensão destacada é a da polifonia, que se refere às distintas vozes presentes no discurso. Para Ducrot, existe polifonia “quando é possível distinguir em uma enunciação dois tipos de personagem, os enunciadores e os locutores” (apud Maingueneau, 1989: 76). O locutor seria aquele que, no enunciado, é apresentado como seu responsável, enquanto os enunciadores seriam seres cujas vozes estão presentes na enunciação sem que se lhes possa atribuir palavras precisas (apud Maingueneau, 1989: 77).

Os discursos aqui analisados foram produzidos em situação de entrevista, quando os líderes foram abordados enquanto representantes do MST, e em locais legitimadores desta posição (secretaria do MST em João Pessoa, assentamentos e acampamentos sob influência do Movimento). As questões colocadas buscavam provocar falas em que se explicitassem as representações dos líderes sobre o lugar que ocupam.

Os discursos dos líderes constituem uma forma de discurso político, sendo aquele que, além de tematizar as relações de poder em seu próprio conteúdo, se constitui externamente em ato político por sua posição mesma na estrutura ideológica do poder, sendo produzido dentro da cena política. Além disso, tem uma base essencialmente polêmica (Aziz, 1989; Robin, 1982).

O contexto no qual se inserem os líderes entrevistados é aquele de um movimento social que vem assumindo a liderança da luta política pela reforma agrária no Brasil, luta esta que é por eles entendida como expressão de luta de classes, e que vem se configurando atualmente como um movimento de massas, sob a direção de quadros políticos recrutados nessas lutas e especialmente treinados para a ela darem continuidade. Trata-se, portanto, de um movimento onde o papel da liderança na condução da luta é especialmente valorizada.

Alguns pressupostos que são explicitados nos textos e cartilhas utilizados durante os cursos de formação de lideranças orientam o discurso dos líderes, especialmente daqueles que formam o núcleo militante: o de que sem direção política o processo de luta pela reforma agrária não caminha; e que é através da prática que se formam os militantes. As pessoas entrevistadas para esta pesquisa formam uma comunidade discursiva, aqui entendida no sentido que Maingueneau dá ao termo². O núcleo central desta comunidade, que integra os militantes propriamente ditos do MST, é constituída predominantemente por jovens, cuja trajetória de vida passou por experiências junto a práticas sociais da Igreja Católica, ou que foram recrutados em processos de ocupação de terras. São submetidos com certa frequência a cursos de treinamento. A experiência de vida, a faixa etária e a origem social explicam o entusiasmo com que se dedicam às tarefas do movimento e a vontade de transformar a sociedade. São, em sua maioria, jovens que encontram no MST um espaço para canalizar energias na busca de solução de problemas atuais e de projetos de futuro.

No caso do MST, a comunidade discursiva que vivenciam é também um espaço de sociabilidade atrativo, onde podem exercitar certa autonomia pessoal e responsabilidade política, embora controlados pela organização. O que se

² Maingueneau entende comunidade discursiva como “o grupo ou a organização de grupos no interior dos quais são produzidos, gerados os textos que dependem da formação discursiva” (1989: 56).

expressa nas falas, que oscilam entre a explicitação do eu do enunciado e o uso de formas indeterminadas, é a associação a um sujeito coletivo - a organização.

Interpelados a partir deste lugar institucional, as lideranças constroem representações que não só refletem as coerções da organização que representam, mas são também um dos momentos de encenação e de constituição de sentido do que é ser líder. Não há relação de exterioridade entre discurso e realidade, mas todo discurso é construído previamente como experiência social, sendo a relação social desde o início linguagem (Maingeuneau, 1989: 34-35).

No caso em questão, temos um discurso político radical, marcado pela preocupação em divulgar o ideário do movimento e em conquistar aliados potenciais. Trata-se ainda de um discurso que se apóia em determinadas figuras e entidades a partir dos quais busca se legitimar: os trabalhadores, a massa, o povo, a organização, o Brasil.

Na análise dos discursos procuramos discernir como os sujeitos tratavam a questão identitária, construindo categorias a partir do que fosse suscitado nas falas e das questões teóricas que vínhamos pesquisando. Algumas questões foram destacadas pela prevalência que tiveram nos discursos: o que é ser líder; a relação com o outro: organização; bases; outros líderes; antagonistas; imprensa; órgãos governamentais; a diversidade dos cenários de atuação: ocupações, acampamentos, assentamentos; a temporalidade: representações sobre o passado e o futuro.

É preciso destacar ainda que sob a designação genérica de lideranças do MST encontramos uma diversidade de posições, cada uma das quais remetendo a situações distintas e que se revelavam na especificidade dos discursos: a) o núcleo dirigente propriamente dito; b) os dirigentes de associações de assentamentos; c) líderes de acampamentos. Aqui, por razões de espaço, será analisado apenas o discurso do núcleo dirigente, além de termos suprimido as transcrições de falas dos sujeitos entrevistados.

O discurso deste núcleo é orientado por alguns princípios básicos, entre os quais destacamos um sentimento de justiça acerca da luta pela conquista da terra, o objetivo de construir no Brasil uma sociedade mais justa, a importância estratégica da organização - a direção do MST - na construção destes objetivos.

Para um dos entrevistados (1) sua auto-imagem é a de uma pessoa altruísta, desde a infância preocupada em contribuir com as pessoas, para que tenham uma vida digna, para que não passem fome, alguém cujos objetivos pessoais se confundem com os coletivos, que sacrifica a vida familiar para se dedicar aos outros. O lugar de líder é ainda um lugar de dificuldade e de responsabilidade, marcado pela preocupação em não errar para não prejudicar os trabalhadores.

Muitas das falas explicitam um apagamento do sujeito da enunciação (uso das expressões "*a gente*" e "*você*", em lugar do "*eu*") evidenciando o desejo de apresentar o lugar do líder como um lugar de apagamento da individualidade e de submissão ao coletivo.

O lugar de líder é visto de forma idealizada, envolvendo algumas qualificações, como a de lugar de responsabilidade, difícil de ser ocupado, lugar no qual não se pode errar, que se define a partir da prática.

Em alguns casos, percebemos um certo desconforto com o desempenho

do papel de líder, na medida em que a ocupação deste lugar é justificada como decorrência de hábitos arraigados e traços incorporados à cultura popular.

As qualificações utilizadas remetem a uma concepção do lugar do líder como um lugar da verdade (onde não se pode errar) aproximando-o do lugar do mestre. Nesta fala destaca-se o uso do tempo imperativo - "você tem de" - marcando o dever ser que vem impregnado na concepção de líder, demarcando seu lugar como um lugar idealizado. É o que se evidencia também no uso repetido do verbo "precisar".

O lugar de liderança é, também, um lugar de conflito entre imagens de si e imagens que os outros tem do ocupante deste lugar, exemplificando o jogo de *qualificações X desqualificações* que se tece em torno das identidades e que o exame da imprensa pode ilustrar.

Identificamos, assim, em jornais e periódicos de circulação nacional, em contraposição à auto-atribuição de responsabilidade feita pelos líderes, sua desqualificação como irresponsável. O jornal *O Estado de S. Paulo* traz como título de uma notícia o seguinte enunciado; "*Saque é cuidadosamente planejado*", apresentando como subtítulo "*Os líderes que idealizam a ação nem sempre participam, mas quem vai não pode desistir*"³. Este tipo de enunciado, típico do discurso jornalístico, onde o enunciador não se explicita na enunciação, mas cuja formulação impessoal tem como efeito de sentido a aparência de objetividade, de testemunho isento dos fatos, insinua a irresponsabilidade das lideranças do MST.

Por outro lado, o enunciado de um líder "*a sociedade sempre confiou em líderes, não é? Ela segue o líder*" procura impessoalizar o dito, generalizar uma atribuição sobre o comportamento coletivo em relação ao líder, distanciando portanto o enunciador do seu próprio enunciado, colocando em outro lugar a responsabilidade por uma forma determinada de comportamento. Esta formulação, porém, pode também ser associada à auto-reflexividade.

Destaca-se ainda, em uma das falas, o uso da expressão "você" substituindo o "eu" do sujeito da enunciação. Para Brandão (1998), este uso pode indicar um tipo de enunciação em que o sujeito enuncia de outro lugar, buscando uma impessoalidade que tenha como efeito de sentido a objetivação dos fatos. É, aliás, o que parece fazer o mesmo líder entrevistado em outro momento de sua fala, quando usa repetidas vezes a expressão "você", em substituição ao "eu" da enunciação.

Outra dimensão da identidade do líder: a inserção no meio do povo, o reconhecimento do povo, a confiança do povo. É a referência ao povo que confere legitimidade à tomada da palavra pelo líder. A expressão "você" substituindo o "eu" da enunciação dá como efeito de sentido a generalização desta legitimidade a todo aquele que ocupa o lugar de líder do MST.

Observou-se, ainda, além de características discursivas já apontadas anteriormente, o uso do metadiscurso do locutor indicada pela expressão "*quer dizer*", que exprime uma forma de retificação da fala, manifestação de controle sobre o próprio discurso. Ainda o mesmo entrevistado, que estendeu-se bastante sobre o que é ser líder, dá destaque em sua fala a qualificações pessoais - a sinceridade, a coerência - que considera base para o desempenho do papel de

³ *O Estado de São Paulo*, 1/ jun./ 1998.

líder. A preferência pelo pronome “eu” explicita o sujeito da enunciação e marca distância em relação ao outro - o genérico, as pessoas que, passíveis de incorrerem em erro, levariam o líder a assumir uma atitude de punição - “*eu intervenho*”: aí muda o relacionamento, indicando a ocupação de uma posição de autoridade por parte do enunciador, até certo ponto contraditória com a prática das direções coletivas. É provavelmente expressão da distância real existente entre um líder mais experiente, e outros que estão apenas se iniciando no mister.

Outro trecho da mesma entrevista completa a série de qualificativos atribuído às lideranças - o risco de vida, a clareza em relação a esse fato - integrando uma série de qualificações que definem a identidade das lideranças do MST: responsabilidade, coerência, sensibilidade para expressar os anseios do povo, coragem.

Já em outro enunciado, a tomada da palavra pelo líder é justificada pela função de representação, observando-se o uso de expressões que buscam eliminar a ambigüidade do discurso - “*uma pessoa que sempre; muito fiel*”; por outro lado a uso do negativo - “*ele não vai ter aquele nível de não saber representar o grupo dele*” - indica a presença do outro que defenderia posição contrária a do enunciador e que este refuta ao nível do discurso, como forma de manter o controle sobre o sentido. Trata-se aqui da dimensão dialógica que está presente, de forma clara ou implícita, em todo discurso.

O entrevistado 4 exemplifica, com seu discurso, a função de representação, caracterizando-a através da metáfora da cabeça em relação ao corpo.

Ressalte-se aqui esta comparação entre o líder e a metáfora organicista da cabeça, reforçada pela comparação que faz com o partido político e o Estado, e que dá forma a uma concepção de liderança que se enquadra no que seria a suposta tendência popular - a necessidade de ter um chefe, sendo que, neste caso, o enunciador não se distancia em relação ao enunciado, mas o reforça ao se subsumir na generalidade da terceira pessoa.

Esta qualificação de liderança como tendo cabeça boa, como dirigente, se aproxima também da que aparece em uma entrevista com um dos primeiros contatos do MST na Paraíba, que enfatiza a importância do líder que é capacitado, tem boa cabeça, para evitar o controle por mediadores que pertencem a outras instâncias.

Nesta entrevista, as qualificações das lideranças do MST são apresentadas em oposição às da Pastoral da Terra, sendo que o tom imperativo predomina mais uma vez para afirmar o dever ser da liderança do MST. A presença de outro enunciador é sugerida - “*porque se deixar solto não anda*” - diante do qual o enunciador se distingue e afirma.

A reiteração desta tendência em momentos históricos distintos parece indicar certa impaciência dos setores dominados com o lugar que lhes é atribuído na sociedade brasileira, bem como a lentidão e o descaso com que foram encarados os projetos de reforma agrária brasileira.

O uso de quantificadores é outro recurso utilizado para enfatizar a dissolução do eu da enunciação no coletivo representado ora pela sociedade ora pelo movimento, sendo que a legitimidade das aspirações do líder é justificada com a utilização dos quantificadores “*de todo mundo*”, “*com todos da*

sociedade", que sendo dito do lugar do dominado, manifesta o desejo de generalização da perspectiva de mudança que o Movimento Sem Terra encarna.

Outro aspecto a ser considerado diz respeito à representação que o líder faz de sua relação com a organização. Esta relação é semantizada como disponibilidade do líder em relação à organização, e esta como um agente racional que decide em função da necessidade:

Em um dos enunciados a oposição é feita entre a organização - que controla, que dispõe - e a militância - o coletivo de líderes - que tem de estar disponível. Esta afirmação torna mais enfática a disponibilidade do eu da enunciação frente aos desígnios da organização. Esta disponibilidade em relação à organização aparece em outra entrevista sob a seguinte justificativa: como decorrência da necessidade, estabelecida esta pela organização. Ou seja, a disponibilidade é mediada pela hierarquia da organização. Com efeito, nesse enunciado, se explicita a hierarquização do Movimento entre instâncias nacionais e locais. A decisão por determinadas ações é justificada como decorrência da necessidade, omitindo-se a dimensão subjetiva presente em toda escolha.

É perceptível também uma construção da imagem do líder como aquele que está de acordo com os valores da base, embora a formulação negativa do enunciado revele alguma tensão entre líder e base: o uso do advérbio *totalmente* modaliza certas afirmações revelando as marcas do sujeito, as distâncias entre ele e as bases, e as avaliações que sobre elas produz.

Outro imperativo da identidade do líder aparece na formulação - "a gente sempre tem que ..." , diante do que o enunciador se coloca - "eu acho" - manifestando sua adesão ao enunciado.

O movimento e a atuação dos líderes são semantizados também com a nomeação dos resultados do movimento; a capacidade do Movimento de transformar marginalizados em cidadãos é modalizada de forma enfática com a expressão "*coisa que é perfeita mesmo*". Num dos enunciados, oposições são estabelecidas entre o não-cidadão - "*o que não tem futuro*", e o cidadão - "*que vai ser dirigente, líder de comunidade ou político e que senta à mesa com autoridades*".

Os constrangimentos que são associados ao lugar de líder aparecem no discurso com a utilização da forma imperativa ("*ele tem que*") com que são enumeradas as qualidades dos líderes do MST, entre as quais se destaca "*a submissão à normas*" e "*a disponibilidade diante da organização*". O lugar de líder portanto é semantizado como um lugar de sujeição.

Observamos, numa das entrevistas, a presença do advérbio "*totalmente*" que modaliza ao exagero a qualidade de submissão do líder à organização. H. Robin entende o conceito de modalização como "*a marca que o sujeito não cessa de dar a seu enunciado, isto é, como a adesão que o sujeito pode dar a seu discurso*" (1994: 28). O mesmo enunciado apresenta também uma minimização das dificuldades em alcançar as idealizações projetadas, entre as quais se inclui a atribuição de lugar da verdade, lugar de mestre: "*não pode errar*".

As dificuldades a serem enfrentadas por um líder do Movimento ganham destaque no discurso produzido pelas entrevistas. O entrevistado 3, por exemplo, tematiza essas dificuldades ao referir-se a sua vinda para a Paraíba. Predomina na fala deste líder o tom imperativo, ao tematizar seu papel como mediador entre bases e Movimento. O uso do imperativo parece indicar as

dificuldades em alcançar as idealizações projetadas, “*o dever ser*” que preside a atuação dos líderes, bem como as de ampliação do Movimento no local para o qual foi designado.

O trabalho identitário se processa também com a afirmação de oposições entre as lideranças do MST e outros tipos de lideranças, o que se refere tanto ao estilo quanto aos métodos utilizados. Nas falas analisadas ressalta-se o caráter coletivo da direção do MST, em contraposição ao “presidencialismo” próprio de outras entidades, do campo mesmo da esquerda. A negação utilizada é uma forma discursiva que dá ênfase à qualidade atribuída ao enunciador e ao coletivo que ele representa. Além disso, a expressão presidencialismo evoca lugar de poder oficial, lugar de governo, o que contribui para destacar a forma de direção colegiada defendida pelo enunciador. As palavras escolhidas pelo enunciador pretendem excluir toda tensão e ambigüidade em relação às qualidades atribuídas à organização de que faz parte: “*o método nosso, que na verdade tá certo*”.

Um termo recorrente nas falas é o de necessidade, que também procura retirar toda ambigüidade das ações desenvolvidas pelo Movimento. É também uma forma de eximir o enunciador de sua responsabilidade na ação - ações necessárias, que decorrem da natureza das coisas e que eximem, de certa forma, o sujeito da responsabilidade por suas próprias ações. Elas teriam que acontecer.

O uso de citações é um dos recursos apontados por Maingueneau como expressão da polifonia do discurso. Para ele, a citação pode ser interpretada ora como recurso à autoridade, já que o locutor não acreditando muito em sua verdade, recorre a outro, ora uma maneira hábil de dizer o que se pensa sem responsabilizar-se por isso. Porém se se leva em conta o grau de adesão do locutor à citação, é possível discernir uma nuance de significados nas escolhas realizadas pelo locutor. O entrevistado 3 usa a citação como forma de conferir autoridade às concepções que defende. Estimulado a refletir sobre seu papel como líder do MST, a resposta é dada com a citação de líderes expressivos da esquerda, e com a enumeração de suas características, qualificativos que reforçam aspectos anteriormente citados - liderança se adquire com o seu trabalho, no ter aceitação de sua base, do seu reduto de trabalho. Em outro momento desta entrevista, aparece novamente a atribuição de que o povo por sua formação cultural precisa de líderes. Nesta fala também se colocam algumas contraposições entre o líder do MST e outras formas de lideranças históricas (*o cacique, o messias*). O que distingue o líder do MST é ter clareza sobre o futuro e sobre as relações entre base e liderança.

Outro dos entrevistados apresenta um discurso marcado por expressões que evidenciam uma forte adesão do enunciador ao seu enunciado, a exemplo de “*na verdade, isto é certo*”. Está também presente neste discurso a inscrição do MST na história dos movimentos rurais, apresentando-se como continuidade de outras lutas pela terra, o que constitui uma forma de lhe conferir legitimidade.

Os discursos do núcleo dirigente do MST na Paraíba configuram identidades em elaboração, fortemente marcadas pelo discurso institucional do movimento, e pelas tarefas políticas a que este se propõe. Apresentam ainda as marcas da ambigüidade entre assumir-se como sujeito, direção política, e o papel de representação referido e submetido por um lado à organização e por

outro ao povo, às bases.

É também marcado pela preocupação com uma determinada imagem pública, considerada pelo movimento como fator importante nas lutas que estão se processando. Conhecendo a importância da imagem na era midiática, sabem que o jogo político passa necessariamente por esta construção identitária.

Referências Bibliográficas

- AZIZ NASSIF, Alberto. (1982). *El analisis del discurso: oficio de artesanos*. Cuadernos TICON (16). Ciudad del Mexico: UNAM.
- BALES, R.F. (1958). *Task roles and social roles in problem-solving*. In: McCOBY, E. E., NEWCOMB, T. M. & HARTLEY, E. L. (eds.). *Readings in social psychology*. 3rd ed. New York: Holt.
- BERGER, Christa. (1998). *Campos em confronto: a terra e o texto*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS.
- BRANDÃO, Helena H. D. (1998). *Introdução à análise de discurso*. Campinas: Editora da Unicamp.
- COSTA, Luiz F. C. & SANTOS, Raimundo. (1998). *Política e Reforma Agrária*. Rio de Janeiro: Mauad.
- DAGNINO, Evelina. (1994). *Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania*. In: DAGNINO, Evelina (org.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- D'INCAO, Maria Conceição, e ROY, Gerard. (1995). *Nós cidadãos: aprendendo e ensinando a democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FORGET, Danielle. (1994). *Conquistas e resistências do poder: a emergência do discurso democrático no Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- FORMAN, Shepard. (1979). *Camponeses: sua participação no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FOX, Jonathan (1996). *A política e as novas formas de organização camponesa na América Latina*. In: NAVARRO, Zander (org.). *Política, protesto e cidadania no campo*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS.
- FRUTOS, Susana (1999). *La entrevista en la investigación social: interacción comunicativa*. Anuário (2). Depto. de Ciencias de la Comunicación - UNR (http://www.fcpolit.unr.edu.ar/a2_entrevista.htm).
- GIBB, Cecil. (1983). *Leadership in Lindzey, Gardner e Aranson*. In: ELLIOT, Ed. *Handbook of social psychology*. Addison: Wesley.
- GREGOLIN, Maria do R. Valencise. (1995). *A análise do discurso: conceitos e aplicações*. ALFA Revista de Linguística (39): 13-21.
- HUNT, Scott, BENFORD, Robert & SNOW, David. (1994). *Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos*. In: LARAÑA, E. & GUSFIELD, J. (orgs.). *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- KRECH, D.; KRUTCHFIELD, R. S. & BALLACHEY, E. L. (1962). *Individual in society*. New York: Mac Graw Hill.
- LAVIERI, Beatriz. (1993). *Liderança, conflito e identidade política: a psicanálise tem algo a dizer sobre isso?* In: NASCIMENTO, E. P. do; & BARREIRA, I. A. F. (orgs.). *Brasil urbano: cenários da ordem e da desordem*. Rio de Janeiro: Notrya; Fortaleza: UFCE.
- MAINGUENEAU, Dominique. (1989). *Novas tendências em análise de discurso*. São Paulo: Pontes.
- MANÇANO, Bernardo F. (1989). *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: Hucitec.
- _____. (1996). *MST: formação e territorialização*. São Paulo: Hucitec.
- _____. (1998). *Gênese e desenvolvimento do MST*. São Paulo: MST (Col. "Cadernos de Formação", vol. 30).
- MEDEIROS, Leonilde S. de. (1993). *Reforma Agrária: concepções, controvérsias e questões*. (<http://www.dataterra.org.br/Documentos/leonilde.htm>).
- MELLUCI, Alberto. (1989). *Um objetivo para os movimentos sociais?* Lua Nova - Revista de Cultura e Política (17): 49-66.

- _____. (1994). *¿Qué hay de nuevo en los movimientos sociales?* In: LARAÑA, E. & GUSFIELD, J. (orgs). *Los nuevos movimientos sociais: de la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- MUTZENBERG, Remo. (1997). *Aonde existe esperança a gente ainda tem o que pensar: formação das e transformações nas Comunidades Eclesiais de Base no sertão de Pernambuco*. Recife: PPGS-UFPE (Dissertação de Mestrado em Sociologia).
- NAVARRO, Zander (org.). (1996). *Política, protesto e cidadania no campo: as lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS.
- NAVARRO, Zander, e outros. (1999) *Pequena história dos assentamentos rurais no Rio Grande do Sul: formação e desenvolvimento*. In: MEDEIROS, L. S. de & Leite, S. (orgs.). *A formação dos assentamentos rurais no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS; Rio de Janeiro: CPDA.
- NOVAES, Regina. (1994). *A mediação no campo: entre a polissemia e a banalização*. In: MEDEIROS, L. (org.). *Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: Editora da Unesp.
- ORLANDI, Eni. (1990). *Terra à vista. Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*. São Paulo: Cortez.
- RAMBAUD, Placide. (1984). *Os agricultores poloneses em luta pela sua identidade*. In: DRABIK, G. & FERNANDES, R. C. (orgs.). *Polônia, o partido, a Igreja, o Solidariedade*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- ROBIN, Régine. (1978). *História e Lingüística*. São Paulo: Cultrix.
- ROMANO, Jorge O. (1994). *Poder, valores e conflito nos processos de organização no interior dos assentamentos*. In: MEDEIROS, L. (org.). *Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: Editora da Unesp.
- SARTORI, Giovanni. (1976). *Representation*. In: *Enciclopédie Internationale de las Sciencies Sociales - vol IX*.
- SCHERER-WARREN, Ilse. (1998 a). *Movimentos em cena... e as teorias por onde andam?* Caxambu: ANPED, GT Movimentos Sociais e Educação.
- _____. (1998 b) *Novos rumos da pesquisa sobre as ações coletivas rurais*. In: COSTA, Luís F. C. & SANTOS, Raimundo (orgs.). *Política e Reforma Agrária*. Rio de Janeiro: Mauad.
- _____. (1998 c). *Ações coletivas na sociedade contemporânea e o paradigma das redes*. *Revista Sociedade e Estado* XIII (1).
- SOMERS, M. R. & GIBSON, G. D. (1996). *Reclaiming the epistemological 'other': narrative and the social constitution of identity*. in CALHOUN, C. (ed.). *Social theory and the politics of identity*. Oxford: Blackwell.
- STÉDILE, João Pedro (org.). (1994). *A questão agrária hoje*. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS.
- TORRENS, João C. S. (1994). *O processo de construção das linhas políticas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. In: MEDEIROS, L. (org.). *Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: Editora da Unesp.
- TUCKMAN, B. W. (1965). *Developmental sequence in small groups*. *Psychological Bulletin* (63): 384-399.
- VERÓN, Eliseo. (s.d.). *Psicologia social e ideologia*. s. r.
- _____. (1980). *A produção de sentido*. São Paulo: Cultrix.
- _____. (1987). *La palabra adversativa: observaciones sobre la enunciación política*. In: VERÓN, Eliseo et alii. *El discurso político: lenguages y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette.

RESUMO
AS LIDERANÇAS DO MOVIMENTO
SEM TERRA NA PARAÍBA:
AMBIGÜIDADES E
APROXIMAÇÕES IDENTITÁRIAS

O objetivo deste trabalho é estudar a identidade de lideranças populares, tema considerado ainda pouco explorado na produção sociológica acadêmica. Toma como referência empírica o Movimento Sem Terra no Estado da Paraíba, e, elegendo como matéria-prima o discurso de suas lideranças, explora a complexidade e ambigüidades envolvidas na construção de suas identidades. Algumas dimensões são destacadas devido à relevância que assumem nesta construção: a articulação com a identidade coletiva do Movimento, a inscrição no tempo e o espaço de lutas, o diálogo com os oponentes e aliados. O trabalho acentua a dimensão processual das identidades, que se exprime na diversidade de modelos identitários existentes, que variam de acordo com o *status* da liderança no Movimento, as redes sociais envolvidas, e o grau de envolvimento de liderança. Destaca também a importância e natureza dos processos formação de liderança orientados pelo Movimento e que constituem um meio de manter controle o sentido atribuído ao papel de líder, em oposição à diversidade de sua base social e os processos de desqualificação operando na esfera pública. Além disso, o trabalho acentua algumas ambigüidades nas práticas do Movimento, especialmente relativo a cidadania e democracia. O Movimento Sem Terra tem um importante papel na ampliação da cidadania no Brasil, mas certos elementos presentes na construção de identidade de suas lideranças podem ser associados a uma cultura política autoritária.

PALAVRAS-CHAVE: identidade; lideranças populares; Movimento Sem Terra; discurso.

ABSTRACT
THE LEADERSHIPS OF THE
LANDLESS MOVEMENT IN
PARAÍBA, BRAZIL: AMBIGUITIES
AND IDENTITY APPROXIMATIONS

The objective of this work is to study the identity of popular leaderships, theme considered still little explored in the sociological academic production. The work considers as empirical reference the Landless Movement in the state of Paraíba, Brazil, and electing its leaderships discourse as raw material, explores the complexity and ambiguities of the construction of its identity. Some dimensions are highlighted because of the relevance they assume in this construction: the articulation with the collective identity of the Movement, the inscription in the time and the space of struggles, the dialogue with opponents and allies. The work underlines the processual dimension of the identities represented by the diversity of existing identity models, which vary according to the status of leadership in the Movement, the social networks involved, and the degree of leadership involvement. It points out the importance and nature of the processes of leadership building lead by the Movement as a way to keep control over the meaning attributed to this leadership role, as opposed to the diversity of its social basis and the processes of disqualification operating in the public space. Furthermore, the work stresses some ambiguities in the Movement's practices, specially regarding citizenship and democracy. The Landless Movement has an important rule in amplifying citizenship in Brazil, but certain elements present in the identity constitution of its leaderships are associated with an authoritarian political culture.

KEYWORDS: identity; popular leaderships; Landless Movement; discourse.

VIABILIDADE DA AGRICULTURA FAMILIAR NORDESTINA E GLOBALIZAÇÃO: MITOS E DESAFIOS

Eric Pierre Sabourin¹

Introdução

Uma das principais questões colocadas para os trabalhos de pesquisa e desenvolvimento visando o fortalecimento da agricultura familiar tem a ver com a viabilidade e a sustentabilidade desses sistemas de produção num contexto de integração dos intercâmbios e dos mercados. Os tomadores de decisão, em particular ao nível local o microrregional, querem saber se vale a pena investir no apoio a agricultura familiar e de que maneira para garantir resultados. Não se pretende analisar aqui a evolução das políticas públicas brasileiras em matéria de agricultura familiar². Trata-se apenas de uma reflexão ilustrada destinada a esclarecer os termos do debate sobre a sustentabilidade da agricultura familiar e a globalização dos mercados a partir de exemplos concretos, apontando para novos desafios.

A primeira parte introduz o tema da viabilidade social da agricultura familiar como base essencial da sua sustentabilidade³. De fato, as transformações técnicas da agricultura familiar permanecem estreitamente ligadas às mudanças sociais, institucionais ou à evolução do "ambiente institucional" (North, 1990; Abramovay, 1998). Na segunda parte, são abordados alguns dos desafios colocados pela questão da aplicação de políticas locais de desenvolvimento sustentável da agricultura familiar brasileira, no contexto da integração regional e da globalização, a partir de exemplos nordestinos.

Viabilidade, evolução institucional e mutações técnicas

Da viabilidade para a sustentabilidade

A viabilidade econômica e social da agricultura familiar é, de maneira geral, associada à reprodução dessas unidades familiares de produção. A especificidade da lógica sócioeconômica da agricultura familiar foi evidenciada por vários autores (Chayanov, 1966; Abramovay, 1992; Lamarche, 1993; Francis, 1994). A viabilidade econômica⁴ da

¹ Professor e pesquisador visitante do CNPq junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (Campus II - Campina Grande). Consultor do Programa de Agricultura Familiar da Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária). E-Mail's: cirad@terra.com.br / eric.sabourin@cirad.fr

² Para isto lembramos as referências conhecidas mencionadas neste texto: Abramovay & Veiga, 1998; Delgado, 1995; Deser, 1996 e 1997; Vilela, 1997, entre outros.

³ A noção bastante complexa de sustentabilidade, embora diversamente interpretada, é onipresente nos discursos de hoje. O conceito, aparentemente, tem tudo para fazer a unanimidade. Billeaud (1995) lembra como, inclusive nos países desenvolvidos, ele "é pouco discutido ou controvertido, mas, mesmo assim, continua incerto", para não dizer pouco seguro.

⁴ Não se refere aqui a viabilidade econômica, no sentido de viabilidade de sistemas

agricultura familiar foi definida em termos de manutenção, conservação e reprodução dos fatores de produção. Ora, a viabilidade econômica e técnica da agricultura familiar não pode ser visualizada somente do ponto de vista da produção e do mercado. Ganha a ser analisada também do ponto de vista social, quer dizer a partir da organização social das estruturas produtivas e do manejo dos fatores técnicos. Isto tem a ver com a evolução das práticas de acesso, distribuição, transmissão e gestão dos fatores de produção.

Viabilidade social e econômica da agricultura familiar

O Grupo de Pesquisa sobre Produção Familiar do Centro de Humanidades da Universidade Federal da Paraíba (UFPb) oferece uma definição para a viabilidade econômica e social da agricultura familiar (1998):

“Considera-se a viabilidade da produção familiar no seu sentido amplo que abrange os aspectos econômicos, sociais, ambientais e culturais. Para uma dada região ou localidade, ela corresponde assim, a reprodução “ampla” das diversas unidades de produção (família, terras e patrimônio) de uma localidade ou região determinada, garantindo a integração econômica, social e cultural das novas gerações e a manutenção dos agro-ecossistemas”.

Para completar esta definição, teria que precisar os critérios ou indicadores que correspondem, para cada situação dada, aos tais degraus ou etapas para chegar a padrões de reprodução viáveis, satisfatórios. Malagodi (1998) agrega:

“Essa definição determina pelo menos três principais vertentes para uma análise da viabilidade das unidades de produção familiar: a viabilidade econômica, a capacidade de reprodução agro-ecológica dos ecossistemas cultivados e a continuidade social, quer dizer a disponibilidade de produtores para assumir estas unidades no futuro”.

Neste sentido, Camarano e Abramovay (1998) mostram a diferença entre a reprodução da unidade familiar (a partir da terra) via os filhos e o fato do conjunto dos filhos conseguir emprego e renda através dessa unidade.

A noção de viabilidade social, além do aspecto restrito da reprodução do patrimônio e da força de trabalho, obriga a considerar outras escalas que aquela da unidade de produção familiar. Uma tem a ver com o espaço local e outra com o ambiente institucional externo. Quem fala de agricultura familiar, faz referência a uma coletividade local e a um território⁵. Mendras (1978), lembra que a noção de agricultura camponesa

(viabilidade matemática) aplicada a economia, ver Aubin J.P. in Vieira P.F e Weber J. 1997.

⁵ Território: espaço geográfico construído socialmente, marcado culturalmente e delimitado institucionalmente. No sentido sócio-antropológico, Di Meo (1995) chama de território “o ambiente de vida, de ação e de pensamento de uma comunidade, associado à processos de construção de identidade”.

(diferente daquela de agricultura familiar) é associada, entre outros elementos, a relações de comunicação interpessoal ou de proximidade. Assim, o velho debate sobre a caracterização do camponês, pode ser resumido à permanência de sociedades camponesas. Estabelecendo uma comparação, a viabilidade das unidades agropecuárias familiares depende também das relações sócio-econômicas de solidariedade ou de reciprocidade entre as famílias. Pode-se citar o compadrio, o *mutirão* (ajuda mútua), a comunidade, os *fundos de pasto* (pastagens comuns), as fontes de água comunitárias. Existem também novas formas locais de coordenação entre os produtores: as organizações profissionais como sindicatos, associações, cooperativas e as redes⁶ interpessoais como as redes de comercialização ou as redes de inovação⁷. A viabilidade da agricultura familiar depende portanto, também, do ambiente institucional regional e global. Este é constituído pelas políticas públicas, pela organização das cadeias produtivas, pelas redes de inovação, pelo acesso a informação ou pelas oportunidades de aprendizagem, individual ou coletiva.

A permanência e o desenvolvimento da agricultura familiar, depende cada vez mais de relações territoriais, de redes econômicas, sociais e

⁶ Redes: instrumento intelectual usado para evidenciar as diversas formas de relação social. Aqui corresponde ao conjunto de atores (indivíduos e instituições) ou outras unidades organizadas ou relacionadas num espaço dado, em torno de um tema ou objeto dado. Darre (1986) usa o conceito de “rede de diálogo técnico” para designar “o desenho das relações entre as pessoas, que permite prever, quem fala com quem, e entre que indivíduos, as idéias tem mais probabilidade de ser transmitidas e transformadas”.

⁷ Redes sócio-técnicas: são as estruturas desenhadas pelas relações interpessoais múltiplas que reúnem atores individuais e institucionais ao nível regional ou local, em torno de objetos e objetivos comuns (Sabourin, 1999). As redes econômicas são as mais conhecidas e visíveis. No caso da produção leiteira familiar do Estado de Sergipe, Moreira et al. (1996) mostram a correspondência entre diversificação dos sistemas de produção familiar e diversidade das formas de articulação com o mercado, em particular através de intermediários ocasionais (*fretistas*, “*biscniteiros*” ou “*mangalheiros*”) e de unidades de processamento informais. Observamos os mesmos mecanismos no caso da cadeia produtiva da batatinha no Agreste da Paraíba. As redes de proximidade e redes sócio-técnicas passam por este tipo de relacionamento econômico (ajuda mútua, fidelidade comercial, etc.). Mas elas dependem sobretudo de relações, práticas e valores sociais ligados a diversos universos sócioeconômicos. Boltanski & Thévenot (1991) distinguem as lógicas (eles falam de “*cités*”) do mundo doméstico (camponês, artesão); aquelas do mundo mercantil (comercio, mercado), do mundo industrial (agroindústria, empresa multinacional, etc.) e, finalmente, do mundo cívico (política, administração). As redes sócio-técnicas, na realidade, nem sempre são tão visíveis ou palpáveis. Um esforço específico é necessário para identificá-las. Mas estas redes representam potentes exemplos de práticas institucionais “catalisadoras”. Tal abordagem passa, também, pelo apoio à implementação de sistemas de informação que podem subsidiar tanto a ação pública como as atividades das redes sócio-técnicas ou econômicas.

técnicas, como aquelas verificadas no caso das pequenas e médias empresas (Courlet, 1993). Isto remete para o debate sobre território e sobre políticas locais e regionais de desenvolvimentos territorial (Pecqueur, 1995; Abramovay, 1998).

A noção de sustentabilidade foi logo aproximada àquela de agricultura familiar (Chambers & Conway, 1992; Ehlers, 1996; Veiga, 1994; Veiga, 1996). Mas, em que o conceito de sustentabilidade contribui hoje para definir melhor a viabilidade econômica, ecológica e social da agricultura familiar ?

O Banco Mundial (1990) defende a tese da luta contra a pobreza rural na América Latina, associada ao fortalecimento da agricultura familiar como base estratégica de desenvolvimento rural sustentável. A defesa da agricultura familiar não se deve somente à sua capacidade social de absorver mão-de-obra no campo, mas de gerar crescimento econômico (Banco Mundial, Brasil, 1993). Este argumento foi retomado em discursos recentes⁸, mas interpretado de diversas maneiras no Brasil. O fato de existir um amplo setor da agricultura familiar cada vez mais integrado ao mercado e mais organizado não constitui ainda uma força política suficiente para garantir a aplicação efetiva de políticas públicas específicas. Em realidade, faltam diálogo e alianças entre os segmentos dos produtores, do mercado, da agroindústria, e por suposto do Estado. A repartição da informação e do poder político e financeiro é ainda demasiada assimétrica para garantir negociações que permitam uma co-gestão da política agrícola.

De fato, no Brasil, a agricultura familiar não representa ainda uma real prioridade para as políticas públicas agrícolas comparada com a agricultura empresarial que gera divisas ou com o latifúndio que gera sustentação política por parte das oligarquias e dos grupos políticos tradicionais. A agricultura familiar pode tornar-se vítima das suas qualidades ou do seu sucesso. Mais adaptada às mutações climáticas e econômicas pelas suas estratégias de limitação dos riscos, aparece até como eficiente, competitiva e flexível, comparada com a grande empresa agropecuária (Vieira, 1995). Realmente, como escreve Delgado (1995), ela se adapta à reconversões sucessivas e rápidas, responde às mudanças dos mercados e aos impulsos das políticas públicas. É inegável que a agricultura familiar resiste e se adapta. Mas a quê custo, com que tipo de remuneração do capital, da força de trabalho, e gerando que renda ? Esta é a outra cara da moeda quanto à viabilidade econômica e social da agricultura familiar.

A tentativa brasileira do apoio à agricultura familiar

Até hoje, a maioria das políticas e dos programas de desenvolvimento direcionados para a agricultura do país privilegiou a produção patronal e

⁸ Ver o argumento que Joseph Stiglitz (1998), vice-presidente e economista chefe do Banco Mundial repetiu em parte, em Brasília, em julho de 2000, defendendo o papel multiplicador da reforma agrária em termos de crescimento econômico e enfatizando os erros das políticas econômicas neoliberais. Segundo ele, "a liberalização dos mercados e o combate à inflação não são suficientes para garantir uma alocação mais democrática, justa e sustentável de recursos", havendo "a necessidade da intervenção dos Estados na regulação dos mercados, nos investimentos públicos e nas políticas de transferência de tecnologia" (tradução nossa).

empresarial. Foi até o caso dos projetos especiais para a região Nordeste que, a longo ou médio prazo, pouco fizeram para os produtores familiares, comparados com as regalias obtidas pelo latifúndio via a "indústria da seca" e pela agricultura empresarial através dos incentivos federais como o FINOR (Fundo de Incentivo para a região Nordeste) (Oliveira, 1977; Novaes, 1994).

Esta política concorreu para o empobrecimentos da população das áreas rurais paralelamente ao processo de "desruralização" do país, observado nos anos 90 (Camarano & Abramovay, 1998).

Por outro lado, os efeitos combinados da integração regional através da criação do Mercosul em 1991 e da estabilização monetária via o Plano Real em 1994, têm provocado uma importante redução dos preços agrícolas, avaliada entre 15 e 30% conforme os produtos (Deser, 1997). Neste novo contexto, a agricultura familiar, mantida numa situação de difícil acesso ao crédito rural, aparece como mais flexível e mais resistente que a agricultura empresarial. Mesmo assim, ela sofre com a desestruturação das cadeias comerciais, das estruturas de armazenamento, de produção de semente e dos serviços de assistência técnica e de pesquisa dos estados (Delgado, 1995).

Os novos projetos oficiais, como o Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar, o PRONAF, foram inicialmente bem desenhados. Na prática, os sucessivos cortes orçamentários, a burocracia das estruturas federais e o filtro das instituições bancárias têm comprometido uma aplicação efetiva e decisiva dos recursos a favor dos segmentos mais necessitados da agricultura familiar brasileira (Deser, 1996; Abramovay & Veiga, 1998).

O apoio à agricultura padece da sua falta de antecipação, ao exemplo da seca anunciada de 1998 no Nordeste. Está ainda globalmente restrito a ações de tipo social como a previdência rural, a medidas emergenciais como as frentes de trabalho e a distribuição de cestas básicas ou a propostas caritativas como o Projeto Comunidade Solidária. Mal pode se comparar o volume e os efeitos produtivos das aposentadorias rurais com os valores e resultados mais otimistas dos financiamentos direcionados para o crédito rural ou o subsídio à produção, incluindo o PRONAF. Assim, no Estado do Ceará⁹, o reinvestimento produtivo de parte das aposentadorias rurais constitui a primeira fonte de financiamento público da agricultura familiar (Oliveira *et alli*, 1997).

Além da falta geral de crédito rural com juros acessíveis no país, esta realidade constitui mais um desafio para procurar entender porque os poucos apoios institucionais, *a priori*, pertinentes, a favor do desenvolvimento sustentável da agricultura familiar brasileira, terminam não sendo realmente aplicados em benefício dos seus setores mais

⁹ O estudo realizado pelo Cpsa em mais de 3000 propriedades de agricultores familiares de 5 estados do Nordeste mostra o uso dos recursos das aposentadorias na produção e até para o investimento produtivo em numerosas unidades. Os dados da pesquisa foram tratados para os Estados do Ceará, Bahia, e Rio Grande do Norte, e publicados no caso do Ceará (Oliveira *et alli*, 1997).

fragilizados¹⁰.

Transformação institucional e mudança técnica

A proposta de uma agricultura ecologicamente e socialmente sustentável constitui uma verdadeira utopia. Segundo Dover & Talbot (1992), que falam de "sonho", ela tem que respeitar o meio ambiente e o homem (as mulheres, os jovens, os pobres); ela deve integrar os marginalizados, e finalmente, gerar emprego e renda no meio rural. São os desafios que enfrenta quem luta para este sonho. Por outra parte, se os agricultores familiares e as entidades que os apoiam, não aproveitam este discurso, essa dinâmica, para lutar por este sonho, ninguém o fará no lugar deles. O respeito de tais parâmetros depende de relações de força e de enfrentamentos. Portanto os agricultores familiares estão obrigados, "condenados", a se organizar para negociar, para planejar o seu futuro e, como o mostra Gehlen (1995), para lutar contra a exclusão

A organização autônoma dos produtores constitui, sem dúvida, um primeiro critério de viabilidade social e econômica da agricultura familiar. Mais que uma resistência, no sentido de resistir socialmente para continuar a existir, esta organização passa por uma série de adaptações permanentes: atualização das formas de solidariedade familiar e de reciprocidade camponesa a um novo contexto institucional; adaptação do "saber-fazer" camponês em matéria de produção e processamento às novas exigências do mercado. Esta adaptação traduz-se em termos de inovação institucional, técnica e econômica. Pode ser ilustrada através da diversidade das formas institucionais referenciadas na segunda parte: Sindicatos de Trabalhadores Rurais no Estado da Paraíba, Conselhos Municipais em Tauá (CE) e em Mirandiba (PE), associações e comunidades em Massaroca (BA), cooperativas nos perímetros irrigados e assentamentos de reforma agrária, centrais de serviços e grupos de produção comunitária em Pintadas (BA), redes de proximidade e redes sócio-técnicas, nos diversos casos abordados (Sabourin, 1999).

Entre os diversos fatores de viabilização da agricultura familiar - sem negar a importância dos elementos agro-ecológicos e técnicos - os aspectos econômicos e sociais (institucionais ou organizacionais) aparecem cada vez mais presentes. Os enfoques econômicos neo-institucionalistas e convencionalistas utilizados para analisar as dinâmicas dos complexos agro-industriais e das

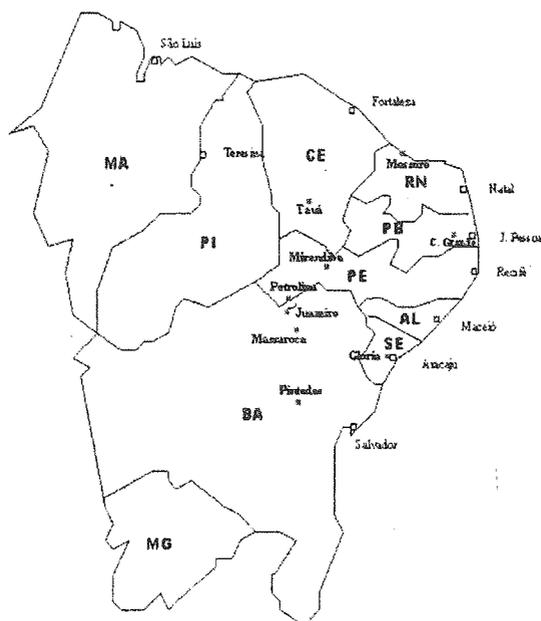
¹⁰ Além do caráter recente do programa PRONAF, tem que lembrar que a escolha dos municípios beneficiados depende dos governos de Estado assim como o desenho dos projetos estruturais. A seleção dos produtores para créditos de custeio depende das prefeituras ou das comissões municipais e a outorga do crédito dos bancos oficiais. São muitos intermediários que, além de não estarem sempre próximos do agricultor familiar, podem ter interesses contrários ou concorrentes. Em 1996 e 1997, no norte de Minas Gerais, a Emater e a Secretaria de Agricultura somente selecionavam projetos de agricultura irrigada para o PRONAF. A facilidade para o banco, num contexto de crédito rural caro e raro, é privilegiar os agricultores mais dotados, por exemplo, grandes proprietários que conseguem o registro de "agricultor familiar", como foi verificado em vários municípios da Paraíba.

cadeias produtivas (Farina, 1993; Machado, 1998) estão sendo aplicados às situações da agricultura familiar (Abramovay & Veiga, 1998). As transformações técnicas dos sistemas de produção da agricultura familiar Brasileira, dependem estreitamente de transformações institucionais conduzidas pelos pequenos produtores em resposta a evoluções do ambiente institucional (Sabourin *et alli*, 1998).

Porém, as organizações formais não são as únicas instituições ativas em matéria de estruturação regional ou de difusão de informações e inovações. Existem estruturas não formalizadas, baseadas em relações interpessoais que desenham rede. de proximidade (ao nível da localidade) e redes comerciais e sócio-técnicas ao nível setorial ou micro-regional.

Finalmente, outro elemento fundamental para projetar uma agricultura familiar sustentável reúne aspectos econômicos, ecológicos e técnicos. Trata-se da adaptação de sistemas de produção mais facilmente reprodutíveis, essencialmente a partir do baixo uso de insumos externos (Reijntjes *et alli*, 1992).

Apenas uma ressalva: geralmente, as conversões agro-ecológicas ou as mudanças radicais de enfoque ou de sistema de produção passam por verdadeiras mutações dos sistemas técnicos de cultivo e dos referenciais técnicos a aplicar. Tais revoluções tecnológicas supõem, portanto, um enorme esforço de validação, de transferência de tecnologia e de aprendizagem individual ou coletiva. No Brasil, numa região como o Nordeste, dado o ambiente institucional e tecnológico, o acesso ao insumo "informação" torna-se essencial... e este insumo tem também um custo.



Mapa 1 - Localização dos municípios citados

Desenvolvimento sustentável, organização local e globalização

Ninguém contesta que as propostas de desenvolvimento sustentável sejam generosas e justas ou que seus princípios devam ser divulgados e experimentados. Porém, a aplicação destas propostas em qualquer contexto deve ser examinada com um olhar crítico.

Organização de produtores e planejamento municipal

No Brasil, fala-se muito de planejamento de desenvolvimento local sustentável ou de agricultura sustentável, como se fosse uma alternativa, uma receita que bastaria colocar em aplicação na escala local, ao nível dos produtores, para melhorar a situação ou ainda para ser reconhecido pelos tomadores de decisão e pelos organismos financiadores. Em outras palavras, sustentabilidade e inserção em mercados globalizados, seriam a última oportunidade para os pequenos agricultores pegarem o "bonde do progresso e da modernização". Ora, a agricultura sustentável não é uma nova tecnologia como a irrigação localizada, nem uma proposta de vida ou de mercado "alternativo" como a agricultura agro-ecológica. Trata-se mais de um ideal, como a justiça social, de um projeto de sociedade que deve ser construído tecnicamente, socialmente, politicamente e civicamente.

Seria um mito perigoso passar a idéia de que apenas os agricultores e os trabalhadores sem terra de uma região marginalizada como o Nordeste semi-árido têm um papel e uma responsabilidade essencial em matéria de desenvolvimento sustentável. Eles têm a mesma responsabilidade que qualquer cidadão em não depredar o meio ambiente e os recursos naturais locais. Mas eles têm, antes de tudo, a responsabilidade e o dever de alimentar as suas famílias e de lutar pelos seus direitos como o acesso à terra, ao emprego, à moradia e à cidadania.

Até hoje, o grande mérito das propostas de desenvolvimento sustentável nos Estados do Nordeste (Magalhães, 1995) e do Programa de Fortalecimento da Agricultura familiar do Governo Federal (PRONAF) foi de ter acelerado a criação de espaços e estruturas locais de negociação dos recursos públicos para a agricultura familiar. São os chamados Conselhos Municipais de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Ceará, ou mais simplesmente, conselhos ou comissões municipais de desenvolvimento rural nos outros Estados (ver p. 34: "*Novos produtos da pecuária familiar nos Sertões de Sergipe e Bahia*", e também Sabourin et al., 1997; Abramovay & Veiga, 1998). Podem constituir os primeiros passos de uma política diferenciada de desenvolvimento territorial para a agricultura familiar Embrapa, 1997; Vilela, 1997; Abramovay, 1998). Apesar das dificuldades enfrentadas no Nordeste, qualquer negociação dos projetos orçamentos locais, mesmo no marco de um conselho municipal assimétrico, manipulado e sem verdadeiro poder de decisão e de execução, já cria um precedente, depois do qual será sempre difícil voltar atrás.

O Conselho de Desenvolvimento Rural Municipal de Mirandiba (PE)

Mirandiba é um município do sertão de Pernambuco, marcado pela recessão após a crise do algodão¹¹. Reúne hoje 10.500 habitantes (3.000 no centro

¹¹ Além da caída dos preços, a partir de 1985, o algodão desapareceu da região por

“urbano”) repartidos em 120 comunidades ou aldeias para uma área de 800 km². O Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural (CMDR) criado em 1996 reúne os representantes da Prefeitura Municipal, dos órgãos técnicos estaduais, da sociedade civil (Igreja, sindicatos, ONG's...) e representantes dos produtores. A sua originalidade foi optar por um sistema de representação das comunidades rurais através da eleição de 20 representantes correspondendo a 20 pólos associativos do município, já que é impossível contar com um membro de cada associação local. A maioria dos CMDR da região resolveu o problema convidando unicamente a um representante do sindicato de trabalhadores rurais, do sindicato da agricultura patronal e de alguma organização de produtores patrocinada pela prefeitura.

Assim os agricultores familiares conseguem dispor da maioria entre os 37 membros do Conselho. Este detalhe mudou completamente a natureza dos projetos realizados através de fundos públicos como o PRONAF ou os subsídios do Estado de Pernambuco e do Banco Mundial (programa Prorural). Para o manejo da água na zona rural por exemplo, quando a prefeitura e o estado tinham projetado três grandes projetos centralizados de bombeamento e armazenamento de água com energia solar ou eólica (US\$ 30.000 cada), os representantes dos agricultores no Conselho tem exigido não menos que dez pequenos projetos menos vistosos, de menor custo e assegurando uma melhor repartição descentralizada do manejo da água, além de soluções técnicas social e tecnicamente apropriáveis pela população local.

Globalização e espaços econômicos para a agricultura familiar

Defender a idéia de um desenvolvimento sustentável regulado pelo mercado é um desafio árduo na situação atual, até para o Vice Presidente do Banco Mundial (Stiglitz, 1998). De fato, os processos de globalização dos intercâmbios são associados a novas diferenciações, geográficas e sócio-econômicas. Uma dessas conseqüências, acelerada pelos processos de comunicação, é a segmentação dos mercados. Cerdan e Sautier (1998) mostram a coexistência, no setor agro-alimentar, de formas de produção e de consumo mundializadas e de sistemas produtivos constituídos por redes localizadas de empresas. Estas são baseadas em dinâmicas territoriais ou institucionais específicas e numa interação estreita entre territórios, inovação e qualidade dos produtos. Além do caráter biológico, perecível e heterogêneo das matérias primas agrícolas, existe um forte fator de identidade dos bens alimentares e de identificação dos consumidores com os produtos (Cerdan & Sautier, 1998).

De fato, apesar das propostas comerciais de globalização dos mercados e de uniformização dos padrões de consumo, a população das principais regiões do mundo prefere ainda consumir produtos locais, regionais ou diferenciados. Nas cidades brasileiras como em outros países, numerosos consumidores continuam procurando produtos caseiros, granjeiros ou, simplesmente, típicos da agricultura familiar ou de uma região específica¹². Existe portanto, nessas

causa do ataque do bicudo (*Anthonum grandis*). A ONG As-pta intervêm no município de Mirandiba a pedido da prefeitura para contribuir a experimentar e difundir alternativas de armazenamento e manejo de água na zona rural.

¹² A procura de produtos agro-biológicos ou orgânicos é também crescente e significativa

localidades, uma tradição, um “saber-fazer” localizado, técnicas de produção e de processamento, condições agro-ecológicas específicas que geram esta diferenciação dos produtos biológicos (Cerdan et al.,1997). Tais atributos e conhecimentos constituem o verdadeiro capital humano ou social da agricultura familiar brasileira.

Novos produtos da pecuária familiar nos Sertões de Sergipe e Bahia

O bode assado do São Francisco

A criação de cabras (bodes) constitui a base da alimentação e da renda das comunidades de pequenos agricultores do Sertão de Petrolina (PE) e Juazeiro (BA) no vale do Rio São Francisco. As organizações de produtores, como o Comitê de Associações Agro-pastoris de Massaroca solicitaram um estudo do mercado da carne de caprinos e descobriram a alta demanda para carne de “carneiro na brasa” nas cidades da região, ao invés da tradicional carne de cabra. Mantiveram o nome tradicional de “bode assado” mas passaram a produzir ovelhas, carneiros e borregos para valorizar melhor o potencial de criação de pequenos ruminantes da região. O saber fazer local, junto com uma identificação regional, foram mobilizados para garantir a qualidade de um produto novo de consumo essencialmente urbano.

O Queijo “coalho” de Nossa Senhora da Glória em Sergipe

Tanto nas praias da Bahia como nas cidades do litoral e do interior nordestino, uma maioria de consumidores e de turistas prefere o tradicional queijo coalhado e prensado do Agreste e dos Sertões do Nordeste (chamado coalho) aos queijos argentinos ou europeus, sem sabor ou demasiado exóticos. Esta realidade sustenta uma série de atividades “alternativas” de processamento e comercialização de leite e queijos no Semi-árido sergipano, chegando a absorver 60 a 80 % de uma produção local de leite crescente, e cada vez mais, assegurada por produtores familiares. “Alternativa” na medida que essa atividade ocupa essencialmente pequenos produtores de porcos pluri-ativos, artesões, pequenos criadores e intermediários comerciais ocasionais. O desafio dos produtores familiares de leite, junto com os pequenos fabricantes de queijo, é organizar melhor o controle da cadeia, de maneira a garantir a qualidade do produto e um retorno econômico estabilizado. Assistimos, em Nossa Senhora da Glória, como em Juazeiro, a emergência de diversas economias externas localizadas ou aglomeradas:

- ♦ economia de especialização, ligadas à divisão do trabalho entre produtores, artesões e negociantes;
- ♦ economia do trabalho, ligada à aprendizagem e à acumulação local de saber-fazer;
- ♦ economias de informação e de comunicação que reduzem os custos de transação

no Sul do país ou em torno das metrópoles como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre ou Florianópolis.

Allaire e Sylvander (1997) mostram como esta relação passa pela construção social de processos de inovação localizados e ligados a mecanismos de especificação e a qualidade dos produtos¹³. Nos países europeus a renovação dos territórios aparece associada à mutação dos modelos de produção agropecuária, passando de uma lógica produtivista para uma lógica de qualidade. Cerdan & Sautier (1998) lembram que no Nordeste Brasileiro, o retorno do "local" provém bem mais do impacto do desengajamento do Estado Federal (desregulamentação das cadeias, privatização dos serviços, descentralização das políticas para a esfera municipal). A implementação do Mercosul modifica as vantagens comparadas, renovando certas condições de concorrência dos territórios. Estas vantagens competitivas são então ligadas à qualidade, aos serviços ou ao posicionamento específico do produto. São atributos dinâmicos que dependem da capacidade de coordenação (ou de organização) dos atores econômicos locais, num território dado, para defender seus interesses.

Essas características devem ser aproveitadas pela agricultura familiar para existir apesar da globalização. Elas abrem janelas de consumo correspondendo a hábitos humanos, identidades e experiências históricas ou a valores culturais regionais (Cappocchi, 1987). Uma pista de pesquisa consistiria em verificar se a consolidação de mercados segmentados corresponde à uma abertura e à uma oportunidade do mercado capitalista globalizado ou às limitações das tentativas de padronização do consumo. Ora, não têm dúvida que essas oportunidades devem ser trabalhadas e aproveitadas pela agricultura familiar.

Políticas específicas, ao exemplo do Programa de Verticalização do Distrito Federal (PROVE), são necessárias para convencer produtores, técnicos e banqueiros, dessa vertente da globalização (Carvalho, 1997). Se não, ela chega a ser transfigurada pela ideologia neoliberal e apresentada como um desafio, um *challenge*, que até os agricultores familiares, considerados como micro-empresários, não poderiam perder (Carvalho, 1997).

Conclusão

Sem a organização sócio-econômica ou sócio-técnica dos agricultores, não existem muito meios institucionais para viabilizar o apoio a uma agricultura familiar reproduzível. Sem essa organização, nunca haverá política de ação pública a favor do desenvolvimento da agricultura familiar. Por conseqüência, sem o apoio público atrelado à organização dos produtores, a sustentabilidade destes sistemas de produção no Brasil está ameaçada. Uma política diferenciada, descentralizada, articulando os esforços privados e públicos, estaduais e locais seria mais uma garantia para a difusão de propostas sócio-técnicas adaptadas

¹³ Pesquisadores do Cirad desenvolveram a noção de Sistemas agro-alimentares Localizados definidos como "organizações de produção e de serviços (unidades de produção agropecuárias, empresas agro-alimentares, comerciais, de serviços, restaurantes...) associadas, pelas suas características e pelo seu funcionamento à um território específico. O meio, os produtos, os homens e as suas instituições, seu saber-fazer, e suas práticas alimentares combinam-se num território para produzir uma forma de organização agro-alimentar para uma escala espacial dada" (Cirad-Sar, 1996).

para a viabilização de sistemas diversificados.

Isto leva a formular algumas pistas de trabalho em matéria de apoio a produção e a valorização dos produtos. Em primeiro lugar, é importante reconhecer e motivar a capacidade de inovação do setor familiar agropecuário e artesanal, em particular pela valorização do saber-fazer existente e pela capacitação profissional. Em segundo lugar, cabe preservar a principal vantagem competitiva dos sistemas localizados de inovação, a saber sua capacidade de regulação apesar de condições precárias de produção e de comercialização. Finalmente é necessário favorecer o engajamento das organizações locais (ação coletiva) junto com as instituições públicas (ação pública) no apoio aos sistemas de produção familiar através de mecanismos de coordenação e de negociação, de sistemas de formação ou ainda com a elaboração de um marco de leis mais adaptadas (Cerdan et al. 1997).

Porém, por mais que se consigam elementos ou apoios públicos nesta direção, nenhuma política resolve a contradição da sustentabilidade ou o dilema do "custo social" da viabilidade da agricultura familiar. A definição de tais políticas, como o programa PRONAF ou o atual programa de Reforma Agrária, já depende diretamente, hoje da organização dos produtores familiares e dos setores da sociedade civil comprometidos com eles. A ação pública não chega longe se não for articulada e completada pela ação coletiva (organizada) e pelas ações individuais.

O papel dos técnicos dos centros de pesquisa, desenvolvimento é, precisamente, contribuir para identificar e para tornar mais visíveis e acessíveis, e finalmente, para qualificar, as formas de inovação local e os atributos específicos das sociedades locais. Um segundo passo seria qualificar as relações de intermediação entre ação individual, ação coletiva e ação pública de maneira a poder desenhar e logo coordenar planos locais ou microrregionais de desenvolvimento territorial.

Referências Bibliográficas

- ABRAMOVAY, Ricardo (1992) *Paradigmas do capitalismo agrário em questão*. São Paulo: HUCITEC/ ANPOCS/ UNICAMP.
- ABRAMOVAY, Ricardo & VEIGA, José Eli da. (1998). *Análise da inserção do PRONAF na política agrícola*. Brasília: FIPE/IPEA.
- ABRAMOVAY, Ricardo. (1998). *Bases para a formulação da política brasileira de desenvolvimento rural: agricultura familiar e desenvolvimento territorial*. Brasília: IPEA.
- ALLAIRE, George & SYLVANDER Bertyl (1997). *Qualité spécifique et systèmes d'innovation territoriale*. *Cahiers d'économie et sociologie rurale* (44).
- ARAÚJO, Maria Graça. (1997). *A agricultura familiar no Nordeste brasileiro*. Curitiba: DESER.
- AUBIN, Jean Pierre. (1997). *Uma metáfora matemática da evolução econômica: a teoria da viabilidade*. In: VIEIRA, P. F. & WEBER, J. (orgs.) *Gestão de recursos naturais renováveis e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez.
- BANCO MUNDIAL. (1990). *World development report: poverty*. Washington: World Bank.
- BANCO MUNDIAL Brasil. (1993). *O gerenciamento da agricultura, do desenvolvimento rural e dos recursos naturais*. Brasília: Banco Mundial (Relatório n.º 11738-BR).
- BECATTINI, Giacomo. (1991). *Il distretto industriale marshalliano come concetto socioeconomico*. In: BECCATINI, G.; SEGENBERGER, W. & PYKE, F. (eds.). *Distretti industriali e cooperazione tra imprese in Italia*. Firenze: Banca di Toscana, pp. 51-65.
- BOLTANSKI, Luc & THEVENOT, Laurent. (1990). *De la justification: une économie de la*

- grandeur. Paris: Gallimard.
- BILLEAUD, Jean Paul. (1995). *L'agriculture durable dans les pays développés: un concept peu controversé mais bien incertain*. In: **Workshop: Desenvolvimento de uma outra agricultura...** Vol I. Curitiba: UFPR.
- CAMARANO, Ana Maria & ABRAMOVAY, Ricardo. (1998). *Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil - Panorama dos últimos cinquenta anos*. In: **XI Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais**. Caxambu: ANPOCS.
- CAPECCHI, Vicente. (1997). *Formation professionnelle et petite entreprise: le développement industriel à spécialisation flexible en Emilie Romagne*. **Formation et Emploi** (19).
- CARVALHO, João Luis Homem de. (1997). *A agroindústria no Distrito Federal*. In: CERDAN, C.; GUIMARÃES, C. & SABOURIN, E. (orgs.). **Anais do I Encontro sobre agroindústria de pequeno porte no Nordeste**. Petrolina: EMBRAPA/ CIRAD, pp. 93-99.
- CARVALHO, Tarso de Amaral. (1995). *Agricultura sustentável na unidade familiar de produção: um novo paradigma de desenvolvimento*. In: **Workshop: Desenvolvimento de uma outra agricultura...** Vol II. Curitiba: UFPR.
- CERDAN, C.; GUIMARÃES, C. & SABOURIN, E. (orgs.). (1997). **Anais do I Encontro sobre agroindústria de pequeno porte no Nordeste**. Petrolina: EMBRAPA/ CIRAD
- CERDAN, Claire & SAUTIER, Denis. (1998). *Systèmes localisés de production de fromage au Nord-Est du Brésil: le cas de Gloria (Sergipe)*. In: **Atelier du projet SYAL - réseaux locaux d'entreprises agro-alimentaires: règles d'action et critères d'évaluation dans les dynamiques territoriales**. Montpellier: CIRAD/ INRA/ CNEARC.
- CHAYANOV, Alexandr Vasilievich. (1966). **The theory of peasant economy**: Illinois: American Economic Association.
- CHAMBERS, Robert & CONWAY, Gordon. (1992). **Sustainable rural livelihoods: practical concepts for the 21st century**. Brighton: IDS (Col. "IDS Discussion Paper", vol. 296).
- CIRAD-SAR. (1996). **Systèmes agro-alimentaires localisés: organisations, innovations et développement local**. Montpellier: CIRAD/ SAR.
- CMMAD, Comissão Mundial para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento. (1991). **Nosso futuro comum**. 2ª ed. Rio de Janeiro: FVG.
- COURLET, Claude. (1993). *Novas dinâmicas de desenvolvimento e sistemas industriais localizados*. **Ensaio FEE 14** (1): 09-26.
- DARRE, Jean Pierre. (1986). *L'étude des réseaux de dialogue*. **Agriscopo** (7): 143-151.
- DELGADO, Guilherme Costa. (1995). *Agricultura familiar e política agrícola no Brasil*. In: RAMOS, P. & REYDON, B.P. (orgs.). **Agricultura e agroindústria no Brasil**. Campinas: ABRA, pp. 199-235.
- DESER. (1996). **Boletim do Deser**. Curitiba: Deser.
- DI MEO, Guy (dir.). (1995). **Les territoires du quotidien**. Paris: L'Harmattan.
- DOVER, M. J. & TALBOT, L. M. (1992). **Paradigmas e princípios ecológicos para a agricultura**. Rio de Janeiro: AS/ PTA (Col. "Textos para Debate", vol. 44).
- EHLERS, Eduardo. (1996). **Agricultura sustentável: origens e perspectivas de um novo paradigma**. São Paulo: Livros da Terra.
- EMBRAPA. (1997). **Documento de base do Programa Nacional de Pesquisa 09: Sistemas de produção da Agricultura Familiar**. Brasília: Embrapa/ SPI (Col. "Agricultura Familiar", vol. 1).
- FARINA, Elisabeth. (1993). *SUDCOOP, Diversificação bem sucedida*. In: ZYLBERSZTAJN, D. (coord.) **Estudos de casos em agribusiness**. Porto Alegre: Ortiz.
- FRANCIS, David. (1994). **Family agriculture: tradition and transformation**. London: s.r.
- GEHLEN,IVALDO. (1995). *Agricultura de subsistência-comercial como resistência a exclusão social e reprodução de identidade*. In: **Workshop: Desenvolvimento de uma outra agricultura...** Vol I. Curitiba: UFPR.
- GUIMARÃES FILHO, C.; SABOURIN, E.; SAUTIER, D. (eds.). (1997). **Anais do I Seminário Nacional do Programa de Pesquisa em Agricultura familiar da Embrapa**. Petrolina: Embrapa/ Cirad/ MAE/ PMP.

- KITAMURA, Paulo Carlos. (1994). *A Amazônia e o desenvolvimento sustentável*. Brasília: Embrapa/ CPI.
- LAMARCHE, Hugues (coord.). (1993). *A agricultura familiar: uma realidade múltipla*. Campinas: Editora da Unicamp.
- LEROY, Jean Pierre. (1998). *Entrevista. Proposta* (77): 33-41.
- MACHADO, Cláudio. (1998). *Ações coletivas no agribusiness: o papel das associações*. In: *I Seminário Brasileiro da Nova Economia das Instituições*. São Paulo: FEA-USP/ Fipe.
- MAGALHÃES, Antônio Rocha. (1995). *Um estudo de desenvolvimento sustentável do Nordeste semi-árido*. In: CAVALCANTI, C. (org.) *Desenvolvimento e natureza: um estudo para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez; Recife: Fundaj.
- MALAGODI, Edgard Afonso. (1998). *Rediscutindo a viabilidade*. Campina Grande: CH-UFPb/ Grupo de Pesquisa sobre Produção Familiar (mimeo.).
- MENDRAS, Henri. (1978). *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MOREIRA José Nilton et alli. (1996). *Diversidade das formas de integração ao mercado: o caso da valorização dos laticínios pela agricultura familiar no Sertão sergipano*. In: *Anais do XXXIV Congresso da SOBER: agricultura e reestruturação produtiva*. Aracaju: SOBER, pp. 436-456.
- NORTH, Donald Coase. (1990). *Institutions, institutional change and economic performance*. New York: Cambridge University Press.
- NOVAES, Regina. (1994). *Nordeste, Estado e sindicalismo: o PAPP em questão*. Rio de Janeiro: CEDI.
- OLIVEIRA, Francisco de. (1977). *Elegia para uma Re(li)gião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra..
- OLIVEIRA, Carlos Alberto de Vasconcelos; COELHO, Rebert; BONNAL, Philippe; CAVALCANTI, Nilton de Brito. (1997). *Tipologia dos Sistemas de Produção praticados pelos pequenos produtores do Estado do Ceará*. In: *Anais do XXXV Congresso Brasileiro de Economia e Sociologia Rural*. Brasília, SOBER, pp. 260-262.
- OSTROM, Elinor. (1992). *Crafting institutions for self-governing irrigation systems*. San Francisco: ICS Press/ Institute for Contemporary Studies.
- PECQUEUR, Bernard (1995). *Territorialisation et qualification territoriale: le produit et les producteurs*. In: *Actes du séminaire Qualification des Produits et des territoires*. Toulouse: INRA.
- REINJTJES, Coen; HAVERKORT, Bertus; WATERS-BAYER, Ann. (1992). *Farming for the future: an introduction to low external input and sustainable agriculture*. London: Macmillan.
- REQUIER-DESJARDINS, Denis. (1995). *Marché, organisations, 'équilibre des règles': propositions pour une méthodologie d'approche des agro-industries rurales dans les pays en voie de développement*. In: *Colloque Petites entreprises agroalimentaires*. Montpellier: Cirad.
- _____. (1997). *Globalización y evolución de los sistemas de producción: la agro-industria rural y los 'sistemas agroalimentarios localizados' en los países andinos*. St. Quentin: Universidad de Versailles (mimeo.).
- SABOURIN, Eric. (1997). *Un regard extérieur sur le projet 'Gestion de l'eau-AS-PTA'*. Montpellier: Cirad/ Sar (Rapport nº 113/97, mimeo.).
- _____. (1999). *Organização dos produtores e ação coletiva: reflexão a partir de estudo de casos no Nordeste brasileiro*. Brasília: Embrapa-CTT (Col. "Agricultura Familiar", vol. 3).
- SABOURIN, Eric; CARON, Patrick & SILVA, Pedro Carlos da. (1997). *O manejo dos fundos de pasto no nordeste da Bahia: uma reforma agrária original*. In: *Resumos do VIII Encontro de Ciências Sociais Norte/Nordeste*. Fortaleza: PPGS-UFC, pp. 102-103.
- SABOURIN, Eric; MARINOZZI, Gabrio ; BAINVILLE, Sébastien & CERDAN, Claire. (1998). *A Mudança institucional e desenvolvimento da agricultura familiar brasileira: dois casos de coordenação dos produtores para o acesso à inovação e ao mercado*. In: *I Seminário Brasileiro da Nova Economia das Instituições*. São Paulo: USP/ PENSA.
- STIGLITZ, Joseph. (1998). *More instruments and broader goals: moving toward the Post Washington Consensus*. Washington: World Bank.
- VEIGA, José Eli da. (1994). *Problemas da transição à agricultura sustentável*. *Estudos Econômicos*, Número especial do ano de 1994, pp. 09-29.
- _____. (1996). *Agricultura familiar e sustentabilidade*. In: *XX Encontro nacional da*

ANPOCS. Caxambu: ANPOCS (mimeo.).

VILELA, Sérgio Luís Oliveira. (1997). *Qual política para o campo brasileiro?(Do Banco Mundial ao Pronaf: a trajetória de um novo modelo?)*. In: XXXV Congresso da SOBER. Natal: SOBER (mimeo.).

VIEIRA, Otto. (1995). *Reconversão dos pequenos agricultores de tipo familiar: uma exigência de cidadania*. In: *Workshop: Desenvolvimento de uma outra agricultura...* Vol I. Curitiba: UFPR.

RESUMO

VIABILIDADE DA AGRICULTURA FAMILIAR NORDESTINA E GLOBALIZAÇÃO: MITOS E DESAFIOS

O artigo trata da viabilidade e da sustentabilidade da agricultura familiar no Brasil. A primeira parte situa os conceitos de viabilidade econômica e social da agricultura familiar. O debate sobre desenvolvimento sustentável e agricultura familiar é colocado dentro do contexto da evolução econômica mundial e das especificidades da política pública brasileira em matéria de agricultura familiar. A segunda parte discute a questão das políticas locais de desenvolvimento sustentável a partir de exemplos nordestinos. Além da análise dos principais obstáculos para a aplicação local das recomendações objeto dos atuais discursos desenvolvimentistas, algumas pistas e alternativas são identificadas.

PALAVRAS-CHAVE: agricultura familiar; sustentabilidade; viabilidade sócio-econômica; ação pública.

ABSTRACT

THE FEASIBILITY OF NORTHEASTER BRAZILIAN FAMILY FARMING SYSTEMS AND GLOBALIZATION: MYTHS AND CHALLENGES

This article deals with the feasibility and the sustainability of Brazilian family farming systems. In the first part, the concepts of the economic and social feasibility of family farming are introduced. The debate on sustainable development and family agriculture is replaced in the context of economic global evolution and of the specifications of Brazilian public policy on the matter of family farming. Based on some examples in the Northeast region, the second part discusses local politics of sustainable development challenge. As well as this analyses the main obstacles for the realising of the recommendations, object of the present developmental discourses; some clues and alternatives are identified.

KEYWORDS: family farming; sustainability; social-economic feasibility; public action.

A SITUAÇÃO DA CRIANÇA TRABALHADORA NO MERCADO INFORMAL EM JOÃO PESSOA¹

Maria de Fátima Pereira Alberto²

Introdução

O objetivo deste artigo é o de apresentar, de modo introdutório, o trabalho dos **meninos em condição de rua**³ que vivem em João Pessoa e os impactos desse trabalho para o desenvolvimento psicossocial dos mesmos. Utilizaremos como elementos para justificar a concepção que ora defendemos, dados extraídos de nossa experiência como pesquisadora dessa realidade e do projeto de pesquisa que estamos desenvolvendo atualmente no doutorado.

O texto está organizado em cinco partes: 1º) O Conceito de Trabalho Precoce; 2º) O caso do Trabalhador em Condição de Rua; 3º) As causas do Trabalho Precoce; 4º) O perfil do Trabalho e do Trabalhador Precoce em João Pessoa e 5º) Os impactos do Trabalho Precoce no Setor Informal sobre o desenvolvimento psicossocial dos Meninos em Condição de Rua⁴.

Deixemos claro, desde já, que o nosso universo de pesquisa tem-se detido em uma forma de infância das crianças das classes populares⁵, filhas de trabalhadores, desempregados e subempregados, cujas condições de vida lhes imprime a necessidade premente de trabalharem, sendo elas muitas vezes a única fonte de renda para a família. Percebemos, assim, que a infância é uma questão social. A infância que conhecemos, etapa do desenvolvimento humano dedicado às brincadeiras e ao estudo, objeto de cuidados, carinho e afeto, na qual deve ser preparada para a vida adulta, não é reconhecida como um direito de todos os brasileiros e brasileiras em processo de desenvolvimento. Pelo contrário, há uma outra infância, há outros sujeitos a quem estas condições são negadas. Que infância é esta, a que impingimos a responsabilidade do trabalho precoce? Por que assim procedemos? Quais as causas responsáveis pelo trabalho precoce? Quais as conseqüências do trabalho precoce?

Uma definição conceitual para Trabalho Infantil

A categoria criança e a categoria adolescente são definidas conforme o *Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA*. Criança é a pessoa que tem até doze anos de idade. Adolescente aquela que está entre os doze e os dezoito anos de idade.

Esclarecemos que, ao referir-nos a **trabalho infantil ou trabalho precoce**, estamos considerando as atividades de trabalho desempenhadas por **crianças**

¹ Este artigo foi apresentado no I Congresso Internacional de Segurança na Infância e Adolescência, realizado no Rio de Janeiro entre os dias 28 a 31 de outubro de 1998.

² Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal da Paraíba.

E-mail: jfalbert@netwaybbs.com.br

³ Esta é uma categoria que está sendo construída empiricamente e que será explicitada no corpo do artigo.

⁴ Esta é a tese que defendo na pesquisa que desenvolvo como doutoranda em Sociologia pela UFPE.

⁵ Sobre este conceito ver Moisés (1982).

ou por adolescentes até os 14 anos de idade - a mínima limite para ingressar no trabalho e a máxima obrigatória para a escolaridade conforme determinam a Convenção 138 da Organização Internacional do Trabalho, a Constituição Federal do Brasil (Art. 227, parágrafo 3º, inciso I) e o Estatuto da Criança e do Adolescente (Art. 60). A Convenção 138, citada como a Convenção da Idade Mínima, foi adotada como instrumento geral, que substituiu os instrumentos anteriores, com o objetivo de erradicar o trabalho infantil. Foi ratificada em 1973, por vários países, inclusive o Brasil.

A discussão da categoria **trabalho** prescinde, na Sociologia do Trabalho, de definições já situadas histórica e teoricamente. A categoria **trabalho infantil** ou trabalho precoce não se encontra ainda definida conceitualmente ou construída sociologicamente, de maneira uniforme. Mas é difícil para os estudiosos da temática chegarem a um consenso sobre isso. A dificuldade reside nas nuances que envolvem a questão e as implicações que acompanham a problemática:

1º) Há uma distinção condicionada por valores sociais entre o que é trabalho para o adulto e para as crianças - as atividades realizadas por crianças não são consideradas trabalho, mas *ajuda a adultos, complemento das empreitadas familiares*.

2º) Os trabalhos desempenhados por crianças *nem sempre se configuram como atividades produtivas*, realizadas sob condições organizadas de produção, como exemplo: o trabalho de rua e na rua e o trabalho doméstico.

3º) O trabalho infantil ou trabalho precoce é ilegítimo. A Constituição Federal e o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei 8.069/90) proibiam qualquer trabalho para menores de quatorze anos, salvo na condição de aprendiz. A Emenda Constitucional nº 20, de dezembro de 1998, fez a seguinte modificação: proíbe qualquer trabalho para os menores de dezesseis anos, salvo na condição de aprendiz, a partir dos quatorze anos. Entretanto, na prática, a criança está inserida precocemente em várias atividades de trabalho, inclusive com idade inferior a quatorze anos e não é como aprendiz.

Dadas estas nuances que permeiam a questão necessitamos definir conceitualmente, esta categoria para que possamos discutir teoricamente e ter a certeza de nos reportarmos à mesma questão. O texto da Lei, expressa na Constituição e no ECA, usa a categoria **menor**. Tal conceito traz implícitas algumas implicações, dentre as quais, chamamos a atenção para a conotação que o termo assumiu historicamente. Segundo Londoño (1991) "(...) na passagem do século, menor (grifo do citado autor) deixou de ser uma palavra associada à idade, quando se queria definir a responsabilidade de um indivíduo perante a Lei, para designar principalmente as crianças pobres abandonadas ou que incorriam em delitos". Embora o próprio ECA tenha tentado modificar esta conotação (menor), ao se denominar Estatuto da Criança e do Adolescente e, portanto, ao abranger os direitos da criança e do adolescente independente da condição social deles, o termo **menor** evoca este ranço pejorativo, excludente. Precisamos, portanto, definir uma das duas categorias: ou trabalho infantil ou trabalho precoce. Se optamos pela primeira, estaremos referindo-nos apenas ao trabalho feito por crianças (*a priori* infantil significa criança) até doze anos de idade (o que aliás é a definição jurídica). Se optamos pela segunda, estaremos aludindo aos indivíduos até os dezesseis

anos de idade. Neste caso, a precocidade residirá na inserção, antes da maioridade no mundo de trabalho. Pois usar o termo **trabalho infantil** é referir-se indiscriminadamente, aos indivíduos até dezesseis anos de idade. Desta forma, incorrer-se-ia em equívoco. Os motivos que conduzem à inserção de crianças no trabalho, até doze anos, não são os mesmos que conduzem à de adolescentes, assim como as conseqüências para ambas as faixas etárias também são diferentes. Por isso defendo a seguinte idéia: esta não é apenas uma questão jurídica de legitimidade, ela precisa ser definida sociologicamente.

Há, na sociedade brasileira, uma mentalidade que defende o trabalho infantil como formador e prevenção da marginalidade. Acredita-se que, se a criança começar a trabalhar cedo, a ocupação do seu tempo impedi-la á de se envolver com atividades infratoras. Esta caracterização permite traçar um panorama que delinea as várias visões que se têm sobre a inserção da criança no mundo do trabalho - **trabalho explorador, trabalho formador-profissionalizante, trabalho complementar à renda familiar e a concepção de que criança não deve trabalhar.**

Estas várias visões acabam por escamotear a gravidade do trabalho precoce para crianças, a ponto de, nas cidades ele ser dissimulado, invisível, levando isso a crer que seja menos grave do que no campo, ou até que inexista. A literatura pertinente permite compreender que há, no interior da problemática, uma discussão que aponta dois aspectos fundamentais: o caráter discriminatório do trabalho infantil e o uso deste como instrumento disciplinador. **Discriminatório**, porque as crianças trabalhadoras pertencem à classe baixa. São crianças pobres, filhas de trabalhadores, desempregados, proletários e lupemproletários, os quais compõem os excluídos sociais. São crianças que se tornam trabalhadoras precoces porque os pais não conseguem garantir a sobrevivência da família. É um instrumento **disciplinador** porque é pensado como uma alternativa para crianças pobres, forma de prevenir a marginalização e adestrá-los para o mundo do trabalho.

O trabalho infantil não pode ser conceituado seguindo os padrões clássicos da Sociologia do Trabalho que tomava como trabalho as atividades de transformação⁶, uma vez que as relações do trabalhador infantil com o seu objeto segue outros parâmetros. Por trabalho usaremos a categoria de Costa (1991), ou seja, **o exercício da atividade socialmente útil e/ou esquemas de profissionalização divergentes: tráfico e prostituição. O que o trabalhador precoce faz são atividades variadas, a cuja ação objetiva está inerente o objetivo de obter pagamento, que pode ser em espécie ou em gênero.**

Para efeito do nosso trabalho, a categoria *atividade de trabalho* se presta melhor, pelo caráter de abrangência que a junção entre as duas palavras comporta e pelo fato de o trabalho infantil caracterizar-se por essa abrangência.

O conceito de atividade é também usado por autores de orientação marxista, como sinônimo de trabalho. Segundo Martins (1992: 24), nos *Manuscritos*, Marx faz uma distinção entre atividade e trabalho:

“Atividade é uma categoria bem mais inclusiva que a de trabalho, ela recobre um campo semântico mais extenso. Forma ampla de

⁶ Sobre esta discussão ver Friedmann & Naville (1973).

intercâmbio em que o sujeito interage com um objeto, a atividade se processa nas mais variadas manifestações da existência humana."

Quanto ao trabalho, "(...) ele é o particular modo de atividade que se exerce sob a pressão de satisfazer as necessidades, relaciona-se sobretudo à luta cotidiana da espécie para assegurar a sobrevivência" (Martins, 1992: 24). É desse modo que se caracteriza o trabalho dos meninos e meninas em condição de rua, trabalhadores nas atividades informais, como uma coação exercida pelos mais variados agentes sociais, que tem, as mais das vezes, na família seus legítimos representantes. Uma coação que visa, essencialmente garantir a sobrevivência dessas crianças e adolescentes e de suas famílias.

Usamos neste artigo a concepção de economia informal de Lautier (1997), ou seja uma economia multiforme. Entretanto, pelo seu caráter multiforme, usaremos como categoria a denominação **atividades informais** de trabalho, porque ela caracteriza, de forma mais precisa, as atividades de trabalho desenvolvidas pelos meninos e pelas meninas nas ruas. A opção pelo referido autor se deve ao fato de que sua concepção engloba aspectos que se assemelham com o nosso objeto, com características multiformes: a) diversas atividades de trabalho informal, inclusive ilícitas; b) relações de trabalho informais sem registros, contratos ou por conta própria; c) ausência do Estado no cumprimento do seu papel. Vale assinalar que por ilícito estamos considerando tanto o que fere a lei, uma vedação constitucional (trabalho precoce é proibido), quanto o que fere a moral da criança e do adolescente (prostituição).

Estes fatores, aliados a outros não mencionados aqui, fazem com que nem sempre as atividades de trabalho desenvolvidas por crianças, com o objetivo de obter pagamento, sejam vistas como trabalho infantil, Daí por que carecemos de uma definição. E para esta tarefa desejamos contribuir, situando como trabalho as atividades desenvolvidas pelos **meninos em condição de rua..**

O caso do trabalhador infantil em condição de rua

No caso do menino e da menina em condição de rua, a realidade social é ainda mais complexa, porque envolve um conjunto de fatores que perpassam os conceitos de trabalho e de meninos de rua. Toda essa complexidade ainda é transversalizada pela divisão sexual do trabalho. Essas crianças e adolescentes sofrem discriminação e são marginalizados por estar na rua. O trabalho para esta categoria social confunde-se com a sua condição de rua. Isto os afeta de tal modo que, para a sociedade de um modo geral (inclusive estudiosos do fenômeno, mídia e população), eles e elas são vistos como marginais ou em processo de marginalização, e não como trabalhadores precoces. A literatura sobre meninos trabalhadores em condição de rua apenas vê como trabalhador o **menino na rua**⁷ e não aquele que se convencionou chamar de **rua**.

Segundo Minayo (1993), **meninos de rua** são crianças e adolescentes de ambos os sexos que passam a maior parte do seu dia-a-dia nas ruas, retirando por meio do trabalho informal e ou de atos ilícitos, o seu sustento e/ou de sua família. Utilizamos a definição conceitual de meninos de rua, de Minayo, e modificamos para **meninos em condição de rua**. Optamos pela modificação, a

⁷ Sobre este conceito, vide Rizzini & Rizzini (1990).

partir de uma pesquisa que realizamos em João Pessoa/PB⁸ acerca da "Representação social dos meninos de rua sobre a família":

- A partir dos discursos dos meninos, quando compreendemos que, embora os elementos conceituais de Minayo estivessem presentes, a permanência na rua tinha uma variabilidade ou, mais especificamente, a representação que o menino faz de si baseia-se ou está ligado ao que faz nas ruas, o que relativiza à sua condição de sujeito em processo de desenvolvimento, em relação ao período de transição da infância. Portanto, **ele não é de rua, ele está, naquele momento de sua vida, em condição de rua.**
- Nos discursos dos meninos, a categoria menino de rua violenta a sua condição de ser criança, pois, ao pretender-se definir, operacionalmente, os sujeitos envolvidos em tal situação, ela estigmatiza-os e cria uma representação que os define pejorativamente, dentro do grupo de pares, na interação com os educadores e na relação da sociedade para com eles.

Portanto, definimos **meninos em condição de rua** como: crianças e adolescentes de ambos os sexos que passam a maior parte dos dias nas ruas, desacompanhados, retirando mediante o trabalho informal e/ou atos ilícitos, o seu sustento e ou de suas famílias. Portanto, **têm famílias, mas não vivem com elas cotidianamente; varia a qualidade e a quantidade do contato.**

Entendemos que o menino **em condição de rua** é um trabalhador do setor informal. É um trabalhador precoce, cujas atividades desenvolvidas não se definem pelas clássicas categorias do trabalho. Conseqüentemente, é um trabalhador precoce, cujas condições de trabalho se confundem com as condições de vida.

As causas do trabalho precoce

As causas do trabalho precoce envolvem um conjunto de fatores que, em separado ou em conjunto, apresentam-se - em cada país, ou em cada região dentro de um mesmo país - mais significativos do que em outros. Esses fatores podem ser denominados de macro-estruturais ou micro-estruturais.

A presença das crianças e adolescentes nas ruas, trabalhando, está diretamente ligada à família. O desemprego dos pais e/ou a falta de condição para eles suprirem as necessidades da família, principalmente a de alimentação, fazem com que a própria família às vezes se veja impelida a mandar os filhos para as ruas, a fim de estes obterem por meio do trabalho ou da mendicância, formas de garantir ou ajudar na sobrevivência da família.

Dois fatores contribuem para compreender que a problemática desta criança trabalhadora inicia-se na família, que, consciente ou inconscientemente, empurra a criança e o adolescente para trabalhar. Como estes sujeitos não têm formação profissional e o seletivo mercado de trabalho oferece-lhes como única opção o trabalho informal, na rua, eles acabam aceitando. Os fatores responsáveis pela ida dos meninos para trabalhar nas ruas são:

1º Fatores macro-estruturais - São aqueles fatores sociais, políticos e econômicos que reproduzem a pobreza e forjam a necessidade, que sentem

⁸ Alberto (1996).

certas famílias, de enviar seus filhos ao mercado de trabalho, por exemplo:

- O acirramento das forças produtivas que gera a concentração de renda, a transformação e precarização das relações e condições de trabalho;
- O uso não-planejado da tecnologia, como a mecanização da lavoura, que dispensa e expulsa o trabalhador do campo, sem a elaboração de programas de absorção da mão-de-obra;
- As políticas econômicas recessivas, que geram o desemprego e o arrocho salarial, dificultando às famílias a garantia da sobrevivência de todos os membros;
- Os fatores climáticos, em especial no Nordeste a seca, as pestes agrícolas, como o bicudo na lavoura do algodão, a substituição da produção de subsistência por produção para exportação e a ausência de políticas agrícolas, Tudo é responsável pela migração das famílias do campo para as cidades.

2º Fatores microestruturais - são os fatores subjetivos que se originam na própria família, destacando-se dois aspectos: a) a tradição do grupo social, geralmente, de origem camponesa ou operária, que concebe o trabalho infantil como um elemento formador do indivíduo social; b) aquela família que não consegue mais (como consequência dos fatores macroestruturais) atender às necessidades materiais e subjetivas dos seus filhos, o que, por sua vez, acaba gerando conflitos. No caso dos conflitos são causa da ida para as ruas, mas eles também estão ligados ao trabalho, à medida que leva o menino a fugir. E uma vez nas ruas, ele começa a trabalhar, exercendo qualquer atividade para obter dinheiro e garantir a sua própria sobrevivência.

A origem do trabalho infantil para os meninos em condição de rua se dá em condições de extrema pobreza; tendo sido considerado um mecanismo intergeracional de pobreza, uma vez que impede o acesso dessas crianças à educação, profissionalização, mecanismos facilitadores de ascensão profissional e, conseqüentemente, salários e melhores condições de vida.

No caso dessa categoria de trabalhadores precoces há ainda que se destacar: a ausência do Estado no exercício de seu papel como responsável pelas políticas públicas de atendimento a criança e ao adolescente.

O perfil do trabalho e do trabalhador precoce

Segundo Pillotti & Rizzini (s.d.) existem hoje, na América Latina, 195 milhões de crianças e adolescentes com menos de dezoito anos de idade, o que representa 45% da população total, nesta faixa etária. No Brasil, existe cerca de três milhões e meio de trabalhadores infantis, com menos de quatorze anos de idade, tempo mínimo determinado pelas convenções da OIT, para ingresso no mercado de trabalho. Apesar de o Brasil ter participado de todas as convenções, ocupa o primeiro lugar no *ranking* mundial, em relação à taxa percentual de crianças economicamente ativas. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 1990, 56% das crianças, nessa faixa etária, trabalhavam no setor rural e 69%, no setor urbano.

Segundo dados do Relatório da Delegacia Regional do Trabalho no Estado da Paraíba, em Diagnóstico do Trabalho Infante-Juvenil no Estado da Paraíba, estes trabalhadores mirins dos setores formal e informal são parte dos 45.1% da

população paraibana que se situam na faixa de zero a dezessete anos, dos quais um terço com idade entre os onze e os quatorze anos eram analfabetos, em 1991. Na sua grande maioria, vivem em domicílios inadequados às condições de abastecimento de água e saneamento, expondo-se a riscos biológicos, que significam doenças infecciosas expoliadoras e cujas famílias tinham renda de no máximo dois salários mínimos. De acordo com o referido relatório, "*o trabalho propriamente infantil - até os 13 anos de idade praticamente só existe no setor informal, onde as crianças vendem algumas mercadorias*". (Ministério do Trabalho, 1996: 55).

Segundo dados da PNAD, em 1996 a Paraíba tinha uma população de 3 379 313 de habitantes, com 10,9% na faixa de cinco aos nove anos de idade; e 11,8% na faixa etária de dez aos quatorze. Do total desta última faixa dez aos quatorze anos 3,4% trabalham, sendo 73% em atividades agrícolas e 26,51% em atividades não agrícolas.

Em João Pessoa, o trabalho precoce no setor informal se dá nos seguintes ramos de atividades: **oficinas mecânicas, padarias, bares, lanchonetes (quiosques), catadores de lixo, distribuidores de jornal, vendedores ambulantes, biscateiros, engraxates, olheiros de carros, lavadores de carro, ajudantes de empresas de fundo de quintal, ajudantes de feirantes e barraqueiros, domésticas, fretistas (carregadores de feiras), prostituição, tráfico de drogas, furtos e assaltos (nestes três últimos casos, são usados pelo crime organizado).**

Dados iniciais da nossa pesquisa empírica dão conta de que as condições de vida e trabalho deste trabalhador precoce são as seguintes:

- A maior porcentagem está na faixa entre os dez e os quatorze anos.
- As atividades variam de acordo com a idade e com o domínio que exercem no território - espaço geográfico das ruas, delimitado e demarcado por grupos, a partir do tempo de chegada no local, da idade e da força para se imporem, declarando-se os donos.
- Embora se encontre meninas em algumas atividades de trabalho, o sexo feminino predomina na prostituição. Nas outras atividades predomina o sexo masculino.
- Predominam as crianças de cor negra ou parda.
- Todas têm famílias, mas varia a qualidade e a quantidade do contato.
- Estão nas ruas desacompanhadas de adultos ou responsáveis.
- São crianças e adolescentes cujos pais têm origem rural, expulsos das terras pela cana-de-açúcar ou pela seca. São filhos que já nasceram nas cidades. Moram em áreas periféricas e nas cidades que compõem a área metropolitana de João Pessoa;
- O número de membros da família varia de dois a dezoito pessoas, predominando o número de dez pessoas.
- Essas famílias necessitam do trabalho do menino, como estratégia de sobrevivência, para adicionar-lhes os ganhos advindos de todos os membros.
- Quanto menos ganha a família, mais cedo os filhos trabalham.
- A maior parte das famílias são mantidas e chefiadas por mulheres ou o pai não é a principal fonte de renda.
- O modelo de família nuclear que tinha o pai como provedor da

prole já não possui mais a mesma característica, embora em algumas famílias o pai esteja presente, seu trabalho não é suficiente para manter a família, ou ele não consegue trabalho.

- As mais das vezes, os pais exercem funções desqualificadas (biscates) ou só a mãe e as crianças e adolescentes trabalham. Isto garante a essas famílias rendas familiares diversificadas, decorrentes do número de membros inseridos no mercado de trabalho, da função que desempenham e do percentual que recebem no conjunto. A responsabilidade do sustento da família, as mais das vezes, é inteiramente do trabalhador precoce.
- Essas crianças e adolescentes têm jornadas de trabalho entre oito e dez horas diárias, todos os dias da semana, sem férias. Não informam quanto ganham, mas afirmam contribuir, sistematicamente para o sustento das famílias.
- Com relação à escolaridade, os dados revelam que não estudam. Não obstante, alguns já estudaram ou foram matriculados. Todos expressaram o desejo de estudar. Dentre os que já estudaram, o grau de escolaridade varia da alfabetização à 1ª série;
- Segundo dados do Censo Meninada, realizado pela Prefeitura Municipal de João Pessoa, em janeiro de 1997, com o objetivo de fazer a contagem das crianças e adolescentes que vivem nas ruas, foram cadastradas 348 meninos e meninas. Dentre este quântico, 131 dormem nas ruas de João Pessoa e 217 não dormem nas ruas da referida cidade.

Vale salientar que estes dados abrangem crianças e adolescentes entre os cinco e os dezessete anos. Além disso, embora não trabalhemos com contagem de crianças, acreditamos que estes números poderão ser diferentes, uma vez que em nossa experiência encontramos uma outra categoria: a dos que dormem de vez em quando. Todavia, respeitamos os dados da Prefeitura porque são uma referência, até que se prove o contrário. Aliás, afora esta, uma outra pesquisa do mesmo tipo de que se tem conhecimento é uma contagem realizada pela FUNDAC, em 1993, a qual contou apenas os que dormiam nas ruas, em número de 123. Os dados da FUNDAC em comparação com o do Censo Meninada não são muito diferentes, considerando-se o tempo em que foram feitos.

Os impactos do trabalho precoce

O trabalho, do ponto de vista sociológico, é visto como um campo de experiências que são determinantes da consciência e na consciência, na formação da identidade, e determinantes das ações sociais. No caso dos nossos sujeitos o trabalho, tem relação com todo o desenvolvimento psicossocial: as condições e a organização do trabalho funcionam como instrumentos de sociabilidade que repercutem de modo nefasto no desenvolvimento dos meninos. É devido ao trabalho que vivem nas ruas e conseqüentemente, têm menos contato com a família, socializam-se nas ruas com estes segmentos: clientes, companheiros, adultos que os exploram, donós de pontos, traficantes, policiais, donos de estabelecimentos, funcionários de estabelecimentos (aí as crianças trabalham como engraxates, vendedores, fazem pontos, no caso da prostituição). É devido ao trabalho que a saúde é posta em risco (não dormem à noite, precisam estar

acordados porque são os horários de maiores movimentos).

Nas ciências sociais, os relatórios médicos sobre a relação do trabalho com as **condições** morais, sociais e físicas dos trabalhadores foram objeto de estudo e de pesquisa dos autores que escreveram a respeito das condições de vida da classe operária. Por ex: Gaskel, Villermé e Hammond. Dentre aqueles autores que escreveram sobre a Inglaterra no início do processo manufatureiro, o capitalismo industrial e suas conseqüências sociais e políticas, destacamos Marx, Engels e Thompson.

Este referencial teórico sobre as **condições de vida** abrange autores que utilizam o termo para sugerir a influência preponderante do meio, de fora, sobre a vida dos trabalhadores (no caso em questão as crianças), e autores que analisam as **condições de vida**, através das disposições culturais dos grupos sociais.

Quer enfatizando-se os aspectos econômicos e políticos, quer enfatizando-se as condições sanitárias, populacionais, físicas e biológicas das relações sociais, ambos os tipos têm como parâmetro de análise as conseqüências do trabalho e da revolução industrial - do sistema de fábrica sobre a vida do trabalhador e de sua família. Segundo o modelo presente, a estes autores, as condições de produção e as circunstâncias de vida resultantes delas causam-lhes efeitos nefastos para a saúde e para a integridade moral.

O trabalho precoce e os efeitos da exploração sobre o desenvolvimento físico e moral dessas crianças são fatos - entre outros - que servem de instrumento para se analisarem as condições a que estava submetida a população trabalhadora, as quais atingiam o comportamento, os hábitos, o pensamento e a cultura da população. São processos disciplinares impostos pelos capitalistas ao trabalhador - a domesticação do corpo e da mente - visando-se à obtenção do lucro. Estudos, como os de Foucault (1987), mostram como se foram constituindo saberes e práticas disciplinares na introjeção de uma disciplina à classe trabalhadora.

É fato que as condições tratadas tanto por Marx (1987) quanto por Engels (1977) e Thompson (1987) referem-se ao início da industrialização, às atividades de trabalho em fábricas. Todavia, há nos seus textos argumentos que mostram os efeitos da exploração do capitalismo sobre o trabalhador. Estes são argumentos que possibilitam entrever uma história da infância operária do século XIX. Em particular o que nos interessa são as conseqüências do trabalho precoce: a degradação humana. Ao tomarmos como referência os aspectos por eles apontados na época e os transformarmos para os dias atuais, verificamos que ainda há semelhanças - condições de vida e de trabalho precárias pauperização da classe trabalhadora; no caso das crianças, o ingresso precoce, na mais tenra idade; o trabalho penoso, noturno, sem acesso à instrução, à escolaridade e à qualificação, que produzem danos ao desenvolvimento psicossocial dos delas.

Entretanto, cumpre-nos salientar que Thompson, apesar de referir-se ao trabalho industrial ou com tal fim (por exemplo, nas minas de carvão), faz referências a existência já no século XIX à precariedade dos empregos, do subemprego, ameaçados pelas inovações tecnológicas e pela subcontratação, com o aumento do emprego de jovens e crianças sem qualificação. Tais aspectos

que chamam a nossa atenção, pois, guardadas as devidas proporções, no que pese o anacronismo, assemelham-se à nossa contemporaneidade. Se na época retrata o ingresso precoce de crianças no trabalho era uma consequência das inovações tecnológicas e da substituição da mão-de-obra adulta, com vistas ao lucro mediante o barateamento dos salários, hoje, estas situações, ao mesmo tempo que se agravam, tomam uma outra conotação, a criança não substitui o adulto, porque já não existe mais o emprego. Ela é, as mais das vezes, a única possibilidade que o adulto (pais, responsáveis ou exploradores) tem de conseguir sobreviver às custas de quaisquer formas de ganho dessas crianças. Assim sendo, a informalidade nas ruas, faz fronteira entre a exclusão e a marginalidade, e é a única fonte de ganho que a maioria das crianças consegue.

Outro aspecto digno de nota é a semelhança na concepção do trabalho infantil como alternativa à marginalização. Havia, na época retratada pelo citado autor, uma concepção da fábrica como uma espécie de casa de correção para crianças e indigentes.

Estes cientistas sociais, embora não pretendessem analisar o trabalho infantil, retrataram - eu diria que o fizeram com profundidade - em suas obras a problemática. A nossa intenção, ao usá-las, é a de fazer referências que mostrem a relação entre as condições de trabalho e de vida - da classe que vive do trabalho ou que precisa do trabalho para sobreviver -, cuja relação possa demonstrar, inclusive historicamente, o sofrimento advindo para os trabalhadores, em decorrência das condições de trabalho e do ingresso precoce nele.

Os estudos sobre a relação do trabalho com as condições de vida dos trabalhadores abordam, por um lado, o processo do nascimento da consciência social e, por outro, a determinação dela, pelo sistema de produção. Por conseguinte, aos poucos se configura a existência de uma relação entre o trabalho como mundo material e a vida mental como estrutura psíquica. Portanto, é o próprio Marx, quem vislumbra, no processo histórico, um produto que é de ordem também material ou o que ele chamou o desenvolvimento histórico do aparelho psíquico. Mas foi Freud, sem dúvida, quem situou o aparelho psíquico como um elemento determinado pela estrutura material, pelas relações sociais de produção. Para Marx, sob as condições de produção do capital, a própria estruturação psíquica condicionar-se-á à forma de mercadoria e ao fetichismo. É a natureza coisificada, transformada em mercadoria que determina os sujeitos físicos, dando-lhes uma forma histórica, corpórea e psicológica.

Não são apenas as condições de trabalho que geram pressões sobre a saúde do trabalhador, mas também a organização do trabalho limitadora, que entrava os projetos do trabalhador e provoca o acúmulo da energia psíquica. A Sociologia, particularmente a Sociologia Industrial, já estudava as relações entre as dimensões psíquicas e o mundo do trabalho. Mas os estudos sobre os aspectos psicológicos do trabalho ganharam espaço no seio de outras ciências que fizeram parceria com a Sociologia. Estes estudos tomaram forma desde 1913, mas só se desenvolveram a partir de 1920, com os trabalhos de Minayo. Entretanto, os estudos se concentraram nas técnicas psicológicas de controle laboral e de psicologia aplicada, com ênfase na busca da eficiência e da eficácia máxima da dimensão mental do fator humano. Só após a Segunda Guerra Mundial "(...) as observações realizadas por diferentes profissionais da área de saúde nas situações

ansiosogênicas do confronto bélico contribuíram para que surgisse um interesse maior dirigido à identificação de causas coletivas, relacionadas à própria situação de trabalho capazes de conduzir a quadros psicopatológicos" (Minayo, 1993: 49).

Na década de 1980 tomam corpo os estudos de Déjour, para quem os modelos de organização do trabalho - compreendidos pela divisão de tarefas e relações intersubjetivas - são geradores do acúmulo de energia, o que provoca o sofrimento. Estes modelos de organização são aqueles em que o trabalhador não tem liberdade para exercer a criatividade, os trabalhos desqualificados, a inatividade, as organizações autoritárias, - onde o trabalhador está impedido de exercer a subjetividade e condicionado ao cumprimento de ordens. Déjour denomina estas situações de subemprego de aptidões psíquicas.

Compartilhamos as concepções de Déjour e acreditamos que, no caso do trabalho precoce dos meninos em condição de rua, os fatores que ocasionam o acúmulo da carga psíquica ou tensão nervosa são os seguintes: as atividades **desqualificadas** ou marginalizadas, sem o requisito do emprego das aptidões psíquicas, da criatividade; a **obrigatoriedade** do trabalho precoce para sujeitos que precisam abrir mão de atividades apropriadas e necessárias às suas idades, como o brincar, o tempo livre e a escolaridade.

Compreendo que o trabalho precoce em condição de rua produz efeitos irreversíveis no desenvolvimento psicossocial dessas crianças e adolescentes. Os efeitos são heterogêneos considerando-se que o trabalho na rua, especificamente para elas, relaciona-se a uma série de aspectos que dizem respeito às condições de trabalho, família, escola, à organização do trabalho e ao desenvolvimento psicossocial

O trabalho precoce no setor informal produz efeitos discriminatórios, pois a criança tem violado os seus direitos humanos fundamentais, não tem acesso aos aspectos inerentes e imprescindíveis ao desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social.

Os impactos do trabalho precoce, no setor informal, para os meninos em condição de rua afetam o desenvolvimento físico - por eles crescerem em condições físicas desfavoráveis - e mental, por crescerem sem carinho nem afeto, e, principalmente pelo não acesso a escola, o que provoca atraso no desenvolvimento intelectual. Os impactos afetam o desenvolvimento moral e social porque os locais de trabalho nas ruas, o contexto delas, no contato com determinadas pessoas, sem a orientação social de um adulta em quem possa confiar e lhes orientar, exercem sobre essas crianças uma socialização divergente, provocam-lhes efeitos nefastos sobre o desenvolvimento psicossocial. Estes impactos lhes imprimirá uma marca discriminatória, em comparação com outras crianças de mesmo padrão etário. Discriminatório porque:

- Em relação às outras crianças, terão um desenvolvimento diferenciado, atrasado. Mesmo que as suas atividades de trabalho facilitem, na aquisição de mais destreza e agilidade em atividades físicas de deslocamento nas ruas, reconhecimento geográfico da topografia das cidades ou outras atividades congêneres, são do ponto de vista do desenvolvimento físico mais raquíticos devido as privações nutricionais e ao pouco sono, já que muitas das atividades de trabalho requerem que permaneçam acordados a maior parte

da noite e/ou em situação de vigília.

- São atrasados intelectualmente, no sentido das estruturas lógicas do pensamento, da escolaridade, por não poderem freqüentar a escola uma vez que precisam estar nas ruas ou porque o horário de funcionamento das escolas são incompatíveis com o horário de trabalho, ou porque dado o esforço físico que dispendem, não conseguem mais estudar ou porque as escolas não os aceitam, principalmente pelas suas aparências físicas que não se coadunam com os hábitos exigidos pela escola.
- Por crescerem à margem da sociedade, representados como marginais, sem o estatuto de trabalhadores, segregados em guetos, nas ruas e ruelas, associados à marginalia da sociedade. Seus trabalhos exercidos na periferia do sistema capitalista, beneficiam os seus fornecedores (comerciantes do setor do varejo que comercializam pequenos produtos, traficantes, cafetões, comerciantes do setor informal, barraqueiros e exploradores, adultos ou familiares), mas configuram-lhes uma representação de perigosos.
- O trabalho que desempenham fragmenta as suas cidadanias, porque lhes retira o acesso aos direitos inalienáveis de que são sujeitos, garantidos pela Constituição Federal, pelo ECA e pelas Convenções Internacionais assinadas pelo Brasil, como a Convenção nº 138 da OIT.

No caso dos meninos em condição de rua, o trabalho precoce gera o sofrimento psíquico porque:

- As atividades marginalizadas ou desqualificadas, sem o requisito do emprego das aptidões psíquicas, da criatividade, ocasionam o acúmulo da carga psíquica ou tensão nervosa. Essa se expressaria pela desmotivação para o trabalho (futuro) e pela perda das expectativas de futuro e da capacidade de sonhar.
- A obrigatoriedade do trabalho precoce para sujeitos que precisam abrir mão de atividades apropriadas e necessárias às suas idades, como o brincar, o tempo livre e a escolaridade, gera por si só uma tensão nervosa porque sobrecarrega a criança impondo-lhe, prematuramente, responsabilidades e o acúmulo de funções.
- As condições inadequadas provocam *stress* emocional, fadiga psíquica depressão e problemas de relacionamento.

Compreendemos que, a partir da infância, ocorre um processo de "domesticação" do trabalhador precoce, em nome de um processo educativo ou de profilaxia à marginalização. Conseqüentemente, o trabalho precoce acaba repercutindo negativamente sobre o desenvolvimento psicossocial desses sujeitos. Retira da criança e do adolescente todas as condições consideradas - quer pela psicologia quer pela lei (ECA) - imprescindíveis a formação e ao desenvolvimento integral do cidadão criança.

Segundo dados do Centro de Referência em Saúde do Trabalhador (CEREST/SP), as inadequadas condições de trabalho geram nas crianças insatisfações pelo exercício de uma tarefa, na qual não há aprendizado técnico

ou motivação secundária. As condições inadequadas podem, conseqüentemente, levar ao *stress* emocional ou a fadiga psíquica. Ambas ocorrem quando há interrelação entre contexto, vulnerabilidade e agentes agressivos. Por contexto entenda-se baixo padrão de vida, falta das necessidades básicas, segregação social e problemas de ajustamento familiar.

A junção desses fatores faz com que muito cedo a criança perca a capacidade de sonhar, a perspectiva de futuro e a auto estima em relação às suas capacidades intelectuais e produtivas - o que implica riscos para o seu desenvolvimento psicossocial. Tais fatores são determinantes para a perspectiva de futuro.

Os aspectos acima expostos enunciam que o trabalho precoce afeta o desenvolvimento psicossocial de crianças e adolescentes inseridos no mercado informal em situação de rua. As formas de organização do trabalho explorador, os tipos de atividades, a jornada de trabalho, os padrões relacionais na rua, as condições de vida, o pouco contato familiar, a ausência de escolaridade, tudo isso repercutirá no seu desenvolvimento, nas suas potencialidades, adultizando-os, desqualificando-os para atividades profissionais futuras, condicionando-os à perda de capacidades motoras, cognitivas, afetivas e culturais.

Referências Bibliográficas

- ALVIM, R. (1993). *O trabalho infanto-juvenil em discussão através dos temas da educação e da violência*. In: *Anais do III Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos do Trabalho*. Rio de Janeiro: ABET, pp. 227-235.
- ALBERTO, Maria de Fátima Pereira (1996). *A representação social dos meninos em condição de rua de João Pessoa sobre a família e as drogas: Relatório Final de Pesquisa*. João Pessoa: SEAMPO/ UFPb.
- ARIÈS, Philippe. (1981). *História social da criança e da família*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara.
- CARRAHER, T.; CARRAHER, A. & SCHLIEMANN, A. (1989). *Na vida dez, na escola zero*. São Paulo: Cortez.
- CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. (1996). *Trabalho precoce: qualidade de vida, lazer, educação e cultura. Oficina sobre os Impactos do Trabalho Precoce na Saúde de Crianças e Adolescentes*. Brasília: s.r. (mimeo.).
- COSTA, Gomes da. (1990). *Participar é preciso*. Brasília: Ministério da Ação Social/ CBIA.
- DÉJOUR, Christophe. (1997). *Psicodinâmica do trabalho: contribuições da escola déjouriana*. São Paulo: Atlas.
- ENGELS, Friedrich. (1977). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes.
- FERREIRA, Rosa M. F. (1980). *Meninos de rua: valores e expectativas de menores marginalizados em São Paulo*. São Paulo: Poligráfica.
- FREITAG, Bárbara. (1993). *Sociedade e Consciência: um estudo piagetiano na favela e na escola*. 5ª ed. São Paulo: Cortez.
- LONDOÑO, Fernando T. (1991). *A origem do conceito 'menor'*. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- MARTINS, Maurício Vieira. (1992). *Marxismo e subjetividade: uma leitura dos 'Manuscritos de 44'*. In: BAPTISTA, L. dos S. (org). *Anuário do Laboratório de Subjetividade e Política*. Niterói: Deptº de Psicologia - UFF. Ano I, Vol. I.
- MARX, Karl. (1987). *O Capital*. Livro I, Vol. I. 11ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil/DIFEL.
- MINAYO, Maria C. de S. (1993). *O limite da exclusão social: meninos e meninas de rua no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Abrasco.
- MINISTÉRIO da Saúde; Ministério da Criança. (1991). *Estatuto da criança e do adolescente*. Brasília: MS/ MC.

- MINISTÉRIO do Trabalho. (1996). *Diagnóstico do trabalho infanto-juvenil no Estado da Paraíba*. João Pessoa: Delegacia Regional do Trabalho no Estado da Paraíba.
- PILLOTTI, F. & RIZZINNI, I. (org.). (1995). *A Arte de governar crianças: a história das políticas sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Universitária Santa Úrsula.
- RIZZINI, I. & RIZZINI, I. (1991). *Menores institucionalizados e meninos de rua: os grandes temas de pesquisa na década de 80*. In: *O trabalho e a Rua: crianças e adolescentes no Brasil urbano dos anos 80*. São Paulo: Cortez.
- SAMPAIO, I. I. C. & RUIZ, E. M. (1996). *Trabalho precoce e psiquismo Infantil*. São Paulo: s.r. (mimeo.).
- SELIGMANN-SILVA, E. (1994). *Desgaste mental no trabalho dominado*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: Cortez.
- THOMPSON, E. P. (1987). *A formação da classe operária inglesa: a maldição de Adão*. Vol. II. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RESUMO

A SITUAÇÃO DA CRIANÇA
TRABALHADORA NO MERCADO
INFORMAL EM JOÃO PESSOA

Este artigo caracteriza a situação do trabalhador precoce no mercado informal em condição de rua, em João Pessoa. Descreve as atividades de trabalho que são por eles desempenhadas e analisa as causas da inserção precoce no mundo do trabalho. Apresenta um perfil desse trabalhador e os impactos do trabalho precoce sobre o desenvolvimento psicossocial: efeitos discriminatórios, exclusão da escola, atraso no desenvolvimento intelectual, negação da cidadania e sofrimento psíquico.

PALAVRAS-CHAVE: trabalho infantil; meninos em condição de rua; impactos na saúde.

RESUMÉ

LA SITUATION DE L'ENFANT
OUVRIER SUR LE MARCHÉ
INFORMEL À JOÃO PESSOA

Cet article essaie de faire le point sur la situation de l'enfant ouvrier "en condition de rue" sur le marché informel à João Pessoa (au nord-est brésilien). Ensuite, on fait la description des travaux qu'ils exercent à la ville de João Pessoa et on fait l'analyse des motifs de l'insertion précoce. Aussi l'article présent-t-il en plus un profil de cet ouvrier et de cette ouvrière de même que les conséquences du travail précoce sur le développement psychosocial, lesquelles vont depuis les effets discriminatoires, l'exclusion de l'école, le retard du développement intellectuel, la négation de la citoyennité, jusqu'à la souffrance psychique.

MOTS-CLÉS: travail de l'enfant; l'enfant "en condition de rue"; conséquences sur la santé.

O CONCEITO DE IDEOLOGIA E A PÓS-MODERNIDADE

Lemuel Dourado Guerra¹

Nas últimas duas décadas assistimos a algumas modificações no campo das ciências sociais que apontam para transformações radicais tanto dentro do âmbito da prática dos intelectuais, na medida em que mudam estruturas de poder e o próprio estatuto do saber é questionado, como também na organização da sociedade concreta, graças às novas determinações do que se convencionou chamar de "nova ordem mundial".

Se quisermos entender e/ ou caracterizar esse ambiente de transformações em que nos encontramos, pelo menos dois pontos principais devem ser levantados: um deles é a hegemonização dos temas ligados à cultura dentro das ciências sociais em geral, e, particularmente, na sociologia, e outro, a crise dos paradigmas clássicos de explicação da sociedade, principalmente no que se refere ao abalo sofrido nas estruturas de plausibilidade do marxismo.

Podemos localizar na década de 80 uma emergência significativa das questões teóricas sobre o relacionamento entre cultura e sociedade. Há, nesse período, um visível aumento do interesse pelos "estudos culturais", que saem, aos poucos, da periferia para o centro da produção de vários campos acadêmicos. Esse privilegiamento das análises de questões culturais mais amplas e a constituição da sociologia da cultura como um campo legítimo de pesquisa representam uma transformação importante na sociologia como campo de conhecimentos e parecem apontar para o aumento da importância da esfera cultural enquanto instância de grande poder de determinação da vida social².

Por outro lado, um dos produtos mais notáveis dessa nova conjuntura é o surgimento de um conjunto de conceitos - que surge primeiro no âmbito da arquitetura e das artes em geral e depois se estende para a análise de outras partes do sistema social - reunidos sob a rubrica de pós-modernismo.

Sem querer aqui entrar na discussão referente à propriedade do conceito de pós-moderno/ pós-modernismo/ pós-modernidade, é nosso objetivo neste trabalho discutir rapidamente, nos limites determinados pelo próprio espaço de um artigo dessa natureza, de que maneira o conceito de ideologia é abordado - nesta conjuntura em que são descartados vários conceitos tradicionalmente ligados ao marxismo - na teoria do pós-moderno, a partir da apresentação sucinta da contribuição de Jean-François Lyotard, Fredric Jameson e Jean Baudrillard, três escritores que têm marcado expressivamente toda a discussão a respeito da pós-modernidade.

Jean-François Lyotard

A primeira concepção de Lyotard da pós-modernidade pode ser encontrada no seu livro publicado na França, *La condition postmoderne*. Esta obra foi produzida como uma apreciação a respeito do conhecimento e da natureza da informação na pesquisa científica no final do século XX. Neste livro, o autor

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (Campus II - Campina Grande).

² Conforme, por exemplo, Featherstone (1995: 52); Giddens, 1987.

consegue construir uma reflexão na qual questões relacionadas com áreas como política, economia e estética se interceptam, embora possamos ver nele uma forte ênfase nas questões mais propriamente estético-culturais.

Segundo Lyotard, pós-moderno é "*o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX*" (Lyotard, 1988: XV). Esse seu primeiro livro é justamente uma tentativa de situar as mudanças ocorridas como consequência da crise dos relatos, e em torno da função das grandes narrativas na construção dos discursos e na produção do conhecimento científico, especificamente no que se refere aos processos pelos quais estes obtêm ou reivindicam legitimidade.

Segundo o autor, o que vem marcando a estrutura do campo científico desde a II Guerra Mundial é a perda gradual do poder das metanarrativas - filosóficas e políticas, tais como o marxismo, o humanismo, o iluminismo e outras - de fornecerem estruturas de plausibilidade às teorias produzidas pela academia, o que tornaria a ciência progressivamente desvalorizada e menos necessária à produção do aperfeiçoamento das sociedades humanas.

Entre as causas do declínio do poder regulatório do paradigma da ciência, como observadas por Lyotard, estariam as descobertas dos limites de seus pressupostos e dos procedimentos de verificação, na medida em que os cientistas se deparam com paradoxos e questões imponderáveis, a princípio consideradas irrespondíveis.

Como resultado dessa situação, o próprio poder organizador da ciência tende a se enfraquecer e seu campo a diluir-se em crescentes especialismos, cada qual com seu modo particular de proceder, o que Lyotard chama de "*jogos de linguagem*" (Lyotard, 1988: 79).

Esses jogos de linguagem não recorrem a nenhum princípio externo de justiça ou de autoridade e podemos observar na sua estrutura de funcionamento que não consideram a existência de uma metalíngua universal. O objetivo do conhecimento científico não é mais a verdade, mas a performatividade, ou seja, a questão não é mais "*o que é?*", mas "*para que serve?*".

No bojo dessa disseminação dos jogos de linguagem parece que encontramos um certo tipo de dissolução do sujeito social, já que o vínculo social é fortemente de linguagem, e assistimos à multiplicação de jogos de linguagem que obedecem a regras diferentes (Lyotard, 1988: 73).

A sociedade pós-moderna compreende, portanto, uma multiplicidade de jogos de linguagem diferentes e incompatíveis, cada qual com seus próprios princípios intransferíveis de autolegitimação, o que aponta para a passagem do domínio das grandes narrativas para a autonomia fragmentadora das micro-narrativas.

Segundo Lyotard, se por um lado teremos que enfrentar a dificuldade de que nesse estado de coisas parece não haver como regulamentar a ciência em nome de projetos utópicos - de ideologias, ou cosmovisões ligadas a projetos políticos - não sendo possível, por conseguinte, a universidade e outras instituições de pesquisa e ensino ocuparem-se apenas com a transmissão e produção de conhecimento científico e sim de construir um atuação cada vez mais submetida ao princípio da performatividade, por outro, nos libertamos do imperialismo cultural das metanarrativas, acolhendo e promovendo toda

forma de diversidade cultural, sem recorrer a princípios universais (Lyotard, 1986: 121-122).

O abandono das narrativas centralizadoras é visto por Lyotard de maneira positiva, já que significa a possibilidade feliz de proliferação de múltiplos jogos de linguagem, que não devem ser organizados em consenso ou diálogo de subjetividades. O dissenso entre eles é a condição mesma da invenção e sua diversidade produz uma prática científica que torna nossa sensibilidade à diferença mais aguçada e reforça nossa capacidade de tolerar os limites da ciência.

Entre as críticas feitas à análise de Lyotard está a de que, embora a condução das pesquisas nas universidades esteja cada vez mais sujeita ao princípio da performatividade, às estratégias de instrumentalização da atividade científica, é difícil verificar como isso se vincularia à quebra do consenso intersubjetivo como elemento constitutivo da legitimidade do conhecimento científico.

Isso não desmerece a prática de construir "olhares" da realidade cada vez mais complexos, no âmbito das ciências sociais, que estão cada vez mais conscientes das maneiras pelas quais a adoção de um dado paradigma de pensamento e de pesquisa determinam sempre aprioristicamente, em certa medida, os tipos de resultados que serão produzidos.

Embora Lyotard trabalhe contra a prática universalizadora da ciência serva das metanarrativas, seu modelo é totalizador na medida em que estabelece uma visão do total colapso das mesmas em toda parte e para sempre. Essa idéia, básica na produção dos principais teóricos da pós-modernidade, teve o poder de produzir, graças às condições assimétricas dentro do campo intelectual, o abandono de modelos de análise que, embora capazes de fornecer categorias válidas de análise da sociedade, saíram da "moda".

Ainda dentro desse conjunto de objeções feitas à teoria do pós moderno de Lyotard, encontramos a contribuição de Habermas, segundo a qual o ataque do autor apresentado ao princípio da razão é, e, última instância, irracionalista e, em seu objetivo de submeter os princípios de justiça ao "livre" mercado cultural, também acaba sendo conservador (Foster, 1985: 03-15).

Lyotard replica que a crítica à razão universal e às metanarrativas é construída no interesse de uma crítica da ideologia como uma ameaça à livre produção do conhecimento científico, que seria utilizado para fundamentar processos de dominação cultural. Alguns teóricos têm assinalado, no entanto, as ligações existentes entre a sua teoria e as necessidades - em termos de justificação e de condição concreta para a concretização - do estágio contemporâneo do capitalismo³.

A diversidade proposta na teoria do pós-moderno em Lyotard seria, portanto, uma condição constitutiva do atual estágio do sistema econômico global, que precisa de "*todo tipo de perspectiva cosmopolita*" (Lyotard, 1986: 62-63). Vendo por esse ângulo, o do aspecto funcional do paradigma da pós-modernidade, torna-se muito difícil distinguir a defesa do pluralismo como uma inovação epistemológica da função ideológica relativa à constante

³ Como, por exemplo, Eagleton (1986).

diversidade que é exigida para possibilitar e promover o desenvolvimento de mercados globais do capitalismo avançado - o que pode também ser visto como uma ideologização de uma teoria que se pretende não ideológica.

O modelo que veremos a seguir, o de Jean Baudrillard, procura focalizar a pós-modernidade sob o ponto de vista da proliferação da imagem-signo, tentando observar de que maneira as funções ideológicas são exercidas por esse mais recente tipo de mercadoria, hegemônica nessa nova conjuntura.

Jean Baudrillard

Um dos aspectos fundamentais que caracterizariam a pós-modernidade seria a explosão da cultura na vida cotidiana. De acordo com o ponto de vista de Baudrillard, uma inflação de signos que colocaria em cheque a própria distinção entre realidade e ficção é um dos elementos que compõem o quadro das sociedades ocidentais contemporâneas.

Refletindo a respeito das possíveis interpretações da conjuntura recente a partir da contribuição teórica de Marx - às vezes a favor dele, às vezes contra - Baudrillard elabora uma reinterpretação de suas previsões referentes ao desenvolvimento do capitalismo, terminando por sugerir um alargamento crítico da noção de valor, que se estenderia à esfera do simbólico, caracterizando o período pós-moderno como aquele em que a lógica da mercadoria abrangeria desde o mundo material até as instâncias culturais da sociedade.

Assim, seriam três os estágios do crescimento do mercado e do seu elemento identificador, o valor de troca, quais sejam: numa primeira fase somente uma pequena proporção do que é produzido nas oficinas, na agricultura ou outro setor de produção é utilizado para a venda ou troca no mercado; num segundo momento, tudo o que é produzido pelas revolucionárias formas industriais de produção se torna em mercadoria para venda/ troca no mercado; na terceira fase, qualidades abstratas - como sentimentos, o conhecimento - também começam a fazer parte do domínio do valor de troca.

Uma das contribuições de Baudrillard à aplicação da teoria marxista ao contemporâneo está, portanto, em chamar a atenção para o fato de que as transformações ocorridas do segundo para o terceiro estágio foram muito maiores que a compreensão do velho Marx e de muitos de seus seguidores. Diz Baudrillard que naquela transição já não era possível separar os domínios do econômico, do cultural, ou ideológico, porque artefatos culturais, as imagens, as representações e até os sentimentos e estruturas psíquicas tornaram-se parte do econômico:

"Tanto na lógica dos signos como na dos símbolos, os objetos deixam totalmente de estar em conexão com qualquer função ou necessidade definida, precisamente porque respondem a outra coisa diferente, seja ela a lógica social, seja a lógica do desejo, as quais servem de campo móvel e inconsciente de significação." (Baudrillard, 1995: 11)

A transformação que daria origem à necessidade de revisão da teoria marxista para um efetivo entendimento da conjuntura recente seria o fato de que na vida contemporânea, a forma mais desenvolvida de mercadoria não é o objeto material, concreto e sim a imagem.

Esse dado exigiu de Baudrillard uma revisão fundamental: à subordinação das operações da cultura e da significação à atividade econômica presente no marxismo tradicional, ele contrapôs a idéia de que a esfera cultural além de ser autônoma, "invade" a esfera econômica, transformando seu status radicalmente. Em lugar do econômico ser o principal determinante da vida social, a cultura passaria a ser o locus preponderante da moldagem das relações sociais, atuando inclusive sobre o significado dos aspectos econômicos, e, por conseguinte, no seu poder de influenciar a dinâmica das sociedades.

O autor acredita que, ao invés de funcionarem como reflexos superficiais das relações sociais em que se fundamentaram, as ideologias, os produtos da indústria da opinião pública, as significações em geral as permeiam, determinando-as significativamente - o que seria um dos elementos característicos da pós-modernidade.

Essa libertação dos signos de sua base econômica, possível graças à intervenção direta da esfera cultural na esfera da produção da vida material, marca toda a reflexão de Baudrillard a respeito de ideologia, cujos principais pressupostos ele assim apresenta:

1ª Existe uma homologia, uma simultaneidade da operação ideológica no plano da estrutura psíquica e da estrutura social. Não há aqui causa nem efeito, nem super nem infra-estrutura, nem privilégio analítico de um campo sobre o outro, ou de uma instância sobre a outra;

2ª O processo de trabalho ideológico visa sempre reduzir o processo de trabalho real. Este processo é sempre um processo de abstração via signos, de substituição do processo de trabalho real por um sistema de oposições distintas (processo de significação). Mas essas oposições não são neutras. Elas se hierarquizam com privilégio para um dos termos (processo de discriminação);

3ª O recorte, a marcação pelos signos é sempre duplicada por uma totalização pelos signos e por uma autonomia dos sistemas de signos. A lógica dos signos opera por diferenciação interna e pós-homogeneização do conjunto. Só o trabalho sobre o material abstrato, formal e homogêneo que são os signos, torna possível este fecho, esta perfeição, esta miragem lógica que faz a eficácia da ideologia. É a coerência abstrata, suturando todas as contradições e divisões, que faz o seu poder de fascínio;

4ª Esta totalização permite aos signos funcionar ideologicamente, quer dizer, fundar e perpetuar as discriminações reais e a ordem do poder."
(Baudrillard, 1995: 95-96)

Essa concepção de ideologia está baseada na realidade das sociedades contemporâneas, marcadas pela explosão e aceleração da produção de artefatos culturais, ou de signos, que funcionam como mercadorias, e que apontam para a abstração da troca de produtos materiais sob a lei da equivalência geral, que rege a operacionalização de todas as trocas, subordinando-as ao código semiótico monoliticamente unificador que opera na cultura de massas.

Uma das propostas de saída desse sistema dominado pela lógica do código dos signos seria, para Baudrillard, a construção de trocas simbólicas espontâneas, que ocorreriam fora do âmbito dos *Mass Media*, que personificam o código em sua própria forma e funcionam pela negação da resposta ou da troca na

comunicação de massa. Segundo o autor, esses meios trabalham no sentido de produzir a não-comunicação, confirmando a mudez do público pela simulação de suas respostas através de telefonemas, programas ao vivo, pesquisas de opinião pública com espectadores e outras formas de interação falsificada.

A pós-modernidade, segundo Baudrillard, é uma época em que não existe mais a preocupação de que os signos tenham algum contato verificável com o mundo que representam, o que ele chama de domínio do simulacro. Essa compreensão aproxima o autor da visão marxista do funcionamento da ideologia: a possibilidade de substituir o real por uma versão que, não tendo lastro no real, produz, pelo mecanismo dos universais abstratos, um efeito eficaz de realidade.

Para explicar o processo pelo qual a representação vai gradualmente perdendo o contato com o real, Baudrillard elaborou uma sinopse dos quatro estágios pelos quais teriam passado os signos: inicialmente, o signo é o reflexo de uma realidade básica; no segundo estágio, o signo " *mascara e perverte uma realidade básica*" (ideologia como falsa consciência); no terceiro estágio, o signo " *mascara a ausência de uma realidade básica*"; no estágio terminal, o quarto, ele é seu próprio simulacro⁴. A simulação toma, na pós-modernidade, a forma de objetos e experiências que se pretendem mais reais do que a própria realidade, o que caracteriza, para o autor, o fenômeno da produção da hiper-realidade.

Assim, conceitos como classe, estado, poder, são considerados por Baudrillard como mistificações vazias, na medida em que suas representações, dentro mesmo das ciências sociais se esforçam por mascarar a existência de um vazio, - o vazio do social -, através de, por exemplo, a realização de pesquisas de opinião pública, consultas pela TV e outras estratégias dos cientistas sociais para elaborar um desenho, um perfil da massa silenciosa, opaca e amorfa (Baudrillard, 1985).

Uma crítica que pode ser feita à visão do segundo autor aqui apresentado é que o seu próprio discurso, se for aceita a lógica de sua argumentação pode estar também mascarando a inexistência de um real que poderia lhe dar lastro, operando, portanto segundo os mecanismos que ele procura denunciar.

Um outro modelo compete com o de Lyotard e o de Baudrillard para fornecer uma explicação das condições sociais e econômicas contemporâneas, ou se se quiser, da pós modernidade: a obra de Frederic Jameson, um crítico literário marxista americano, que também interpreta a nova conjuntura a partir da leitura do social como estando determinado pela esfera cultural.

Frederic Jameson

Uma velha discussão entre analistas marxistas da sociedade é aquela referente às relações entre infra e superestrutura, ou, se quisermos, a questão referente a que esfera da vida social determinaria, (em primeira, última instância ou coisa que o valha) o conjunto da formação social.

Jameson localiza-se na discussão sobre o pós-moderno esforçando-se por entendê-lo como um sinal de importantes transformações culturais e tentando explicá-lo, também, em termos de modificações no conjunto dos processos sociais e no âmbito de uma nova ordem econômica. Para ele, o pós-modernismo é a

⁴ Conforme Baudrillard (1983: 10).

dominante cultural ou a lógica cultural da terceira grande etapa do capitalismo, cuja origem estaria na era pós Segunda Guerra Mundial (Jameson, 1985).

Seguindo a mesma linha de análise de Baudrillard, Jameson modifica os termos da discussão a respeito das relações entre infra e superestrutura, na medida em que se baseia na suposição de que o desenvolvimento da produção de mercadorias, somado ao incremento das tecnologias da informação, produziu o triunfo da cultura da representação, que inverte a direção tradicional do determinismo, de modo que as relações sociais ficam saturadas de signos culturais em mutação, ao ponto de podermos dizer que "*tudo em nossas vida social tornou-se cultural*" (Jameson, 1996: 74). Na sociedade pós-moderna, portanto, tudo seria mediado pela cultura, a ponto de que até os "níveis" político e ideológico inicialmente constituem um emaranhado no seu modo primário de representação, que é o cultural.

A proposta de Jameson para o entendimento da pós-modernidade passa pela crítica da posição marxista tradicional, segundo a qual as formas culturais comporiam o mecanismo ideológico, de distorção, que impediriam a visão das reais relações econômicas de uma sociedades, sendo um reflexo das atividades econômicas. Trata-se de entender como a lógica da mercadoria entra na esfera dos produtos culturais, simbólicos, transformando-os na principal mercadoria do estágio atual do desenvolvimento do capitalismo. A separação entre cultura e produção econômica está, segundo esse autor, ultrapassada no mundo contemporâneo. No estágio mais avançado do capitalismo, assistimos à expansão do poder do capital no domínio do signo, da cultura e da representação, não havendo meio disponíveis para separar a cultura das outras coisas - o reino cultural se torna idêntico ao sócio-econômico.

A caracterização da pós-modernidade em Jameson aponta, portanto, para três elementos: 1) experiência de hiper-espacos na arquitetura, que nos forcem a expandir os sentidos e o corpo - tornou-se clássico o seu estudo sobre o Hotel Bonaventure, como exemplo dessa tendência pós-moderna; 2) a fragmentação do tempo em presentes perpétuos, como resultado do colapso da relação entre os significantes, que provoca a perda do senso de memória, de temporalidade e, portanto, de história como narrativa em relação à vida do indivíduo - o caráter desconexo da experiência; 3) a transformação da realidade em imagem (Jameson, 1996). Aqui é patente a influência de Baudrillard (como exposto acima) na visão do autor da hegemonia da representação nas sociedades pós-modernas.

Apesar da avaliação freqüentemente negativa da pós-modernidade, Jameson se recusa a condenar por atacado toda a produção da cultura pós-moderna. A tentativa de se manter fiel à metodologia dialética produz neste autor a tentativa de apreender o tempo pós-moderno em seus aspectos positivos e negativos, a exemplo do que fez o próprio Marx em relação aos elementos progressistas do capitalismo burguês (Jameson, 1996: 75-76).

Seguindo a linha interpretativa de Jameson, os artefatos culturais na pós-modernidade podem ser encarados como tentativas de expressão e representação de uma nova realidade econômico-social ligada ao fenômeno da globalização e também como um esforço de grupos organizados no sentido de nos distrair e nos desviar da realidade, disfarçando suas contradições, na medida em que as resolve só na aparência.

No seu afã de entender claramente o funcionamento da produção cultural pós-moderna, Jameson analisa todo artefato cultural como portador de elementos ideológicos - que servirão, portanto para a efetivação de processos necessários à presente fase do capitalismo -, mas também como contendo elementos utópicos, embora na forma inconsciente, amiúde distorcida e recalçada - que refletem nosso imaginário mais profundo sobre a maneira como vivemos em sociedade e a respeito de como deveríamos organizar a vida social (Jameson, 1995: 34-35).

Conclusão

Os três autores focalizados neste trabalho breve, tocam de maneira particular o tema da ideologia no espaço da pós-modernidade. Lyotard trabalha principalmente com as relações entre a ideologia e a produção do conhecimento científico, num momento em que se encontram abaladas a estruturas de plausibilidade de um conjunto consagrado de metanarrativas, apresentando como um dos ganhos da reestruturação do campo intelectual a diminuição da ideologização do saber institucionalizado. Nosso questionamento se dirige ao fato de que é preciso avaliar a medida em que sua própria reflexão sobre o tema pode ser considerada livre da produção de uma visão ideológica a respeito do assunto, já que ele termina trabalhando para o fim de metanarrativas específicas, instaurando, quem sabe, uma muito mais poderosa, principalmente pelo fato de pressupor o consenso, ou o **status** de pensamento "único".

Baudrillard, por sua vez, elabora sua contribuição a partir da crítica do conceito de uma certa corrente marxista, que define a ideologia enquanto reflexo superestrutural invertido da esfera da produção, na medida em que a esfera cultural, antes determinada, passa a ser autônoma e determinante, a ponto de ser possível falar no triunfo da cultura da representação, mas não mais em classes, poder, normatividade e outros conceitos que pertencem à etapa anterior do sistema capitalista. Nossa avaliação dessa contribuição é no sentido de que ela é muito menos radicalmente uma revisão da visão marxista da ideologia mencionada do que pode parecer. Usando as mesmas ferramentas do próprio autor, é possível, inclusive, encontrar exemplos de como as relações entre o real e o virtual são construídas nas sociedades contemporâneas sim, via representações midiáticas, mas sempre com referência aos dois eixos fundamentais de grande parte da produção teórica de inspiração marxista a respeito de ideologia, a saber: a questão dos interesses de classes e grupos sociais e a idéia de construção do real nas direções convenientes aos que querem manter posições de poder ou lutam para ocupá-las.

Jameson, na mesma linha de Baudrillard, aponta para inseparabilidade da esfera cultural e da produção no espaço pós-moderno, destacando o importantíssimo papel mediador da cultura na contemporaneidade, o que coloca para os analistas do tempo presente a necessidade primeira de separar os níveis político e ideológico no seu modo primário de representação, que é o cultural.

De acordo com o que vimos acima, a posição dos autores acerca do tema da ideologia coloca-os longe daquela segundo a qual estaríamos vivendo o **day after** do fim das ideologias, ou daquela que decreta a caduquice do conceito enquanto um instrumento heurístico. Suas contribuições indicam a relevância

de a cada momento revermos a relação teoria-realidade, no sentido de reelaborarmos os modelos de análise, sempre com o objetivo inescapável da atividade das ciências sociais de dar sentido à construção humana da história.

Referências Bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean. (1983). *Simulations*. New York: Semiotexte.
- _____. (1985). *À sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1995 a). *Para uma crítica da economia política do signo*. Lisboa: Edições 70; Rio de Janeiro: Elfos.
- _____. (1995 b). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1996). *A transparência do mal*. 3ª ed. Campinas: Papirus.
- CONNOR, Steven. (1993). *Introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola.
- EAGLETON, Terry. (1986). *Capitalism, modernism and postmodernism*. In: *Against the grain: essays (1975-1995)*. London: Verso, pp. 131-148.
- FEATHERSTONE, Mike. (1995). *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel.
- GIDDENS, Anthony. (1987). *Nine theses on the future of Sociology*. In: *Social theory and modern Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- HABERMAS, Jurgen. (1985). *Modernity: an incomplete project*. In: FOSTER, Hal (ed.). *Postmoderne culture*. London/ Sydney: Pluto Press, pp. 03-15.
- JAMESON, Fredric. (1985). *Pós-modernismo e sociedade de consumo*. *Novos Estudos Cebrap* (12).
- _____. (1995). *As marcas do visível*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1996). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática.
- LYOTARD, Jean-François. (1986). *Le PostModerne expliqué aux enfants: correspondance*. Paris: Galilée, pp. 121-122.
- _____. (1988). *O pós-moderno*. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio.

RESUMO

O CONCEITO DE IDEOLOGIA E A PÓS-MODERNIDADE

Neste trabalho temos como objetivo discutir o papel do conceito de Ideologia na Teoria Pós-Moderna, apresentando brevemente as contribuições de três dos mais importantes autores pós-modernos - Lyotard, Baudrillard e Jameson - sobre o conceito acima citado.

PALAVRAS-CHAVE: ideologia; teoria; pós-modernidade.

ABSTRACT

THE IDEOLOGY'S CONCEPT AND THE POST-MODERNITY

In this work we aim discussing the role of the concept of Ideology in the post-modern Theory, presenting briefly the contributions of three of the most important post-modernists authors - Lyotard, Baudrillard and Jameson - about the concept above.

KEYWORDS: ideology; theory; post-modernity.

SUJEITOS ERRANTES: A EMERGÊNCIA DA SOCIOLOGIA HISTÓRICA

Adriano de León¹

Para um começo

Ao se falar numa Sociologia do presente não posso deixar de citar os nomes de Max Weber, Norbert Elias, Anthony Giddens, Walter Benjamin, Fernand Braudel e Michel Foucault, entre outros, os quais chamaram às suas teses diversos domínios do conhecimento humano, percorrendo as veredas da História, da Sociologia, da Filosofia e da Teoria Política. Daí a facilidade de tratar de uma amplitude de temas a partir destes teóricos.

Somente a partir da publicação d' *Arqueologia do Saber* de Michel Foucault, em 1969, é possível se falar num domínio próprio da Sociologia, diria melhor, um estilo da escrita sociológica chamada Sociologia Histórica. Não que *A Arqueologia do Saber* seja um livro sociológico, mas a abordagem de Foucault neste livro permitiu, com grande amplitude, a busca de uma metodologia que colocasse em questão as teses gerais das Ciências Sociais, sobretudo as metanarrativas do século XIX.

No concernente aos domínios paradigmáticos da Sociologia, três eixos básicos podem ser desmembrados²:

1. a Teoria Progressiva, a qual propõe um modelo de evolução social através da teleologia da razão, da tecnologia e da produção, foco das narrativas Iluministas, Positivistas e da Teoria Marxista da História.
2. a Teoria Crítica, representante de uma crítica aos avanços da tecnologia racional instrumental, objeto do marxismo ocidental, da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas e do novo Iluminismo da Escola de Frankfurt.
3. a Teoria Genealógica, que estabelece uma análise das formas históricas do saber, da multiplicidade de temporalidades e espacialidades, envolvendo Foucault, Elias e a *Nouvelle Histoire Française*.

A Sociologia Clássica pretendeu gerar conceitos que descrevam processos que envolvessem a produção, a modernização, administração, urbanização, Estado Burguês Democrático entre outros. Tem-se, pois, como foco privilegiado da Sociologia particularmente o estudo das sociedades modernas.

Para Michel Foucault, Norbert Elias, Paul Veyne, Jacques Revel, Keith Thomas, seguidores, entre outros, de Nietzsche e Weber, os estudos que põem em suspenso a pretensa racionalidade moderna talvez formem menos que um campo disciplinar ou interdisciplinar, mas um campo transdisciplinar erudito

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa).

² Vide Dean (1998: introdução), Abrams (1983: 55), Dreyfus & Rabinow (1997: cap 2). Todos estes autores tratam da Sociologia Histórica como fundamento de uma Ciência Social interdisciplinar no seu riascedouro.

e crítico da atividade intelectual. Investiga o mundo a partir da genealogia como meio de análise, cuja função primária não é interpretar textos ou documentos; ao invés disto, ela organiza documentos, divide-os, distribui-os, ordena-os, estabelece séries, descobre elementos, descreve relações. É uma Sociologia do Discurso, pois.

Sociologia e História: eis dois discursos; eis um só campo

As relações entre Sociologia e História são um problema complexo. Desde a exaustão das teses iluministas no final do século XVIII, o desenvolvimento do que hoje é tido como pensamento sociológico tem sido entrecortado com análises históricas e esquemas de interpretação, compreensão e explicação histórica dos fatos. O foco destas análises tem por fundamento a Modernidade e todo novo estilo de vida que emerge neste cenário.

As características da Modernidade variam de autor para autor, mas são praticamente as mesmas. O cerne da grande transformação nos modelos a partir da Modernidade pode ser identificado através da combinação de fatores como tecnologia industrial, produção generalizada de bens, administração burocrática, modo de vida urbano, individualismo, dicotomia público e privado, todas estas e mais outras arranjadas num contexto que Compagnon (1998: 33) chama de "*mania teórica*". A partir destas características foram criados termos que pudessem, mesmo que incompletamente, descrever estes processos, a exemplo de modernização, racionalização, urbanização, burocratização, secularização. Aparentemente a Sociologia tem sido bem sucedida em gerar termos que definem e constróem o que chamamos de Modernidade. Talvez seja por isto que a Sociologia concentre seu arranjo teórico nas "*sociedades avançadas*", conforme ironiza Anthony Giddens (1990: introdução).

A Sociologia, pois, pode se apresentar como uma disciplina geral que formula teorias a serem aplicadas num vasto campo de fenômenos, enquanto à História restaria a descrição ideográfica do singular, como um suporte para as teses gerais da Sociologia. Desta maneira, a Sociologia pode reivindicar ser a ciência social *par excellence*, deixando a História e a Filosofia como abordagens de apoio.

Entretanto a separação da Sociologia e História não tem uma justificação racional. Estes dois campos do conhecimento tornam-se metodologicamente indistinguíveis se colocarmos a Sociologia como campo analítico capaz de superar os domínios da Modernidade. Teremos, com efeito, a Sociologia Histórica como quebra desta hierarquia de saberes proporcionada pelos teóricos do século XIX, uma Sociologia que não parte de conceitos já prontos, mas os constrói segundo uma arqueologia de sujeitos, uma arqueologia de conceitos e modelos.

A Sociologia Histórica talvez não seja uma disciplina unificada ou mesmo um campo interdisciplinar, mas uma atividade intelectual erudita, crítica, desconstrutora e transdisciplinar nas palavras de Chartier (1996). Na verdade, esta atividade poderia ser entendida como uma anti-sociologia, pois que representa múltiplas possibilidades no tocante à teoria social, à sociedade como entidade global, perfazendo um trajeto de análise genealógica dos conceitos mais usuais, das tradições sociológicas em voga, das teses gerais do século XIX.

É tido como verdade que nem todos os estudos deste novo campo de

conhecimento envolvem a contestação das teorias sociológicas e seu suposto grau de cientificidade. Ainda que a Sociologia Histórica sugira que as narrativas e tipologias oriundas destas teorias sejam problemáticas, a própria construção destas narrativas permite-nos compreender que de fato não há os sujeitos dados *a priori*, mas processos de sujeição. O sujeito é, pois, posicional sempre.

Longe de tomar Michel Foucault como um sociólogo, é mister que se lance um olhar sobre sua abordagem na história das idéias, bem como sua influência em todos os aspectos das Ciências Humanas. Foucault tem sido chamado "*o maior dos historiadores*" por Paul Veyne (1995), "*o inventor da filosofia do questionamento que reavivou a História*" por Gilles Deleuze (1998). Assim, aproxima-se Foucault, ao mesmo tempo, das margens do conhecimento bem como da linha transversal dos saberes por ele denominada de discurso. O autor em tela estuda as arqueologias ou genealogias dos saberes produzidos na Modernidade, sugerindo ao leitor uma forma de observar a História a partir de uma reflexão de como ela foi escrita, quem a produziu e quais as condições exteriores a esta produção. Não é errôneo considerar a genealogia proposta por Foucault como uma história do presente, na qual a arqueologia representa um meio de análise. Seguindo os passos de Friedrich Nietzsche, a trajetória metodológica de Foucault tem influências da Escola dos *Annales* e da também francesa história das ciências de Gaston Bachelard e Georges Canguilhem. A problemática básica destes autores e escolas é a questão crucial da relação entre continuidade e descontinuidade das narrativas sociais, obtidas através do princípio da problematização. Para tal princípio, qualquer texto, seja ele escrito ou oral, iconográfico ou emblemático, seria um discurso vivo, o qual deveria, antes de mais nada, ser posto em questão quanto a sua autoria, enunciados e conceitos. Busca-se, assim, pela abordagem arqueológica, não o discurso puro - este não existe! - mas as imbricações deste com outros discursos numa trajetória não retilínea, não ordenada, mas descontínua e, às vezes, caótica.

A função primária da abordagem da Sociologia Histórica não é interpretar documentos, muito ao contrário, é organizar estes documentos, dividi-los, distribuí-los, ordená-los, arranjá-los em estratos, estabelecer séries, descobrir elementos, definir unidades, descrever relações, segundo o próprio Foucault (1980). Claramente contrária à hermenêutica, a arqueologia não se propõe a interpretar nenhum tipo de discurso, pois que não haveria este discurso livre de outros. Os discursos são linhas de um grande traçado de eventos de vários indivíduos, instituições e estruturas de organização tempo-espaciais. Foucault trata os discursos como campos, como sistemas de relações dispersas responsáveis pela construção destes discursos.

A despeito de certas insinuações sobre as teses foucaultianas, a base epistemológica da arqueologia não é um puro relativismo, tampouco um niilismo o qual argumenta que tudo não passa de interpretações e que os fatos não existem objetivamente. De fato, para a arqueologia o discurso tem uma densidade específica, solidez e constitui um nível de realidade que é irreduzível aos atributos subjetivos dos produtores do discurso. Ao contrário de usar os documentos para reconstruir a realidade histórica, Foucault afirma que o problema é descrever os sistemas de formação do discurso.

A Sociologia Histórica pode ser caracterizada, assim, pelo uso dos recursos

históricos que refletem a contingência, a singularidade, as interconexões e potencialidades das diversas trajetórias dos elementos que compõem os arranjos sociais do presente. Os estudos originados deste recente campo representam os primeiros frutos de um novo estilo que se pretende uma alternativa aos dois tipos de "regime de verdade", segundo Peter Abrams (1982): de um lado, a teoria social e a Sociologia que busca o sacrificar a inteligibilidade histórica em favor de modelos, tipologias e métodos; de outro lado, a historiografia convencional que procura abandonar conceitos em favor da reconstrução do passado. A Sociologia Histórica, em contraste, tem mostrado uma maior capacidade de focar problemas que envolvam discussões no campo da epistemologia, desde que lida com discursos, costumes, idéias, mentalidades, oralidades, anonimato e silêncio.

Eles, os arqueólogos, em busca dos vestígios

Braudel e Elias têm muitas coisas em comum na maneira como eles tratam a relação presente e passado. Ambos concebem o presente como um desenvolvimento do passado e os estudos nos quais eles se engajaram possuem a tendência de unificar ou sintetizar as Ciências Sociais. Neste sentido, eles formam parte de uma consciência histórica dos meados do século XX que repudiou o legado das narrativas históricas do século XIX, estas unificadas pela referência aos eventos macro da história.

Há, no entanto, entre eles importantes diferenças. Enquanto Braudel, particularmente nos seus escritos de cunho mais metodológico, se preocupou em providenciar uma justificativa ao presentismo da História, Elias, paradoxalmente, rejeita o presentismo na Sociologia.

Os escritos de Norbert Elias começam a partir do problema do envolvimento da Sociologia com o presente, o lastro histórico tomado por suporte através da apreciação dos processos históricos. Diz Elias ter havido um retrocesso dos estudos do presente na Sociologia desde a Segunda Guerra Mundial. Para o autor este retrocesso é oriundo de um problema duplo: primeiro a politização da teoria social e, segundo, o isolamento dos estudos empíricos neste período. Ele argumenta que a divisão da teoria entre o funcionalismo parsoniano e o neo-marxismo representa uma versão atenuada da luta de classes no âmbito de uma disciplina acadêmica. Insiste o autor em tela que esta situação é em muito análoga ao processo percorrido pelas ciências naturais para se livrarem da metafísica ligada especialmente à religião, crenças e formas ideais.

Elias valeu-se de manuais de boas maneiras³ para estudar os processos sociais envolvidos na criação e difusão de novos comportamentos e novas formas de expressão dos sentimentos. Para Heloísa Pontes (1999: 17 e segs.), Elias, um sociólogo de formação, contribuiu de forma decisiva para considerar a importância da dimensão simbólica e do significado na análise dos fenômenos sociais e culturais.

³ Considerados como "fontes menores" pelos sociólogos de carteirinha. Vale salientar que, na esteira de Mauss, *o antropólogo que nunca foi ao campo*, Elias foi duramente criticado pela sua ligação com a História e sua ousada metodologia. Não se sabia, à época, se os escritos de Elias eram históricos ou sociológicos, quando, na verdade, eram brotos da Sociologia Histórica.

Os estudos históricos sob a ótica sociológica têm um grande suporte nos termos weberianos de racionalização. Compartilham com este conceito, sob diferentes formas é claro, Nietzsche, Heidegger e a Escola de Frankfurt, todos preocupados com a crescente racionalidade nas sociedades modernas. Também Foucault compartilha com a idéia de racionalização quando propõe que as formas de racionalidade dependem e operam através de instituições históricas e sociais e de práticas, técnicas e estratégias e modelos racionalizantes que as atravessam. A racionalização é uma característica específica da construção das práticas sociais e inscrita em termos da relação de poderes e saberes, e não como simplesmente uma capacidade geral da natureza humana para atingir seus objetivos.

A discussão de racionalização aparece em Weber nas suas análises sobre religião e secularização, como também na sua tipologia da ação social. Para o autor, a racionalização, característica da Modernidade, consiste na dominação de um tipo particular de ação social voltada a fins ou voltada a valores num contexto de institucionalização de cunho burocrático-administrativo e baseada num tipo legal de dominação racional.

A racionalização weberiana pode ser percebida através do sujeito e sua conduta, principalmente na sua tipologia das formas da ação social em *Economia e Sociedade*, e mais ambigualmente n' *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Neste aspecto, a posição do autor assume a concepção de um sujeito humano como ser livre e racional, centro de consciência e vontade. Com efeito, para Weber a Sociologia significa interpretar e compreender a ação social. Isto significa que sua definição do objeto da Sociologia conduz à existência de um ser que busca conferir sentido ao mundo, capaz de representar este mundo a partir de uma livre orientação com relação aos seus propósitos.

Na sua criação de uma ciência positiva fundada na capacidade do sujeito humano para a racionalidade, a posição de Weber se encontra no sentido oposto do espectro da história da racionalidade proposta pela arqueologia de Foucault. Apesar deste ponto de discordância, Foucault compartilha com Weber de uma perspectiva teórica da racionalização do conhecimento. No caso de Weber, entretanto, esta perspectiva toma a forma de um subjetivismo quase radical. Este subjetivismo é baseado na capacidade que tem o sujeito de representar o mundo racionalmente mesmo diante da grande irracionalidade do mundo. Para Weber, o mundo cultural é um mundo de fatos já dados. Assim, a Sociologia Compreensiva consiste em estabelecer conexões entre estes fatos, papel fundamental do investigador.

Para Foucault e sua arqueologia, as posições do sujeito do conhecimento são comandadas por condições particulares de cunho discursivo ou institucional, o que nos leva a considerar que não há um campo definitivo de saberes. A perspectiva analítica de Foucault é, desta maneira, desvinculada de qualquer capacidade inata ao sujeito. Para Foucault não há a natureza humana. O que há, de fato, é uma trama de formas discursivas na qual se encontram imersos os sujeitos, suas práticas e as formas de autoridade que elas pressupõem.

Foucault e Weber se acham no domínio comum do pensamento do século 20 que interroga o papel da racionalidade nas sociedades modernas. Ainda que eles partam de horizontes diferentes a busca pelas instituições de controle social

é uma temática recorrente em ambos. De um lado Weber busca o sujeito humano, sua experiência no mundo, seu potencial para certa racionalidade e seus dilemas num mundo que se apresenta caótico. De outro, Foucault persegue as múltiplas formas de racionalidade inscritas em sistemas de práticas as mais variadas através das quais as várias identidades dos sujeitos são construídas e desconstruídas. Em Weber, a razão é inerente à conduta humana. Em Foucault, a razão é uma forma discursiva exterior aos sujeitos, mas que os conduzem através de instituições e formas de controle social.

Um final ainda por se fazer

O percurso da Sociologia Histórica estabelece uma análise da trajetória das formas históricas do saber sem preocupar-se com sua origem ou fim. Este modelo teórico pretende deixar em aberto a dispersão da transformação histórica, a rápida mutação dos eventos, a multiplicidades de temporalidades, as diferentes formas de espaço e tempo, bem como a possibilidade da revisão de fatos tidos como verdades históricas. Isto começa com a crítica de Foucault, via Nietzsche, chamada história efetiva ou história do presente, uma síntese do percurso histórico das formas de saber e sua organização social.

Em se tratando de uma ciência da Modernidade, a Sociologia tem como cerne de suas teorias as grandes transformações ocorridas no século XIX, as quais combinam campos de investigação tão vastos quanto a tecnologia industrial, o capitalismo e a produção generalizada de bens de consumo, os modelos de administração do Estado Moderno, a dicotomia público/ privado, entre tantos outros. A investigação destes campos dá vazão a conceitos dos mais variados que acomodam modelos explicativos, a exemplo de modernização, industrialização, racionalização, urbanização, secularização, globalização etc.

A "*história do presente*" de Foucault não deixa de ser um instrumento analítico baseado na genealogia nietzscheana (Rorty, 1986: 55), a qual intenta não interpretar documentos, mas, ao contrário, organizar, dividir, ordenar, estabelecer critérios e séries e definir relações entre algum documento e a sociedade na qual este se acha circunscrito.

Sem o sentido da hermenêutica, tampouco o positivismo do "fato como coisa", Foucault persegue a formação e o curso dos discursos, considerando-os como campos, como sistemas de dispersão de relações que tecem a rede discursiva, mais usualmente conhecida como sociedade.

A tese básica da Sociologia Histórica pode ser caracterizada pelo uso de fontes históricas que reflitam contingências, singularidades, interconexões e potencialidades dos elementos que se arranjam para compor a teia social. Os estudos lastreados por esta tese representam uma negação a dois regimes de verdade: de um lado, a Teoria Social Clássica que sacrifica a inteligibilidade da História em favor de modelos tipologias e métodos de mensuração do real; por outro lado, a História Clássica que abandona as análises do momento histórico, apenas nos apresentando os fatos pelos fatos simplesmente.

Não é por Foucault que se dá o nascimento da Sociologia Histórica. Um dos seus máximos autores é, sem dúvida, o sociólogo alemão Norbert Elias. Elias sugere que a compreensão dos problemas atuais só pode ser levada a

cabo dentro de um projeto de uma história total da humanidade. Norbert Elias, sociólogo alemão, ao elaborar a noção de civilização examina a Modernidade na sociedade ocidental perseguindo as alterações nas imagens que os indivíduos fazem de si mesmos em função da introdução de novos costumes. Ao abandonar as análises mais abrangentes, Elias lança mão da interdisciplinaridade quando analisa cadeias de interdependências cada vez mais complexas para aproximar-se da noção de civilização. Abre, pois, este autor, a discussão sobre os paradigmas metodológicos do discurso sociológico refutando o cientificismo em nome da transdisciplinaridade.

Nesta esteira, Max Weber aponta, com seu conceito de racionalização, para uma confluência com as críticas da Modernidade presentes na obra de Foucault. Para Foucault, as formas de racionalidade dependem de instituições históricas e através delas operam, no percurso dos discursos tecnológico, estratégico, geopolítico, religioso, entre outras formas. A racionalidade é característica específica dos arranjos sociais descrita no interior de relações de saber e de poder, e não simplesmente como uma capacidade, necessidade ou propósitos humanos.

Estudar a produção e divulgação de discursos - esteio metodológico da Sociologia Histórica - é investigar como se dá a construção de um conjunto de elementos formados de maneira regular, em outras palavras, a formação de saberes. Os discursos são, neste sentido, um campo de enunciados onde o sujeito ocupando determinadas posições pode compreender e conceituar o mundo.

Ao percorrer tal senda, objetiva-se descaracterizar o conceito de Ciência como um saber separado de outros de forma hierarquizada e evolutiva, e mais, um saber que, como outros, também toma a imaginação como ponto de partida - e algumas vezes de chegada - para a elaboração de suas teses gerais. Só assim se é possível falar de Modernidade sem negar a Tradição, de razão sem esquecer a imaginação, de verdade sem citar o falseamento, de discurso sem obscurecer o silêncio.

Referências Bibliográficas

- ABRAMS, Peter. (1982). *History, sociology, historical sociology*. London: Open Books.
- BRAUDEL, Fernand. (1990). *História e ciências sociais*. Lisboa: Presença.
- CHARTIER, Roger. (1996). *História cultural*. Lisboa: DIFEL.
- COMPAGNON, Antoine. (1996). *The five paradoxes of modernity*. New York: McGuee.
- DEAN, Mitchell. (1997). *Foucault's methods and historical sociology*. London: Routledge.
- DELEUZE, Gilles. (1998). *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. (1997). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. London: Routledge.
- ELIAS, Norbert. (1986). *Sociology*. New York: New Press.
- FOUCAULT, Michel. (1980). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (1990). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- GIDDENS, Anthony. (1990). *Sociology*. London: Routledge.
- PONTES, Heloisa. Elias, renovador das Ciências Sociais. In: Waizbort, Leopoldo (org). *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo, EDUSP, 1999. p. 17-36.
- VEYNE, Paul. (1995). *Como se escreve a história*. Brasília: Editora da UnB.
- WEBER, Max. (1964). *Economía y sociedad*. 2ª ed. Madrid: Castillo y Fuentes.
- _____. (1980). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.

RESUMO
SUJEITOS ERRANTES: A
EMERGÊNCIA DA SOCIOLOGIA
HISTÓRICA

Oriunda dos estudos de Michel Foucault, Norbert Elias, Paul Veyne e a Nova História Francesa, a Sociologia Histórica compreende um domínio transdisciplinar que busca as interconexões entre os elementos que compõem os arranjos sociais do presente. Seu enfoque considera o sujeito como entidades errantes a partir de metodologias voltadas para temas como discursos, mentalidades, anonimato e silêncio.

PALAVRAS-CHAVE: sociologia histórica; sujeito; metodologia.

ABSTRACT
DIFFUSED SUBJECTS: THE
EMERGENCE OF THE HISTORICAL
SOCIOLOGY

Derived from Michel Foucault's, Norbert Elias', Paul Veyne's and the New French History studies, the Historical Sociology reaches a transdisciplinary realm which pursues the interconnections between the elements that form the present social arrangements. Its focus gets the subject as diffused entities through methodologies addressed to topics as discourses, mentalities, secrets and silence.

KEYWORDS: historical sociology; subject; methodology.

PROFISSÃO, VOCAÇÃO E MEDICINA

Artur Perrusi¹

Nota sobre o conceito de profissão

Pode-se dizer, com algum grau de certeza, que o conceito de profissão já possui, há muito, o seu "carimbo sociológico", isto é, a sua legitimidade enquanto área de conhecimento, sendo inclusive a categoria central de todo um campo da sociologia acadêmica: a sociologia das profissões. A legitimação dessa área de conhecimento, no entanto, não foi trazida apenas por uma necessidade conceitual ou "científica"; na verdade, a sociologia das profissões teve um início, digamos assim, "ideológico": desenvolveu-se na apologia e na institucionalização de si mesma. Não só isso, mas além disso: a sociologia das profissões formou-se através da defesa arraigada de seu alicerce, a sociologia profissional - a defesa da disciplina "sociologia das profissões" enquanto defesa profissional da sociologia *tout court*. Não foi mera coincidência que tal processo tenha sido confirmado pela tradição de pensamento surgida a partir dos trabalhos daquele que foi o arquiteto e o herói fundador da sociologia: Durkheim (Ortiz, 1989). A conseqüência mais gritante de tal ratificação foi a construção de um modelo "angelical" de profissão, no qual as profissões, principalmente as liberais, representariam a institucionalização e a adesão *desinteressada* a valores altruísticos e coletivos (Paicheler, 1992: 42).

Assim, o modelo "angelical" de profissão não só foi utilizado como categorização teórica da profissão, mas também como defesa profissional da própria profissão de sociólogo. A profissionalização da sociologia faria parte, num jogo de espelhos um tanto enviesado e irônico, da própria "sociologia das profissões", e a defesa da sociologia enquanto profissão envolveria, além da legitimação de um saber científico, o recurso a uma prática corriqueira de poder no mundo moderno: o poder profissional.

Saindo da discussão político-ideológica da formação da "sociologia das profissões", podemos dizer que, provavelmente, o grande demiurgo dessa obra política, seja como defensor da sociologia profissional, seja como teórico da "sociologia das profissões", foi Talcott Parsons. Guardando os exageros de um certo sectarismo político e teórico, realmente Parsons foi um apologético da profissão; mas é impossível não deixar de reconhecer suas contribuições para a "sociologia das profissões" e para a sociologia em geral. Sua dissecação dos valores da profissão, mesmo que num estudo concreto sobre a medicina (Parsons, 1955), continua pertinente, principalmente se fizermos, a partir de suas análises sobre a profissão, analogias com o saber burocrático e com a ideologia tecnocrática². Contudo, seu funcionalismo e sua preocupação

¹ Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa).

² Ao mesmo tempo, Parsons constatou uma dupla competência no saber profissional, em particular o médico, que julgamos fundamental para a nossa análise: um saber prático aliado a um saber teórico proveniente da formação médico-universitária e de uma socialização "secundária".

unilateral com a ordem social foram bastante criticados; ao mesmo tempo, o seu modelo de profissão adaptou-se mal às situações não liberais do exercício profissional (Dubar, 1992: 138).

Talvez a crítica mais interessante à visão parsoniana de profissão tenha sido aquela realizada pelo interacionismo simbólico, através de autores como Everett Hughes (Dubar, 1992: 142) e sobretudo Anselm Strauss (1992), quando enfatizaram, no estudo das profissões, os conflitos internos e as mudanças no campo profissional. Tal ênfase praticamente não existe na análise de Parsons, sendo assim correta a afirmação de que o *"funcionalismo teria uma visão por demais homogênea e coerente da profissão, seja quanto aos seus valores, seja na sua organização interna"* (Baszanger, 1992: 70-81).

Dessa forma, Strauss analisou, por exemplo, alguns valores que não seriam consensuais na profissão médica, sendo apropriados de forma diferente em cada segmento profissional e causadores de conflitos, tais como: a missão, as diferentes atividades de trabalho e os interesses e associações de cada segmento; a clientela diferenciada, e outros (Strauss, 1992). Em suma, Strauss criou uma teoria importante sobre a segmentação profissional, na qual demonstra que, no caso da "medicina organizada", diversos interesses, valores e modos de organização existem segundo a forma de estruturação do segmento analisado.

A partir da crítica ao funcionalismo, surgiram outras teorizações do fenômeno profissional que deram um novo alento à sociologia das profissões. Assim, dois aspectos foram cada vez mais ressaltados: a autonomia profissional no mercado de trabalho e a utilização do saber. Nesse campo, estariam autores como Freidson (1984) e M. S. Larson (1988) que relacionaram o controle e o monopólio do saber profissional ao poder de tipo profissional. A profissão conectaria de forma orgânica, seja através das condutas e dos valores profissionais, seja de forma institucional, o saber com o poder. Não causa surpresa, assim, a utilização das teorizações de Foucault por uma autora como Larson (1988:28), ou ainda um parentesco entre as análises foucaultianas e um sociólogo da profissão médica como Freidson (1984).

Ao mesmo tempo, com a ampliação do interesse pelas profissões, surgiram outras teorizações parecidas e complementares às analisadas acima, vindas das sociologias da organização e do trabalho. A primeira, influenciada pelo trabalho de Weber sobre a burocracia e o processo de racionalização social, apreendeu a profissão como uma forma de organização especial, paralela à organização burocrática. A segunda deu ênfase ao problema da qualificação nas sociedades modernas e à inserção no mercado de trabalho, numa posição mais inspirada pela economia política neo-marxista (Braverman, 1976; Derber & Shwartz, 1988).

O que mais transparece na maioria dessas teorizações sobre a profissão seria que o poder profissional estaria relacionado ao monopólio de um saber especializado e à posição particular do profissional no mercado de trabalho, seja numa escala individual ou coletiva. Acreditamos que um tal "enquadramento" da profissão permite uma melhor apreensão histórica do surgimento do fenômeno profissional, já que, apesar de suas origens remontarem às antigas corporações da Idade Média, ele se constituiu como um fato moderno nascido do processo de racionalização social - da posição historicamente determinante da ciência nas sociedades modernas - e da solução

institucional ao problema essencial da alocação de recursos e de mão-de-obra: o mercado de trabalho³ - ou, pelo menos, historicamente a profissão desenvolveu-se, enquanto tal, a partir desses dois pólos constituintes da modernidade.

A crescente importância das profissões foi acontecendo de forma paralela ao progressivo aumento da intervenção da ciência, em particular da "ciência aplicada", na produção de bens e de serviços - a ciência não pode ser mais vista, atualmente, como um processo exterior ao mundo produtivo, mas sim como um elemento constituinte da própria produção econômica, a tal ponto de ser um fator incontornável da criação do setor de produção de bens e de serviços no capitalismo⁴. Ao mesmo tempo, levando em conta a complexidade da sociedade moderna e do crescimento exponencial dos setores de serviços, uma nova geração de assalariados, qualificada comumente de "nova classe média", surgiu à luz do dia, mantendo uma relação particular com o mercado de trabalho e o saber em geral.

Nesse sentido, pode-se dizer que a profissão representaria, do ponto de vista histórico, uma forma de organização privilegiada dessa "nova classe média". Um profissional assalariado, assim, não faria parte da "classe dos trabalhadores", pois não estaria completamente "despossuído" ou "livre" no mercado de trabalho; isto é, ele estaria submetido ao controle da formação e da utilização de seu principal meio de produção: o saber. Seria o monopólio de tal meio de produção que produziria uma "reserva de mercado" - um dos fundamentos de uma profissão -, e não o contrário: a "reserva de mercado" produzindo o monopólio.

A profissão assalariada, dessa forma, distinguir-se-ia da profissão liberal pelo fato de esta última deter, ao mesmo tempo, o saber e os outros meios de produção necessários para exercer sua atividade. Um médico liberal⁵, por exemplo, possui uma "reserva de mercado" no setor de serviços e não no mercado de trabalho, porque sua condição de profissional independente,

³ Todas as sociedades devem encontrar uma solução ao problema da alocação de recursos e de mão-de-obra: "de um lado, o sistema de produção deve ser alimentado com os inputs de trabalho por ele requeridos; por outro lado, a força de trabalho deve ser abastecida com meios de subsistência monetários (renda) e sociais (status). O mercado de trabalho resolve os dois problemas de alocação simultaneamente, enquanto nas sociedades não-capitalistas ou pré-capitalistas encontram predominantemente formas institucionais em que o tipo e o nível dos meios de subsistência fornecidos aos indivíduos dependem de outros fatores, e não das contribuições dos indivíduos para a produção social" (Offe, 1989: 24).

⁴ Marx faz referência, nos *Grundrise*, a uma situação na qual a produção de valor através do trabalho seria substituída pela produção de valor através do conhecimento ou da ciência. Parece-me que, se podemos falar de produção de valor segundo a noção antiga utilizada na economia política marxista, a ciência (conhecimento e informação) e o trabalho teriam papéis complementares (Marx, 1980).

⁵ Na nossa opinião, a profissão liberal é uma modalidade da organização profissional. A diferença entre o profissional liberal e o assalariado estaria no fato de que possuem uma relação diferente com os dois tipos de mercados complementares ao capitalismo: o mercado de bens e serviço e o mercado de trabalho. A unidade conceitual das duas modalidades de profissão residiria no controle da produção e numa "possessão" coletiva de seu principal meio de produção, o saber, via organização profissional.

detentor de todos seus meios de produção e de sua força de trabalho, libera-o da necessidade de vender esta última, oferecendo justamente o resultado de tal combinação (força de trabalho + meios de produção) no mercado de bens e serviços.

Já um médico assalariado, trabalhando num hospital privado, não dispõe dos meios de produção necessários ao exercício de sua profissão, pois tais meios pertenceriam ao(s) proprietário(s) do estabelecimento (sala de consulta, aparelhos de exames complementares, etc.) - o médico assalariado estaria assim, de certa forma, "despossuído" de seus instrumentos de trabalho. No entanto, visto que "possui" o controle coletivo da produção e da utilização do saber médico por intermédio da organização profissional, ele estaria um "degrau" acima do que se chama comumente de "trabalhador". Nesse sentido, a profissão assalariada representaria um caso limite de desenvolvimento da forma profissional de trabalho⁶, já que, a partir do momento em que uma profissão perde o controle da produção e o monopólio de seu saber, estamos na presença de uma proletarização de uma profissão ou, em última análise, na frente do começo do fim de uma profissão.

Vocação, saber profissional e burocrático

Vocação e profissionalismo algumas vezes são colocados como termos não cambiáveis e, até mesmo, antagônicos. O profissionalismo teria destruído o aspecto vocacional dos *métiers*, impondo um conjunto de valores tais como competência técnica, universalismo, especificidade funcional e neutralidade afetiva⁷, que teriam esvaziado o conteúdo "existencial" de uma atividade como, por exemplo, a medicina. A vocação seria uma "escolha de vida", um projeto pessoal, um engajamento subjetivo que levaria o médico adiante na sua carreira, apesar dos percalços vividos ao longo do exercício de sua atividade. Ela realizaria o vínculo entre a motivação para a carreira e a realização pessoal que esperamos da vida profissional⁸.

O profissionalismo, ao contrário, significaria o trabalho desocupado de valores existenciais e de engajamento pessoal, no qual a utilização de um saber, visto somente a partir de sua finalidade funcional, depauperaria o conteúdo axiológico do *métier*. Tal visão de profissionalismo o relaciona estreitamente ao trabalho burocrático e, de fato:

"o grande instrumento da superioridade da administração burocrática é o saber profissional especializado, cujo caráter imprescindível está condicionado pelas características da técnica e da economia modernas da produção de bens." (Weber, 1969: 178)

A burocracia está, nesse sentido, impregnada de profissionalismo, e a

⁶ Sempre será interessante lembrar que a profissão assalariada é, cada vez mais, o *status* comum dos profissionais.

⁷ Ver discussão de C. Herzlich sobre os valores do profissionalismo, na qual critica Parsons por tê-los identificado apenas à prática médica e não às profissões em geral (Herzlich, 1970: 158).

⁸ Assim, "uma das funções da vocação é orientar a conduta atual no interesse de um objetivo a ser atingido" (Hall, 1970: 210).

profissão, impregnada de burocratismo, estando ambas subsumidas ao inexorável processo de racionalização social; um processo cujo ranço instrumental aprisiona a ação social, seja burocrática ou profissional, nos ditames da coerência da relação entre meios e fins⁹. Contudo, se identificarmos a atividade profissional à atividade burocrática, provavelmente teremos dificuldade em encontrar um aspecto vocacional nas profissões. O saber burocrático não necessita, por princípio, de um sistema de valores como a vocação. Num ambiente completamente burocratizado, o funcionário efetua o seu trabalho sem que nele precise investir ou realizar a sua identidade pessoal. Toda a ação é coordenada por normas rígidas e fixas, externas à sua vontade ou à sua autonomia de trabalho. Ele não tem controle sobre a produção do seu serviço e nem “tem” propriamente um saber; na verdade, ele “utiliza” um, que não é dele, nem feito por ele, e sim “usado” por ele para realizar o seu trabalho¹⁰. Nesse sentido, o despotismo burocrático se identifica com o de fábrica¹¹.

Ainda que se considere o saber profissional e o burocrático como distintos, a atividade profissional não seria incompatível com a burocracia:

“(...) o estudo de M. Goss mostra que, de fato, a autonomia profissional pode ser exercida num quadro burocrático hierarquizado, através da delimitação nítida de dois tipos e de dois domínios de atividade. Cada um corresponde a um sistema de norma e a um tipo de controle distinto. No domínio que ele considera como ‘administrativo’, o médico aceitará obedecer às ordens vindas de superiores hierárquicos; no domínio médico, ao contrário, o médico, qualquer que seja seu posto, aceitará e oferecerá apenas ‘conselhos’ sem valor imperativo.” (Herzlich, 1970: 166)

Existiriam, assim, dois tipos de controle que coabitariam, embora não necessariamente de maneira pacífica¹².

Mas por que duas formas de controle?

Consideramos a decomposição de trabalhos complexos em simples como um dos fundamentos da burocracia. Ora, é preciso existir “disposições”

⁹ Contudo, a racionalização social e a burocracia moderna não se esgotam na racionalidade em relação a fins. Ver crítica a Weber e sua concepção de racionalização em Jürgen Habermas (1987). Ver discussão sobre as diversas “lógicas de ação” possíveis numa empresa capitalista em Lucien Karpik (1972).

¹⁰ Evidentemente, se nós subirmos na hierarquia burocrática ou se examinarmos algumas áreas onde a divisão técnica do trabalho necessite de um saber especializado, encontraremos um saber do tipo profissional. Vale dizer que um administrador, atualmente, é um profissional, possuindo um saber que produz regras de gestão e de consecução de serviços que são “utilizadas” e não “apropriadas” pelo funcionário na realização de suas tarefas.

¹¹ Ver discussão geral sobre o processo de trabalho na fábrica em Stephen Marglin (1989) e André Gorz (1989).

¹² “É evidente que tal tipo ideal de profissão – no qual as grandes características podem ser resumidas em: autonomia, perícia, controle dos pares e valores comuns, choca-se de frente com o mundo da organização racional, onde seria melhor falar de salários, especialização, subordinação, status de regulamentação e de dependência” (Sainsaulieu, 1987: 31).

técnicas¹³ e sociais para a redução de um trabalho complexo em simples. Podem ocorrer

a) situações nas quais um trabalho complexo tem a possibilidade técnica de ser decomposto, mas socialmente ele é monopolizado por um grupo, podendo impedir a decomposição do trabalho;

b) situações em que o trabalho complexo não é monopolizado, mas não existem condições técnicas para reduzi-lo;

c) situações em que o trabalho complexo não é monopolizado e existem condições técnicas para reduzi-lo e, enfim,

d) situações nas quais o trabalho complexo é monopolizado e não existem condições técnicas para o decompor¹⁴.

Acreditamos que o trabalho médico encarne esta última situação: um trabalho complexo monopolizado por um grupo social específico e valorizado socialmente, e que é, pelo menos por enquanto, irreduzível tecnicamente. Por isso, a administração burocrática consegue menos se apropriar do que impor limites de competências e um controle externo sobre o resultado do trabalho profissional médico. A burocratização completa da atividade médica, abstraindo as questões relacionadas ao poder e à legitimidade social, exigiria a redução de um trabalho complexo em vários trabalhos simples, o que reclamaria uma transformação qualitativa na divisão social e técnica do trabalho¹⁵ - esta situação hipotética eliminaria, a nosso ver, a natureza profissional do saber médico enquanto tal.

Existem muitas similitudes entre o saber profissional e o burocrático, mas subsiste uma diferença fundamental: o profissional possui o controle de seu principal meio de produção: o seu saber. Tal situação, como vimos, não acontece com o indivíduo que cumpre tarefas burocráticas. Um médico, por exemplo, pode ser um assalariado e depender dos meios materiais e tecnológicos oferecidos por um hospital, mas preservará a sua autonomia enquanto possuir e controlar, de forma coletiva, via organização profissional, a produção e a utilização do saber médico. Assim, enquanto um profissional detiver a "posse" e o controle do seu saber, mesmo que seja um assalariado, não haverá, por definição, uma proletarianização. Tal situação ocorre quando uma categoria de

¹³ A tecnologia, nesse caso, é uma relação social; assim, o taylorismo e uma "técnica de gestão" podem ser considerados como tecnologias.

¹⁴ Evidentemente, não falamos, aqui, daquelas situações onde uma atividade perde o seu status profissional diante de uma inovação tecnológica. Nesse caso, o problema não é a decomposição do trabalho em trabalho simples, nem a perda do controle do saber, mas sim a substituição, pura e simples, de um saber por outro.

¹⁵ A transição histórica do artesão independente para o operário necessitou, é certo, de uma transformação na organização econômica e social, em suma na divisão social do trabalho, mas também de uma série de invenções tecnológicas concomitantes, inclusive de natureza administrativa e de controle produtivo, como a manufatura. As mudanças na relação tecnologia/divisão social do trabalho permitiram paulatinamente a redução de um trabalho complexo, como o de um artesão, em vários trabalhos simples, como o de um operário. Ver posição contrária a esta acima defendida em Stephen Marglin (1989) e, para uma discussão mais geral sobre tecnologia e desenvolvimento capitalista, ver Jon Elster (1989).

profissionais fica "desposuída" do seu saber, isto é, quando perde a "posse" e o controle da produção e da utilização do seu saber.

Vocação e responsabilidade

A "posse" do saber e a respectiva autonomia profissional permitem a cada profissional um autocontrole do seu trabalho e engendram, na nossa opinião, uma responsabilidade prática que aparece, quando normatizada e institucionalizada, como um dos fundamentos dos códigos de deontologia profissional. O indivíduo responde assim não somente pelos resultados da sua ação, mas também pela sua atuação no processo de trabalho, configurando toda uma série de comportamentos e posturas individuais. A responsabilidade profissional é reforçada mais ainda quando a sociedade outorga à profissão um "mandato social", principalmente nas atividades, como a medicina, cuja intervenção no seio de uma população é evidente.

A responsabilidade vincula o profissional ao objeto de seu trabalho, mesmo se o produto final de sua atividade não lhe pertence. Ela gera uma disposição na qual a vocação pode se sedimentar e crescer em valor, ocorrendo entre as duas uma retroalimentação que impulsiona a fusão ou união da identidade pessoal com a profissional. Desse modo, quanto mais vocação e responsabilidade o indivíduo atribuir ao seu trabalho, mais a sua "identidade biográfica" e a sua "identidade profissional" estarão isentas de contradições, unindo-se na sua prática individual, e mais ele se aproximará da "fusão ideal" citada acima.

A responsabilidade pode ser considerada uma interseção entre os esquemas de interpretação dos agentes e as normas estabelecidas. Não queremos afirmar, com isso, uma simetria entre os códigos formais de conduta e as ações dos agentes. Um agente responsável tem o poder de explicar as razões de sua conduta e de assinalar os fundamentos normativos que justificam a sua ação. Ele possui uma "competência" e uma capacidade reflexiva para ajustar ou não sua conduta de acordo com os códigos formalizados existentes.

No entanto, quando os códigos formalizados são interpelações de um sistema burocratizado, vemos a responsabilidade do médico diluir-se. Aparentemente, a burocratização diminui a responsabilidade do profissional de medicina. Seria como se ocorresse uma transferência da aura carismática do médico - vinculada à responsabilidade profissional e à vocação do profissional - à sua posição no sistema burocrático e à técnica utilizada na gestão administrativa de doenças e doentes. Se a responsabilidade do médico não está diretamente dirigida ao paciente, se diversas mediações começam a surgir entre o profissional e seu cliente, a começar pela mediação técnico-administrativa, as decisões passam ao largo dos interesses dos pacientes, tomando como referência principal os interesses da organização - participar e ser agente de um sistema burocratizado dilui a responsabilidade médica e, ao mesmo tempo, sacrifica os interesses do indivíduo doente às necessidades e exigências do sistema. No caso de uma estrutura burocrática, como um hospital, por exemplo, a responsabilidade do médico vai-se diluindo a partir do momento em que o paciente vai atravessando os segmentos burocráticos da divisão do trabalho especializado da medicina, passando de especialista em especialista, até que uma tomografia computadorizada defina enfim o diagnóstico.

Vocação e profissionalismo

Diversos autores enfatizaram o aspecto vocacional da profissão. Desde Durkheim a Parsons, passando por Weber, a vocação profissional tem uma importância capital. Diante de um mundo “desencantado”, no qual a esfera do sacro se subsume cada vez mais ao cálculo (Weber, 1959), a profissão é percebida como uma fonte de valores moralizantes, civilizadores e restauradores de uma ética perdida.

Dessa forma, para Durkheim, “a profissão seria justamente um melhor cimento que a religião” (Paicheler, 1992: 42). A vocação profissional absorve e integra os melhores elementos do “compromisso religioso”, entre os quais um aspecto fundamental: o seu caráter de missão. Tal palavra aparece, inclusive, várias vezes nos escritos de Durkheim sobre a pedagogia, como quando, por exemplo, refere-se ao poder de convicção do professor acadêmico:

“(...) o que reveste a autoridade da palavra do sacerdote é a alta idéia que ele possui de sua missão; pois ele fala em nome de um deus no qual ele crê, em relação ao qual ele se sente mais próximo do que a multidão dos profanos. O mestre leigo pode e deve ter alguma coisa deste sentimento. Da mesma forma que o sacerdote é o intérprete do seu deus, ele é o intérprete das grandes idéias morais de seu tempo e de seu país.” (Durkheim, 1977: 68)

Parsons irá mais longe, tornando-se um verdadeiro advogado da profissão; assim, afirmará a “ênfase sobre o caráter desinteressado e ético das profissões, e seu fundamento sobre um saber técnico que lhes confere autoridade e responsabilidade sociais” (Paicheler, 1992:43). Se bem que “desinteressado”, o profissional não se furta a ter um relacionamento estreito com a estrutura de poder. Consciente deste fato, Parsons utilizará, no verbete “profissões”, escrito como artigo para a *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968), a metáfora do casamento para explicar as origens da profissão: “a origem básica do sistema profissional moderno está no casamento do profissional acadêmico com certas categorias de homens práticos”.

Ora, os “homens práticos” sofrem, nas suas “funções operacionais” - políticas e econômicas, fundamentalmente -, a falta crônica de uma legitimidade ideológica difusa, do tipo que assegurava a religião. O profissionalismo e a profissão poderiam, neste caso, fornecer legitimidade às suas ações a partir de valores, inclusive mais eficientes do que aqueles representados pela ideologia religiosa.

Eliminando esse lado apologético, a vocação profissional pode ser vista como um dos elementos mais gerais de um sistema ideológico que sustenta o imaginário das classes médias no capitalismo desenvolvido. O profissionalismo poderia ser entendido como um tipo novo de vocação - sem a antiga carga “sacra” - alicerçado na necessidade do saber especializado na divisão social do trabalho, e legitimado por sua relação com o conhecimento científico.

Desse modo, para os setores médios da sociedade e, principalmente, para a classe média americana:

“(...) a cultura profissional serviu como contexto ao aparecimento de certos valores que, depois, impregnaram a sociedade inteira: sucesso, determinação, auto-estima, ambição. Enquanto atitude

profissional, o apoio na ciência se fundaria no controle de si, no respeito à universalidade das regras, na prova pela experiência e na tradução de preceitos morais em verdades estabelecidas." (Paicheler, 1992: 39)

Pode-se considerar a vocação como uma série de predisposições básicas, construídas socialmente, relacionadas a uma profissão determinada, representando um conjunto de valores que interpelariam e legitimariam a finalidade e a ação de tipo profissional. A vocação constitui, via socialização profissional, um médium pelo qual o indivíduo interioriza os valores, as regras e as normas da profissão, incorporando-os ao seu mundo interior e tornando-os "pessoais".

Vocação e medicina

Existe um relativo consenso de que o aspecto vocacional na medicina é bastante acentuado. Ele, no entanto, sofreu grandes transformações nos últimos 40 a 50 anos, e sua identificação a uma "missão" ou a um "sacerdócio" - termos impregnados de simbologia religiosa - não seria tão presente no imaginário profissional ou, pelo menos, passou por um filtro mundano, mantendo-se com uma significação, digamos assim, mais "técnica". Apesar disso, pode-se encontrar, por exemplo, o sentido de missão nas reivindicações de especialidades médicas que estão barganhando reconhecimento institucional.

Assim, a reivindicação de uma missão está inscrita no processo de legitimação de uma profissão:

"(...) desde o início de seu desenvolvimento, as especialidades definem e proclamam suas missões específicas. Tais missões atestam a contribuição que a especialidade, e somente esta, pode trazer num contexto referente a um conjunto de valores, e freqüentemente desenvolvem uma argumentação determinando por qual forma são particularmente apropriadas para essa tarefa. A reivindicação de uma missão tende a tomar uma forma retórica, provavelmente porque a missão ocupa um papel no contexto de uma luta pelo reconhecimento e pela obtenção de um status institucional." (Strauss, 1992: 70)

O interessante do exposto acima é a idéia de que o sentido de missão pode corresponder à segmentação da medicina em especialidades e disciplinas, desmistificando um campo médico homogêneo e sem contradições. Dessa forma:

"(...) as identidades, como também os valores e os interesses, são múltiplas, e não se reduzem a uma simples diferenciação ou variação. Elas tendem a ser estruturadas e partilhadas; coalizões desenvolvem-se e prosperam em oposição a outras." (1992: 68)

A segmentação da medicina "fixaria" o médico numa determinada posição no campo da medicina, influenciando a formação da sua identidade profissional.

Num sentido amplo, a segmentação da medicina teria várias "direções", seja no sentido de um campo médico com várias disciplinas (psiquiatria e medicina interna, por exemplo) e, dentro delas, diversas especialidades (psiquiatra infantil e de adulto), seja no sentido ocupacional (medicina privada

e pública). Os "efeitos de segmentação", porém, não seriam exclusivos na determinação da identidade profissional, estando combinados aos chamados "efeitos de disposição", principalmente do saber médico (concepção terapêutica e nosológica, por exemplo). A combinação dos "efeitos de segmentação" com os "efeitos de disposição" situaria o médico no campo geral da medicina¹⁶, condicionando sua identidade profissional.

A vocação e a responsabilidade profissional, assim, seriam vistas de maneiras diferentes segundo o segmento ao qual pertence o médico, e conforme a sua disposição em relação ao saber médico. A responsabilidade profissional, por exemplo, é percebida pelo médico geralmente como uma construção individual surgida da sua interação com o paciente. Tal percepção é facilitada nas situações onde domina uma concepção liberal da profissão ou uma concepção nosológica centrada na interação médico/paciente, como as de cunho psicanalítico. Nas situações nas quais a medicina faz parte de uma política pública e onde predomina uma concepção nosológica de cunho sociológico, a responsabilidade tem uma índole social.

Conclusão

A sociologia da saúde, em particular da medicina, possui algumas dificuldades de legitimação; afinal, a doença, a saúde, a medicina são observadas e vividas por todos e não têm, aparentemente, nada de especificamente social. A razão sociológica tem dificuldades em competir com a razão biológica, a razão psicológica e mesmo com a razão econômica; afinal, suas interpretações a respeito da realidade médica não parecem e nem são percebidas como cruciais. O que conta no campo da saúde é a dimensão clínica e experimental, o que importa é o fato biológico. O resto é resto.

A sociologia da saúde ainda pode ter alguma credibilidade, contanto que fique eclipsada na sua área acadêmica; contudo, não é o caso da sociologia na saúde, que tem que conviver diariamente com os profissionais da saúde. Como, neste caso, manter a identidade sociológica e, principalmente, ganhar o respeito entre os profissionais da saúde, mostrando a utilidade e a pertinência da sociologia nesse campo profissional? Para isso, os sociólogos na saúde precisam revelar a visibilidade do fato social numa realidade completamente dominada pelo fato biomédico; para isso, será necessário um distanciamento crítico das representações profissionais usuais que perpassam o campo dos profissionais da saúde, mostrando que tais concepções são produzidas socialmente e que, inclusive, o império do fato biológico, ele mesmo, não surgiu naturalmente, como cogumelos em dias de chuva, mas sim a partir de um determinado contexto histórico - em suma, o fato biológico seria também um produto social.

Nesse sentido, acreditamos que a "sociologia das profissões" possa ajudar eficazmente a sociologia da e na saúde a buscar um reconhecimento e uma legitimidade no campo profissional da saúde. Ao mostrar, por exemplo, que a legitimidade da medicina funda-se na história política e cultural dessa profissão, e não numa essência natural evidente a todos; ou, ainda, mostrando que a autoridade médica foi construída graças ao controle de um determinado

¹⁶ Ver discussão geral sobre posição, disposição e situação no capítulo 6 do livro de Raymond Boudon (1986).

“espaço” ou “campo”, condição *sine qua non* de uma produção e legitimação de um saber especializado e... profissional. “A sociologia das profissões”, nas suas versões menos apolíneas ou angelicais, desmistificaria a neutralidade do saber médico, demonstrando que sua legitimidade científica ocorreu também a partir do fortalecimento e da construção da profissão médica; ou seja, o saber médico estaria conectado organicamente a um tipo de poder muito comum e característico da sociedade moderna: o poder profissional.

Em suma, o duo saber/poder, se quisermos “complementar” alguns entrelaçamentos gerais dados pelas diversas “arqueologias do saber”, precisa ser estudado de uma forma concreta, justamente da forma concreta a que se propõe a “sociologia das profissões”.

Referências Bibliográficas

- BASZANGER, Isabelle. (1992). *Les chantiers d'un interactionniste américain*. In: STRAUSS, Anselm (ed.). *La trame de la négociation: sociologie qualitative et interactionnisme*. Paris: L'Harmattan, pp. 11-61.
- BOUDON, Raymond. (1986). *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris: Fayard.
- BRAVERMAN, H. (1976). *Travail et capitalisme monopoliste*. Paris: Maspero.
- DERBER, Charles & SCHWARTZ, William (1988). *Des hiérarchies à l'intérieur de hiérarchies: le pouvoir professionnel à l'œuvre*. *Sociologie et sociétés* XX (2): 09-20.
- DUBAR, Claude. (1992). *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Armand Colin.
- DURKHEIM, Emile. (1977). *Education et sociologie*. Paris: PUF.
- ELSTER, John. (1989). *Karl Marx: une interprétation analytique*. Paris: PUF.
- FREIDSON, Eliot. (1984). *La profession médicale*. Paris: Payot.
- GORZ, André. (1989). *O despotismo de fábrica e suas conseqüência*. In: GORZ, André. *Crítica da divisão do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 81-89.
- HABERMAS, Jürgen. (1987). *Teoria de la acción comunicativa; racionalidad de la acción y racionalización social - tomo I*. Madrid: Taurus.
- HALL, Oswald. (1970). *Les étapes d'une carrière médicale*. In: HERZLICH, Claudine (ed.). *Médecine, maladie et société*. Paris: Mouton, pp210-225.
- HERZLICH, Claudine (ed.). (1970). *Médecine, maladie et société*. Paris: Mouton.
- KARPIK, Lucien. (1972). *Les politiques et les logiques d'action de la grande entreprises industrielles*. *Sociologie du travail* (1): 82-105.
- LARSON, Magali S. (1988). *À propos des professionnels et des experts ou comme il est peu utile d'essayer de tout dire*. *Sociologie et sociétés* XX (2): 23-40.
- MARGLIN, Stephen. (1989). *Origem e funções do parcelamento das tarefas (para que servem os patrões?)*. In: GORZ, André (org.). *Crítica da divisão do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 39-77.
- MARX, Karl. (1980). *Manuscrits de 1857-1858 - vol. 2*. Paris: Éditions Sociales.
- OFFE, Claus. (1989). *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (1989). *Durkheim: arquiteto e herói fundador*. *Revista brasileira de Ciências Sociais* (11): 05-22.
- PAICHELER, Geneviève. (1992). *L'invention de la psychologie moderne*. Paris:

L'Harmattan.

PARSONS, Talcott. (1955). *Éléments pour une sociologie de l'action*. Paris: Plon.

PARSONS, Talcott. (1968). *Professions*. In: SILLS, David L. (ed.). *Internacional Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Crowell Collier and Macmillan, pp. 536-547.

SAINSAULIEU, Renaud. (1987). *Sociologie de l'organisation et de l'entreprise*. France: Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques/ Dalloz.

STRAUSS, Anselm. (1992). *La trame de la négociation: sociologie qualitative et interactionnisme*. Paris: L'Harmattan.

WEBER, Max. (1959). *Le savant et le politique*. Paris: Plon.

_____. (1969). *Economia y Sociedad - tomo I*. México: Fondo de Cultura Economica.

RESUMO
PROFISSÃO, VOCAÇÃO E
MEDICINA

Este artigo faz uma análise crítica da "sociologia das profissões" e do conceito de profissão. Procura situar o conceito de profissão em relação à profissão médica, realizando uma conexão teórica com o conceito de vocação. Tal conceito é revalorizado no estudo das profissões, em particular na análise da profissão médica.
PALAVRAS-CHAVE: sociologia das profissões; vocação; medicina.

RÉSUMÉ
PROFESSION, VOCATION ET
MÉDECINE

Il s'agit d'une analyse critique de la "sociologie des professions" et du concept de profession. On cherchera à situer le concept de profession par rapport à la profession médicale, tout en faisant une connexion théorique avec le concept de vocation. Ce concept est mis en valeur dans l'étude des professions, en particulier dans l'analyse de la profession médicale.

MOTS-CLÉS: sociologie des professions; vocation; médecine.

O OUVIDOR UNIVERSITÁRIO

Rubens Pinto Lyra¹

Introdução

Experiências internacionais

As primeiras Ouvidorias universitárias surgiram no Canadá, em 1965, na Universidad Simón Froser e nos Estados Unidos, em 1967, na Universidade Estadual de Nova York e, também, na Universidade de Berkeley.

Mas somente em 1985 tivemos a criação, na América do Sul, de sua primeira Ouvidoria universitária: a da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM).

Na seqüência, foram criadas Ouvidorias em várias Universidades européias, especialmente na Espanha, como as das Universidades de Salamanca, Granada, Léon e Complutense de Madrid.

Mais recentemente, universidades canadenses, como a de Manitoba e a de Laval, criaram a função do *Ombudsman*.

Entretanto, o Ouvidor da UNAM, denominado Defensor de los Derechos Universitarios, é o que mais se destaca, seja pelo prestígio de que goza e pelo *status* conquistado, seja pela importância da Universidade em que atua, que conta com um corpo discente de aproximadamente 300.000 alunos.

É bem verdade que o perfil dos ouvidores universitários espalhados em diversos continentes nem sempre coincide com o do *ombudsman* sueco. Esta instituição sofreu várias metamorfoses, de tal forma que os órgãos criados sob sua inspiração têm características bastante diversificadas, inclusive os que se desenvolvem em um mesmo país, conforme comprova a experiência da Ouvidoria tupiniquim.

O perfil do Defensor Universitário da UNAM é o do titular de um órgão de controle da legalidade. Cabe-lhe, pois, essencialmente, "*vigilar la correcta aplicación del orden legal universitario cuando un estudiante o miembro del personal académico invoque una violación a un derecho de carácter individual*" (inciso I do Art. 10º do *Reglamento de la Defensoria*). Nesses casos, esta propõe as medidas que considere necessárias para o restabelecimento da ordem jurídica (UNAM, 1992).

A atuação da Defensoria Universitária Mexicana, circunscrita ao campo do direito, exige que o seu titular seja um "*jurista de prestígio y com amplio conocimiento de la Legislación Universitaria*".

A diferença em relação ao ouvidor brasileiro é flagrante: este atua, regra geral, sobretudo no controle da qualidade do serviço prestado, pronunciando-se, conseqüentemente, em relação ao mérito deste.

Nessa ótica, o ouvidor assume, freqüentemente, como veremos adiante, o papel de indutor de mudanças estruturais na instituição em que atua. Não obstante, algumas características da Defensoria Universitária da UNAM, consagradas no regulamento que a criou, parecem dever ser absorvidas pela

¹ Professor dos Cursos de Pós-Graduação em Sociologia e em Direito da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa), Ouvidor da mesma instituição e presidente do Fórum Nacional das Ouvidorias Universitárias.

Ouvidoria universitária brasileira, de contornos ainda não completamente delineados:

1. sua independência *"que se impone frente a cualquiera y a todas las autoridades y funcionarios de la UNAM, inclusive ante la máxima autoridad legislativa como es el Consejo Universitario, ante al Tribunal Universitario, autoridad suprema en materia judicial y aun frente al Rector, primera executiva"*.
2. da mesma forma *"también es independiente respecto cualquier grupo politico"*, a fim de garantir estrita imparcialidade nas suas manifestações.

A exigência de qualificação acadêmica, comprovada no *"ejercicio distinguido de una cátedra, del estudio constante que se traduce em la especialidad en un área específica, en la elaboración reflexiva de trabajos de investigación. Isto porque tais predicados "establecen un vínculo de enorme importancia (...) com todo lo relacionado com la vida universitaria, lo que se genera en el trato permanente com los académicos y los estudiantes"* (UNAM, 1992).

Surgimento e disseminação das ouvidorias universitárias no Brasil

No dia 9 de março de 1990, vinha à lume, em artigo publicado na imprensa paraibana, a primeira proposta divulgada no país, de criação de uma Ouvidoria universitária. A síntese do que havíamos exposto naquele pequeno trabalho continua pertinente e atual²:

"[Ao Ouvidor] caberia receber queixas e sugestões, reclamações e denúncias sobre o desempenho dos serviços da Universidade e encaminhá-las, acompanhadas de parecer, aos órgãos competentes. Estes disporiam de tempo limitado para responder ao ombudsman, sob pena de responsabilidade administrativa. Seria, obviamente, dada ampla publicidade às atividades desenvolvidas pelo Ouvidor, que não teria qualquer poder decisório e sim o poder irrestrito de

² Com uma única ressalva: passados quase dez anos, o amadurecimento de minhas reflexões sobre o papel do Ouvidor faz-me descartar como válida a alternativa de eleições diretas, pelas seguintes razões: a - não faria sentido uma campanha eleitoral para a escolha do ouvidor, uma vez que não sendo dotado de poder administrativo, não teria programa a propor, tornando assim, inócua e sem motivação tal campanha; b - a mobilização decorrente da realização de eleições diretas levaria a polarização da comunidade universitária, dividida entre os eventuais candidatos a ouvidor, identificando-o com as facções existentes na universidade. De tal forma que o ouvidor eleito ficaria sem condições de, ao investir-se no cargo, apresentar-se como árbitro imparcial, equanimemente distanciado dos interesses grupais. E teria também dificuldades de exercer o papel de mediador, que necessita de apoio do maior número para obter êxito na busca de agregação de consensos; c - Se o eleito tiver sido apoiado pelo Reitor, a ele devendo o cargo, este não poderá ser exercido com efetiva autonomia. Se adversário da administração, será tentado a exercitar o poder paralelo, seja colocando-se ele próprio como candidato à sucessão, seja pondo a Ouvidoria a serviço de uma candidatura oposicionista. Um tal processo, como se vê, conduz a partidização, no sentido figurado, como na situação acima descrita, ou no sentido próprio do termo, caso partidos políticos, como ocorre frequentemente, venham a apoiar candidatos à Reitoria.

encaminhar e debater toda matéria que fosse submetida à sua apreciação, bem como o de formular sugestões e críticas aos diversos níveis e setores da administração universitária". O ombudsman teria mandato de dois anos e seria eleito, seja pelos colegiados superiores da instituição, seja por eleição direta." (Lyra, 1990)

Acrescente-se, ainda, que, no exercício de sua função de Mediador, o Ouvidor "coloca em prática um processo de resgate da cidadania no âmbito da comunidade acadêmica, criando condições para que todos compreendam a necessidade de cumprir os seus deveres e exigir os seus direitos" (Reitoria, 1994).

Todavia, foi necessário aguardar o ano de 1992 para ver criada a primeira Ouvidoria universitária do Brasil: a da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Na seqüência, foram instaladas as Ouvidorias da Universidade de Brasília (UnB), em 1993, e da Universidade Estadual de Londrina (UEL), em 1994.

Após a criação dessas duas Ouvidorias, esperava-se que o ano de 1996 se constituísse em um marco, com a promessa da criação da figura do *ombudsman* em várias Universidades: nas Federais de Juiz de Fora (UFJF), Santa Catarina (UFSC), Paraná (UFPR), Rio Grande do Norte (UFRN) e São Carlos (UFSCar), e nas Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). Todavia, a criação de Ouvidorias ocorreu naquele ano, apenas, na UFSC e na UFJF.

Em relação às demais instituições as expectativas se frustraram, com a alegação, formulada por dirigentes da maioria destas, de que nelas faltavam servidores com perfil adequado para o cargo ou, quando não, recursos necessários ao pagamento da gratificação a que faz jus o ouvidor. Argumentos pobres, que apenas denotam o pouco empenho dessas instituições em criar mecanismos efetivos de controle da sociedade sobre a universidade, única forma de elevar a um patamar superior a democracia universitária, tolhida pelas limitações inerentes à democratização corporativista do poder acadêmico (Lyra, 1998).

Neste contexto, teve-se ainda que amargar, a desativação, em 1997, da Ouvidoria da UnB, e, em 1999, da Ouvidoria da UEL, ambas por motivos não claramente explicitados, embora em relação à Universidade Estadual de Londrina a sua direção tenha justificado (?) a medida pela necessidade de contenção de gastos.

A desativação da Ouvidoria da UnB, de marcante atuação no seu período de funcionamento, deixa no ar uma interrogação: teria sido o incômodo causado pela atuação do Ouvidor a determinados setores acadêmicos o motivo que levou a suspensão de suas atividades?

Enfim, deve-se registrar que a Ouvidoria da UFPR, criada pela Resolução 75/97, do seu Conselho de Administração, permanece até hoje no papel.

Em 1997, assistiu-se à criação de apenas uma Ouvidoria universitária, a primeira do Norte-Nordeste: a da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Porém, desde 1998, este quadro desanimador foi superado com a criação de nada menos que quinze Ouvidorias universitárias.

Naquele ano, entraram em funcionamento Ouvidorias na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo (EPUSP), na Universidade Salvador

(UNIFACS), na Universidade Federal de Viçosa (UFV) e na Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC).

Em 1999, nas Universidades Federais da Paraíba (UFPb) e do Rio Grande do Norte (UFRN); na Universidade Católica de Brasília (UCB) e nas seguintes Instituições Estaduais de Ensino Superior: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cornélio Procópio (FAFICOP), Escola de Música e Belas Artes do Paraná (EMBAP), ambas naquele Estado; Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Medicina de Marília (FAMEMA), Faculdade de Medicina de Rio Preto (FAMERP) e Faculdade de Engenharia Química de Lorena (FAENQUIL), todas no Estado de São Paulo. Finalmente, no primeiro semestre do ano 2000, instalaram-se duas novas Ouvidorias no país: a da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e da Universidade para o Desenvolvimento do Estado e da Região do Pantanal (UNIDERP).

Observe-se que, de 1992 até 1997, a expansão das Ouvidorias nas Universidades foi lenta e pouco expressiva: de uma para quatro. Porém, no espaço de dois anos e meio, este número saltou para dezenove. Ou seja, neste curto período, houve um crescimento de 375%.

As Ouvidorias universitárias, (dezoito ao todo) constituem, portanto, a primeira rede nacional de Ouvidorias, públicas, na sua quase totalidade, assim distribuídas: 9 (nove) em Instituições Estaduais de Ensino Superior (UECE, EPUSP, EMBAP, FAFICOP, UNESP, FAMEMA, FAMERP, FAENQUIL e UERJ); 6 (seis) em Instituições Federais de Ensino Superior (UFES, UFSC, UFJF, UFV, UFPb e UFRN); 3 (três) em Instituições Particulares de Ensino Superior (UNIFACS, ECB e UNIDERP) e 1 (uma) em uma Instituição Comunitária de Ensino Superior: a UNISC.

Com a recente incorporação, em 1999, e no primeiro semestre do ano 2000, de algumas das maiores e das mais qualificadas instituições de ensino superior brasileiras, essa rede de Ouvidorias universitárias - a maior do país - passa a ocupar um lugar proeminente na determinação do perfil do *ombudsman* na esfera pública, e no processo de disseminação deste instituto³.

Espera-se que a instalação, prevista para ainda este ano, em caráter experimental, da Ouvidoria da Universidade de Campinas (UNICAMP), e da Ouvidoria Geral da Universidade de São Paulo (USP) - esta com a função de coordenar as Ouvidorias das Unidades dessa Universidade - venha a consolidar,

³ Existem atualmente duas Redes Nacionais de Ouvidorias Públicas. Além da formada pelos *ombudsmen* universitários, existe a que congrega Ouvidorias de Polícia, em número de cinco: nos Estados de São Paulo, Pará, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul (ordem cronológica). De lento crescimento e de dimensão ainda modesta, as Ouvidorias de Polícia deverão propagar-se rapidamente, estimulados pela decisão do Governo Federal de tornar efetiva a reforma das Polícias Estaduais, e pela ação, de eficácia já demonstrada, do recém-criado Fórum Nacional dos Ouvidores de Polícia (Imprensa Oficial, 1999: 271-284). É importante assinalar que o Ouvidor de Polícia do Estado de São Paulo dispõe de plena autonomia perante o Governo e a polícia daquele Estado. Com efeito, o Ouvidor é escolhido pelo Governador entre os componentes de lista tríplice elaborada pelo Conselho Estadual de Direitos Humanos de São Paulo, constituída majoritariamente por entidades de direitos humanos, independentes do poder público.

em definitivo, a existência do instituto do *ombudsman* na comunidade universitária brasileira.

Papel do ouvidor universitário

O *ombudsman* universitário se situa, em nosso entender, no contexto da chamada democracia participativa, ainda que a virtual inexistência de estudos de Ciência Política sobre as Ouvidorias não tenha permitido análises em profundidade sob este prisma. Consideramos, com efeito, que o exercício da democracia participativa se materializa em institutos como o referendo e o plebiscito, mas também em órgãos colegiados ou unipessoais que ensejam a participação semi-direta da comunidade no controle social da administração pública, ou na sua própria gestão.

As Ouvidorias, os Conselhos de Direitos Humanos e o Orçamento Participativo figuram com destaque entre os órgãos constituintes da nova esfera pública da cidadania que preservam e valorizam a *res publica*, condição necessária para a formação de uma consciência cidadã, voltada para o universal.

A Ouvidoria é, precisamente, um instrumento de transparência, e, como tal, indispensável à garantia da lisura, impessoalidade e eficácia do exercício da função pública.

A Ouvidoria transmuda ação do particular que, acionando-a, se investe, de certa forma, do *múnus* público, ao revestir a sua demanda, originariamente fundada numa lesão privada, com o "*manto da indumentária pública*".

É justamente por ser um instrumento privilegiado de transparência na Administração que a expansão das Ouvidorias encontra tenaz resistência, em um país onde a influência do patrimonialismo faz as classes dominantes conceberem o Estado como uma extensão do seu domínio privado. Uma tal mentalidade não data de hoje, pois, conforme relato de Frei Vicente do Salvador, primeiro historiador brasileiro, datado de 1627, "*nenhum homem nesta terra é repúblico nem zela nem trata do bem comum, senão do bem particular*" (Comparato, 1993).

Infelizmente não são somente políticos conservadores que se sentem alérgicos ao controle social. Também na esfera pública, o vírus do corporativismo, do autoritarismo e do populismo conspiram contra concepções e práticas voltadas para o interesse público. Daí a importância da ação do Ouvidor.

Entendemos que este, especialmente o Ouvidor universitário, deve ter como função primordial o "*controle do mérito, da oportunidade, da conveniência da prestação do serviço público*" (Dallari, 1993). Na verdade, esta questão é decisiva, já que não se trata apenas de se obter um "*desempenho correto*" da administração. Mas sim de, através das sugestões e críticas formuladas por integrantes da comunidade universitária, ou da própria sociedade, torná-las verdadeiras co-gestoras da administração universitária.

O papel desempenhado pelos Ouvidores universitários tem sido, conforme definição dada por um dos seus pioneiros, o Professor Hugo Brandão, o de "*fomentador de soluções e do desenvolvimento institucional*" (Brandão Jr., 1995).

Com efeito, a atividade, própria do Ouvidor, de ausculta dos problemas que dizem respeito ao cotidiano da Universidade, lhe credencia

“a agir como um crítico interno, que a partir das demandas que lhe são encaminhadas, monta uma verdadeira radiografia da instituição. Com estes dados elabora pareceres sobre as necessidades de mudanças nos seus procedimentos e normas, objetivando o aperfeiçoamento do desempenho e do relacionamento institucionais...”. (Vilanova, 1997)

A proposta de criação de uma Ouvidoria, enviada ao Conselho Universitário pelo Reitor da UNICAMP, Professor Hermano Tavares, entende que o *ombudsman* universitário pode “contribuir com a Administração na identificação de problemas sistêmicos, na correção de injustiças, na proposição de novos procedimentos, atuando assim como agente de mudança” (Tavares, 1997).

Agente de mudança, na medida em que o poder de proposição do Ouvidor se materializa em iniciativas de caráter estruturador, susceptíveis de promover a modernização democrática da Universidade.

Agente de mudança, também, através da realização de mais justiça, mais eficácia e de maior participação da comunidade universitária e da sociedade nos destinos da instituição universitária.

A Ouvidoria constitui-se, em suma, no fato gerador de um novo estilo e de uma nova *práxis* administrativa, graças à transparência e ao salto de qualidade que pode alcançar a gestão dos negócios públicos, quando tonificada pela intervenção consciente e construtiva da cidadania.

Existe, contudo, entre os partidários da democracia direta, e de outras formas de participação coletiva da cidadania na esfera pública, aqueles que encaram com reservas a ação do Ouvidor. Isto porque não vêm com bons olhos o encaminhamento de questões de interesse pessoal a nível individual, pois essa prática poderia, na opinião de tais críticos, resvalar para procedimentos individualistas, em detrimento de uma *práxis* coletiva.

São receios infundados tendo em vista que as questões do quotidiano da administração, que lesam apenas determinados indivíduos e não a coletividade, não têm outra maneira de serem equacionadas a não ser caso a caso, individualmente. A diferença, com a Ouvidoria, é que se cria um mecanismo de reparação da lesão - que de outro modo persistiria - eliminando injustiças ou tornando efetivo, ou mais eficaz, o serviço que a instituição pública deve prestar.

E será o próprio usuário - ou o cidadão comum - que, através do *ombudsman*, irá contribuir para melhorar o funcionamento, como um todo, da administração, ao concretizar, na ação desta, o binômio eficácia-democracia. Quer dizer, os melhores resultados no interesse do maior número.

Além do mais, a Ouvidoria também favorece soluções coletivas na medida em que:

- 1) estimula o cidadão a abandonar atitude de passiva resignação, face ao desempenho insatisfatório da instituição pública, tornando-o protagonista da mudança;
- 2) ajuda-o, na maioria dos casos, a perceber que a solução das questões de seu interesse imediato, pautada nos princípios de eficácia e de justiça, é indissociável do aprimoramento, *em benefício de todos*, da ação desenvolvida pelos responsáveis pela *res publica*;

- 3) toma iniciativas de caráter estruturador que objetivam promover mudanças de interesse geral da comunidade universitária e da sociedade.

Perfil do ouvidor universitário

A figura do Ouvidor, nas Universidades, se caracteriza, em primeiro lugar, pela diversidade e pela fragilidade de seu perfil institucional. Mas, em quase todas essas instituições, foi necessário contornar a legislação vigente, visto que o cargo de *ombudsman* universitário não existe no plano de cargos e salários, nem dos Estados nem da União.

Assim, a despeito da diversidade das situações existentes, quase todas as Universidades que gratificam o Ouvidor têm em comum a necessidade de recorrer a um artifício jurídico que consiste na sua nomeação para funções de Assessoria a fim de lhe assegurar percebimento de gratificação, em geral de cargo de direção (CD) ou equivalente. Artifício jurídico, porque o *ombudsman*, pelo menos em tese, é a antítese cabal do Assessor, já que, representante da comunidade, deve gozar de plena autonomia em relação ao dirigente da Instituição⁴.

Entre as Ouvidorias, existiram aquelas, como a da UEL, onde não houve sequer portaria de designação do Ouvidor. O Reitor escolhe um dos seus assessores para ocupar, de fato, esta função, porém, sem criá-la formalmente.

Constatamos que esta fórmula é semelhante a que foi adotada pelo Prefeito Roberto Requião, quando da implantação, em março de 1996, da primeira Ouvidoria pública do país. Assim, o decreto que a criou previa, não a criação de um órgão, mas a atribuição de funções especiais a um dos cargos do funcionalismo municipal. A estratégia, além de elidir a necessidade de aprovação da Câmara dos Vereadores, garantia a instituição, nesta fase experimental, um caráter especial: criava-se a função do Ouvidor, sem se criar uma Ouvidoria (Gomes, 1996).

Mas, na maioria dos casos, os Ouvidores têm sido escolhidos pelo Reitor e designados para o cargo, que advém ao mundo jurídico mediante simples portaria! Entre estes, apenas um, na UECE, o foi com atribuição de mandato (dois anos).

Somente duas Universidades, a UFPb e a UFJF, criaram a Ouvidoria mediante Resolução do Conselho Universitário (CONSUNI), que escolhe o titular do nável função para um mandato de dois anos.

Trata-se de um importante avanço já que, do ponto de vista jurídico, a função de Ouvidor sai do limbo institucional em que se encontrava e, do ponto de vista político, resgata a idoneidade do *ombudsman*, agora dotado da necessária independência para o exercício de sua função.

Todavia, enquanto o cargo de *ombudsman* não for inserido nos sistemas normativo federal e estadual que regem as Instituições de Ensino Superior (IES), a atribuição da gratificação ao Ouvidor - que lhe garante remuneração e *status*

⁴ A autonomia do Ouvidor é necessária pois que este "*deverá defender os interesses da sociedade, e, neste sentido, criticar ações administrativas, atividades de ensino, pesquisa e extensão e formação que deixem de operar com agilidade, eficácia e honestidade as tarefas para as quais a instituição foi criada e que estão estipuladas, precisamente, no Estatuto, no Regimento Geral*" e nos demais atos normativos da IES (UFSC, 1994).

condizente com as responsabilidades de seu cargo - fica na dependência de livre decisão do Reitor.

Este, com efeito, mesmo quando ato normativo do Conselho Universitário estabelece a atribuição de gratificação para a função de *ombudsman*, pode negá-la, visto que é de sua competência exclusiva designar servidor para exercer função gratificada ou cargo de direção.

Desta forma, a situação do Ouvidor fica sujeita à correlação de forças políticas existente na sua IES, favorável ou não à instituição do *ombudsman*, e à credibilidade deste. Caso se defronte com um Reitor negligente, ou avesso a mudanças, fica à mercê de eventuais represálias do dirigente máximo da instituição, como, por exemplo, o corte de sua gratificação.

Vê-se, portanto, que a instabilidade - segunda característica do *ombudsman* universitário - é decorrência direta da inexistência desse cargo nos planos de cargos e salários dos servidores das Universidades. O que somente será sanado com a modificação da legislação vigente.

A terceira característica da Ouvidoria é que seu titular dispõe de poderes investigativos limitados. Assim, por exemplo, na UFPb, cabe ao Ouvidor apenas *"receber e apurar a procedência de reclamações ou denúncias que lhe forem dirigidas por membros da comunidade universitária ou da comunidade paraibana em geral"* (Inciso 7º, Art. 6º da Res. 06/98, que criou a Ouvidoria). Não lhe cabe porém, instaurar sindicâncias e inquéritos administrativos.

Quando ocorrer indícios convincentes de violações às normas legais, caberá ao Reitor, por solicitação do Ouvidor, tomar as medidas acima referidas.

Por contraste, os Ouvidores dos Estados (existem Ouvidorias desse gênero no Paraná, Ceará, São Paulo, Pernambuco, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul) e dos Municípios (notadamente Santos e Campinas) dispõem de poderes investigativos amplos, sendo que, no Paraná, ao Ouvidor compete, inclusive, realizar auditoria, sindicância e processo administrativo (Cf. inciso III, Art. 2º do Decreto 498, de 01/03/1995).

Poderes investigativos amplos certamente não se coadunam com o perfil do Ouvidor universitário. Este já dispõe de um espaço de atuação bastante amplo que deve se esgotar na sua função de mediador, seja entre a comunidade universitária ou a sociedade como um todo e a direção da IES, seja no âmbito da instituição, dirimindo conflitos internos. Mediador a quem cabe, também, formular publicamente críticas aos setores da Universidade que permanecem indiferentes às sugestões emanadas da Ouvidoria

O quarto aspecto distintivo das Ouvidorias universitárias está apenas se esboçando, mas com fortes chances de plena afirmação. Diz respeito à tendência, que se delinea na implantação de algumas das novas Ouvidorias: a de garantir a autonomia ao Ouvidor, mediante eleição pelo colegiado máximo da instituição, e atribuição de mandato fixo. Se vitoriosa esta tendência, a Ouvidoria Universitária contrastará, também nesse aspecto, com as demais Ouvidorias existentes cujos titulares, no Brasil, continuam sendo de livre nomeação dos dirigentes dos órgãos fiscalizados. Não são, pois, eleitos para o cargo nem dispõem de mandato fixo que lhes garanta a necessária estabilidade.

As exceções são a UFPb e a UFJF, que envolvem o Conselho Universitário na escolha do Ouvidor.

Contudo, a UFPb foi mais além, no que diz respeito à autonomia do Ouvidor. Com efeito, este pode ser indicado não apenas pelo Reitor, mas por qualquer integrante do CONSUNI, que o escolhe livremente. Outra diferença: Na UFJF, o CONSUNI apenas chancela a escolha do dirigente máximo da instituição, enquanto na UFPb o Conselho Universitário o escolhe livremente.

Uma terceira diferença: na UFPb, o *ombudsman* dispõe de mandato fixo.

Constituídas as novas Ouvidorias, no respeito à autonomia do cargo de *ombudsman*, as instituições de ensino superior poderão exercer influência determinante na mudança qualitativa do perfil do Ouvidor Público brasileiro, hoje submetido à uma constrangedora *capitis diminutio*: a de serem escolhidos para a função que exercem justamente por aqueles cujas administrações se encontram, em tese, sujeitas à sua fiscalização.

No I Encontro Nacional de Ouvidorias Universitárias, ocorrido em João Pessoa, nos dias 16 a 18 de junho de 1999, os Ouvidores universitários brasileiros se posicionaram, na Carta de João Pessoa, em prol da constituição de Ouvidorias "como unidades administrativas dotadas de autonomia funcional, sendo seus titulares eleitos pelo órgão colegiado superior da instituição, com mandato certo e que tenham por finalidade a promoção da democracia e o estímulo à participação do cidadão na gestão universitária". (Carta de João Pessoa, junho, 1999).

O II Encontro Nacional de Ouvidores Universitários, realizado no dia 30 de maio de 2000, em São Paulo, ratificou este posicionamento, embora reconhecendo a validade das experiências das Ouvidorias atualmente existentes nas IES, que ainda não alcançaram autonomia plena. (Carta de São Paulo, maio de 2000).

As resistências à ouvidoria: o corporativismo e o autoritarismo

A figura do *ombudsman* tem sido tradicionalmente hostilizada - em geral veladamente - por todos aqueles que, preocupando-se apenas com o seu umbigo, adotam uma postura defensivista, buscando, tão somente garantir, vegetativamente, a sua auto-preservação.

Temem - e tremem - diante da perspectiva de um órgão de controle - ainda mais democrático! - que tenha força suficiente para sacudir os bolsões de ineficiência instalados na Universidade, e que se preocupa em conformar o funcionamento dessa instituição aos interesses da sociedade.

Assim, algumas corporações sindicais se opõem à Ouvidoria por temerem o questionamento do desempenho dos servidores da universidade e o poder que exercem no âmbito da instituição⁵.

O que ocorreu na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) ilustra o acima referido. Segundo depoimento da Professora Sidnéya Gaspar de Oliveira, Ouvidora da UFSC, a primeira tentativa de criação da Ouvidoria ocorreu em 1984, na primeira gestão do atual Reitor Rodolfo Pinto da Luz. Entretanto, sua iniciativa não logrou apoio do Conselho Universitário.

⁵O único sindicato docente no país que se mobilizou a favor da criação de uma Ouvidoria na sua universidade (como também, em prol de um Conselho Consultivo, formado por entidades representativas da sociedade) foi a ADUFMAT - Associação dos Docentes da Universidade de Mato Grosso (ADUFMAT, 1999: 12).

Em 1994, na gestão do então Reitor Antônio Diomário de Queiroz, um dos integrantes da representação estudantil no Conselho Universitário voltou a colocar em pauta a criação de uma Ouvidoria. Todavia, a sua criação foi abortada tendo em vista a resistência das corporações universitárias a esta proposta. Alegou-se, nessa ocasião, que a Ouvidoria poderia esvaziar a força de representação das entidades de classe na medida em que o *ombudsman* atraísse para a sua órbita o encaminhamento e a resolução das reivindicações da comunidade universitária. Em 1996, de volta à Reitoria da Universidade Federal de Santa Catarina o professor Rodolfo Pinto da Luz, cumprindo compromisso decorrente do seu programa de candidato criou, em maio do corrente ano, através de portaria, a função do *ombudsman*. (Oliveira, 1996).

Outro exemplo de resistência corporativa à criação da Ouvidoria se expressa na laboriosa gestação desse instituto na Universidade Federal da Paraíba (UFPb), por nós proposta em março de 1990.

Em 1993, o Reitor eleito, Professor Neroaldo Pontes de Azevedo, que nos havia encomendado um projeto de criação da Ouvidoria na UFPb, desistiu, às vésperas de sua instalação, alegando "resistências" até hoje não explicitadas. Seu sucessor e atual Reitor, Professor Jáder Nunes de Oliveira, que tomou posse em outubro de 1996, também incorporou no seu programa de candidato a idéia de criação da Ouvidoria. Todavia, a proposta, somente encaminhada ao Conselho Universitário (CONSUNI) em 1998, sintomaticamente, continha graves restrições à autonomia do Ouvidor, tais como a proibição de prestar declarações sobre assuntos submetidos à sua apreciação - salvo às partes interessadas e a órgãos da Universidade. (UFPb, 1997).

Todavia, o dirigente máximo da UFPb aceitou, após negociações, que se escolhassem da proposta acima referida os aspectos que comprometiam a idoneidade da função do *ombudsman*. Assim, foi finalmente criada, e "dotada de plena autonomia e independência" a Ouvidoria Geral da UFPb, mediante a Resolução nº 6, de 1 de setembro de 1998, e o seu primeiro titular solenemente empossado, no dia 17 de Março de 1999.

**

Uma das principais formas de resistência à Ouvidoria poderia ser chamada de "corporativismo de facção": os grupos que disputam o poder na Academia não conseguem constituir um espaço público, dotado de eticidade própria - no caso em espécie, o que objetiva o aprimoramento de práxis democrática, assegurando o respeito ao direito de participação e o zelo pela máxima eficácia na prestação dos serviços da universidade.

O tênue compromisso das facções universitárias com a democracia explica a desconfiança recíproca da parte adversa em respeitar as regras do jogo, caso esta venha a se investir de alguma parcela de poder. Cada facção julga a outra pelo seu próprio comportamento. Assim, um *ombudsman* escolhido com o apoio dos adversários - e, pior ainda, por eles - poderia, nesta lógica de raciocínio, transmudar-se em candidato natural ao "poder paralelo".

Parafrazeando Calligaris,

"trata-se de uma cena cultural em que o sangue comum (os interesses de facção) conta mais do que a autonomia do juízo moral.

A ética é a da tribo (da facção). A pátria (a facção) está acima dos pruridos de qualquer indivíduo." (Calligaris, 1999)

Daí ser tão difícil se achar alguém com o "perfil adequado" para o cargo, Leia-se: alguém efetivamente comprometido com as regras do jogo institucionais, capaz de agir imparcialmente, no exercício do *múnus* público, sem outro norte para a sua conduta que não o respeito ao direito e à verdade dos fatos.

E não se trata apenas das universidades supostamente mais "atrasadas", mais sujeitas ao populismo e ao poder sindical. Foi na respeitada UNICAMP que, recentemente, o Reitor Hermano Tavares se viu na contingência de retirar de pauta a proposta de criação do cargo de Ouvidor, face à reação do Conselho Universitário, preocupado com a possibilidade de o Ouvidor vir a exercer algum tipo de poder paralelo.

Outro fator de resistência à criação do *ombudsman* universitário é o autoritarismo populista. Certa feita, um Reitor declarou-me: "na minha instituição, o Ouvidor sou eu, estou em permanente contato com as bases, ouvindo os seus reclamos".

Tanto democratismo escamoteia de fato o temor de que alguém que exerça o poder de fiscalizar, independentemente da administração, possa identificar violações às normas de transparência, impessoalidade e de igualdade, entre outras, que regem uma administração pública democrática.

Implantada a Ouvidoria, e a despeito dos apoios que recebe o Ouvidor ao exercício de seu mister

"observa-se uma cultura institucional ainda não madura o suficiente para receber críticas. Isto se manifesta no interesse de alguns administradores saberem a origem das reclamações, ou seja, o nome dos reclamantes. Quando estes concordam em se identificarem, ouvimos sempre comentários pejorativos sobre os mesmos, no sentido de desqualificá-los, dando um caráter de irrelevância às reclamações apresentadas. Há ainda casos de professores que, ao serem cientificados pela Ouvidoria de reclamações de alunos, no tocante à falta de assiduidade, pontualidade, falta de habilidade de relacionamento e deficiência na transmissão de conhecimentos, pressionam os alunos no sentido de identificarem a procedência das reclamações, chegando a ameaçá-los com maior severidade nas provas. Há registro de estudante que chegou a ligar chorando para a Ouvidoria, solicitando que sua reclamação fosse tornada sem efeito, dada a reação do professor. Observa-se que muitos estudantes evitam levar tais tipos de problemas às Coordenações e Chefias dos Departamentos ou Cursos, temendo por represálias dos professores alvos das reclamações, ou porque assim já o fizeram e nenhuma providência foi adotada para a correção do problema. Tal fato acontece em face do corporativismo, ou simplesmente, devido as chefias se sentirem pouco à vontade para chamar a atenção dos colegas." (Vilanova, 1997)

A avaliação dos ouvidores

A avaliação de desempenho das Ouvidorias, passados oito anos desde a instalação da primeira delas, é ainda provisória e inconclusiva. Isto porque, das dezenove existentes, apenas uma têm período de vida superior a cinco anos: a da UFES. Além do que, não foram feitos estudos sobre o funcionamento das Ouvidorias Universitárias, salvo através de relatórios, raramente analíticos.

Por fim, a troca de Ouvidores, pelo menos na UFES, implicou em completa mudança nos métodos e na filosofia de trabalho adotada (Cf. Doxsey, 1999).

Impõe-se, neste primeiro esboço de avaliação, uma constatação inicial: os Ouvidores não têm se restringido à abordagem puramente casuística e pontual das demandas, nem se contentado com a solução, a nível puramente individual, das questões submetidas à sua avaliação.

Vários Ouvidores têm procurado inserir sua intervenção em um processo de questionamento dos próprios padrões de conduta prevalentes nas universidades.

Jaime Doxsey, ex-Ouvidor Geral do Espírito Santo, enfatiza a necessidade de renovação das bases éticas da vida acadêmica. Seria esta a condição indispensável para uma efetiva modificação de comportamentos autoritários que dificultam a resolução de questões de fundo, atinentes às relações entre aqueles que têm interesse legítimo no desempenho da universidade e esta instituição.

Doxsey mostra que *"a ética acadêmica"* enquanto terminologia ou conceito, não faz parte da cultura institucional universitária, pelo menos no sentido de configurar um princípio organizacional formal o que *"complica consideravelmente a capacidade institucional para lidar com problemas éticos de qualquer espécie"*.

Na sua análise, Doxsey destaca o fato de que *"os problemas de ordem ética decorrentes das relações em sala de aula não são problemas disciplinares"*. Descarta, assim, **ab initio**, o que qualifica de *"uma ação autoritária por parte da Ouvidoria"*, com base em uma intervenção *"de cima"* para reparar a situação *"em baixo"*.

Na sua forma de ver, os que buscam a Ouvidoria *"podem ser entendidos como pessoas dependentes, vítimas de uma estrutura institucional arbitrária e autoritária, sem esperança de se tornarem sujeitos capazes de reivindicar seus direitos ou pleitear a solução de seus próprios problemas"*.

Doxsey propõe então como alternativa a formação de uma consciência crítica dos segmentos universitários quanto à natureza ética da conduta acadêmico-científica já que *"uma abordagem ética isolada não é garantia das mudanças estruturais e da cultura institucional necessárias para encarar o descaso existente"*.

Para viabilizá-las, seria então imprescindível *"construir respostas institucionais para negociação e resolução dos problemas"*, dotando a estrutura administrativa dos mecanismos necessários à promoção da ética acadêmico-científica. O que *"inclui um componente de liderança institucional dedicado ao fomento da conduta acadêmica ética"* (Doxsey, 1999).

Todos os Ouvidores constataram uma demanda reprimida por soluções para muitos problemas, acumulados ao longo do tempo. Talvez seja por isso que as reclamações continuam a liderar o *ranking* das demandas endereçadas à Ouvidoria. Reclamações que provêm, na sua expressiva maioria, dos estudantes. As sugestões, contudo, ocupam o segundo lugar nas estatísticas das Ouvidorias.

A solicitação de informações ocupa lugar destacado nas demandas apresentadas, o que levou uma delas a propor e obter a criação de um Balcão de Informações na instituição (Oliveira, 1997).

A conclusão da Ouvidoria da UECE, relativa à importância da inovação representada pela Ouvidoria, é consensual entre os Ouvidores:

"(...) a Ouvidoria revelou-se um instrumento importantíssimo de participação da comunidade interna e externa no levantamento de problemas e na apresentação de propostas de solução, propiciando um constante feedback à Reitoria, no sentido do atendimento aos anseios e expectativas da comunidade." (Vilanova, 1997)

O ofício de mediação do Ouvidor é requisitado para resolver os conflitos, os mais diversos, tais como entre professores e chefias de Departamentos; entre funcionários e chefias e entre os próprios funcionários para a obtenção de informações, dificultadas pela complexidade e pelo burocratismo da instituição universitária; pelos estudantes, em relação ao cumprimento das obrigações dos professores, e pela comunidade externa, que solicita informações e reclama do mau atendimento que recebe. (Vilanova, 1997).

Na UFPb, a atuação da Ouvidoria tem privilegiado o fortalecimento e a disseminação dos instrumentos de participação da comunidade universitária e da sociedade na gestão institucional, nos seus diferentes níveis, como forma de garantir mais fácil identificação dos problemas existentes e os meios mais adequados para a sua resolução; maior criatividade nas soluções a serem implementadas e o aprimoramento crítico da administração, capaz de promover mudanças de fundo na vida universitária.

Para alcançar tais resultados, a Ouvidoria tem-se empenhado no efetivo funcionamento do Conselho Consultivo, formado por representantes da sociedade; no pleno exercício, pelo Conselho Universitário (CONSUNI) e pelos Conselhos de Centro, do seu poder de formulação e de debate das políticas da Universidade, nas suas respectivas esferas de atuação. Poder até agora indevida e anormalmente concentrado nas mãos Reitor e dos Diretores de Centro, face ao burocratismo exacerbado que ainda domina o funcionamento dos colegiados acima mencionados.

Por outro lado, o Ouvidor, no seu papel de indutor de mudanças estruturais, tomou a iniciativa de apresentar, em dezembro de 1999, ao Conselho Universitário, proposta de implementação, a curto prazo, da reforma acadêmica e administrativa da instituição. E isto por entender que a modernização democrática da universidade, aliando a busca de eficiência com a gestão participativa, é o caminho a ser trilhado pelas universidades que desejem se afirmar como produtoras do conhecimento, e, portanto, como espaço, por excelência, do exercício da cidadania e do espírito crítico (Lyra, 1999).

Em maio do ano 2000, durante a campanha para eleição do Reitor, a Ouvidoria divulgou um elenco de propostas, entre as quais a referente à função do educador (questão ética, capacitação didática e pedagógica), indicando a urgente necessidade de se discutir esse tema, adotando-se, a curto prazo, medidas inovadoras a respeito (Multidéias, 2000).

Outro episódio marcante, também no mês de maio, foi a mediação

realizada pela Ouvidoria entre os estudantes da residência universitária masculina e a administração superior. Após um debate com dezenas de estudantes desta residência, o Ouvidor conseguiu estabelecer entre estes e o Reitor um canal de comunicação, desfazendo um clima de hostilidade em relação ao dirigente máximo da UFPb. Dessarte, a retomada do diálogo ensejou, também, o atendimento de boa parte de uma extensa lista de reivindicações apresentadas pelos estudantes.

Porém, nem tudo são flores. Persiste, na UFPb, em alguns segmentos da Administração, pouco interesse e hostilidade não declarada em relação ao trabalho do Ouvidor, sofrível empenho na resolução das questões que lhes são apresentadas pela Ouvidoria e sistemático desrespeito aos prazos estabelecidos para a prestação dos esclarecimentos solicitados.

Desacostumados com a nova forma de controle social representada pela Ouvidoria, tais setores chegam, em alguns casos, a questionar a própria legitimidade da mediação promovida pelo Ouvidor.

Desgostosos com os resultados obtidos, na identificação dos problemas existentes e na (nem sempre desejada) correção desses problemas, tentam cercear, na prática, o livre exercício das funções do Ouvidor, causando constrangimento aos que a ele recorrem.

Espera-se contudo, que o grau de consciência alcançado pela comunidade universitária em relação à necessidade de órgãos de participação na gestão da universidade - como é o caso da Ouvidoria - , conjugado com o apoio emprestado pelo Reitorado à sua ação, torne a permanência do *ombudsman* universitário uma conquista irreversível

Para concluir, trazemos à colação as conclusões de uma ex-Ouvidora da UFJF, segundo a qual o trabalho da Ouvidoria "é muito mais de valorização da cidadania do que avaliação institucional". Para o usuário do serviço, mesmo aquele que faz uma reclamação contundente, o importante é participar, é ter uma resposta, não é oferecer um veredicto sobre a instituição. Assim, "a crítica quanto a um determinado aspecto institucional não indica descrédito. Ao contrário, ao reclamar e ao sugerir, o cidadão revela sua confiança de que a instituição tem vitalidade e pode ser mais eficiente e eficaz, com a participação de todos" (Castro, 1997).

O êxito do Ouvidor na sua missão de mediar os conflitos da Universidade será proporcional à sua capacidade de amplificar e disseminar uma mentalidade e uma práxis participacionista.

O que ocorrerá na medida em que consiga exercitar, na sua plenitude, a chamada "*magistratura da persuasão*". Quer dizer, um "*poder sem poderes*" que "*desta própria condição retira paradoxalmente sua base de apoio e força*" (Wleide, 1995).

Onde, pois, senão na instituição universitária, *locus* por excelência do diálogo e da persuasão, na qual o binômio eficácia-democracia é *conditio sine qua non* para a realização dos seus fins, pode melhor prosperar este instituto privilegiado de promoção da cidadania?

Referências Bibliográficas

- ADUFMAT- Associação dos Docentes da Universidade de Mato Grosso. (1999). *Professor defende a criação de Ouvidorias na UFMT*. *Jornal da ADUFMAT*, n. 28, ano 3, dez./1999.
- BRANDÃO JR., Hugo. (1996). *A Missão da Universidade*. *A Gazeta*, Vitória, 09/ abr./1996, p. 05.
- _____. (1996). *Ofício 02/GR/1996 ao Chefe de Gabinete do Reitor da UERJ*. Rio de Janeiro: s.r. (mimeo.).
- CARTA de João Pessoa. (1999). I Encontro Nacional das Ouvidorias Universitárias. João Pessoa, 16-18/ jun./ 1999.
- CARTA de São Paulo. (2000). II Encontro Nacional de Ouvidorias Universitárias. São Paulo, 30/ mai. /2000.
- CASTRO, Clélia Mendes. (1997). *Relatório da Ouvidoria da UFJF*. Juiz de Fora: s.r.
- CALLIGARIS, Contardo. (1999). *O povo sérvio é cúmplice de assassinatos*. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 22/abr./1999.
- COMPARATO, Fábio Konder. (1993). *Que tal instaurarmos a república?* *Folha de S. Paulo*, 08/ abr./ 1993.
- DALLARI, Adilson. (1995). *O ombudsman como Instituição: elementos essenciais e o seu papel na atualidade*. In: LYRA, Rubens Pinto. *Ouvidorias Públicas no Brasil*. João Pessoa: CEDEC, pp. 07-09 (Col. "Cadernos do CEDDEC", vol. 1).
- DOXSEY, Jaime Roy. (1999). *Ética acadêmica e científica na perspectiva de abordagem centrada na pessoa*. IX Encontro de Abordagem Centrada na Pessoa. San Jose de Costa Rica: IX Encontro de Abordagem Centrada na Pessoa (mimeo).
- GOMES, Manuel Alves Camargo. (1996). *Do instituto do ombudsman à criação da Ouvidoria pública no Brasil*. In: LYRA, Rubens Pinto. *A nova esfera pública da cidadania*. João Pessoa: Ed. Universitária.
- IMPrensa Oficial do Estado de São Paulo. (1999). *Relatório Anual de Prestação de Contas: Ouvidoria de Polícia do Estado de São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial.
- LEMONS, Assis. *Depoimento*. João Pessoa, set./ 1995.
- LYRA, Rubens Pinto. (1990). *Um ombudsman universitário*. *Jornal O Norte*, João Pessoa, 09/ mar./ 1990.
- _____. (1998). *As vicissitudes da democracia participativa no Brasil*. *Política Hoje* (8-9): 69-105.
- _____. (1999). *Memorando ao Conselho Universitário da UFPb*. João Pessoa, 16/ dez./ 1999 (mimeo.).
- MENANDRO, Paulo Rogério Meira et al. (1977). *Ouvidoria na Universidade: uma inovação acertada*. *Revista da Ouvidoria Geral do Estado do Paraná*. (jan./jun.): 59-70.
- OLIVEIRA, Sidnéya Gaspar. (1995). *Carta enviada ao autor sobre o funcionamento da Ouvidoria da UFSC*. Curitiba: UFSC (mimeo.).
- _____. (1997). *Relatório da Ouvidoria da UFSC*. Florianópolis: UFSC (mimeo.).
- MULTIDÉIAS. (2000). *Ouvidor propõe inovações na UFPb*. *Multidéias* (mai./jun.): 2.
- REITORIA da Universidade Federal da São Carlos. (1994). *Proposta de criação da função do ombudsman (Ouvidoria Geral) na UFSCar*. São Carlos: Reitoria da Universidade Federal da São Carlos (mimeo.).
- TAVARES, Hermano. (1998). *Minuta da Portaria propondo a criação de uma Ouvidoria na UNICAMP*. Campinas, UNICAMP, 1998.
- UFPb - Universidade Federal da Paraíba. (1997). *Proposta apresentada pela comissão*

- constituída pelo Reitor Jáder Nunes de Oliveira, para criação de uma Ouvidoria na UFPb. João Pessoa: UFPb (mimeo.).
- UFSC - Universidade Federal da Santa Catarina. (1994). *Relatório do Grupo de Trabalho constituído pelo Conselho Universitário da UFSC, sobre proposta de criação do ombudsman (Portaria n° 2)*. Florianópolis: CUNI/UFSC (mimeo.).
- UNAM - Universidad Nacional Autónoma de México. (1992). *Concordancias y comentarios del estatuto y del reglamento de la Defensoría de los Derechos Universitarios (UNAM)*. México: UNAM.
- VILANOVA, Fátima. (1997). *Ouvidoria na UECE: seis meses de experiência: Relatório*. Fortaleza: UECE (mimeo.).
- WLEIDE, Érico. (1995). *O ombudsman universitário*. *Cadernos do CEDDHC* (1): 67-68.

RESUMO

O OUVIDOR UNIVERSITÁRIO

O Ouvidor universitário surge na esfera pública brasileira no ano de 1992, na Universidade Federal do Espírito Santo. Das quatro existentes até 1992, este número subiu para 18. O que representa, em dois anos, um crescimento de 450%. Neste trabalho analisamos o papel político do *Ombudsman*, e o perfil do Ouvidor universitário, pondo em evidência os traços específicos deste tipo de Ouvidoria. Examinamos, também os empecilhos à sua disseminação: corporativismo, autoritarismo e populismo. Concluimos este estudo mostrando como as Ouvidorias universitárias concebem a sua atuação, e quais as questões de maior relevo presentes no cotidiano de seu trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: ouvidor universitário; perfil; atuação.

RÉSUMÉ

L'MÉDIATEUR UNIVERSITAIRE

Le médiateur universitaire apparaît dans la sphère publique brésilienne dans l'année 1992, à l'Université Fédérale de Espírito Santo. Des quatre médiateurs qui existaient jusqu'à 1992, leur nombre est passé à dix-huit au début 2000. Ce qui représente, en deux ans, une croissance de 450%. Dans ce travail nous analysons le rôle politique du médiateur universitaire et son profil, en mettant en évidence les traits spécifiques de ce genre de médiateur. Nous examinons, aussi, les obstacles à sa dissémination: corporativisme, autoritarisme et populisme. Nous concluons cette étude en montrant le champ d'action du médiateur universitaire, comme celui-ci conçoit ses fonctions et les questions les plus importantes, présentes dans le quotidien de son travail.

MOTS-CLÉS: médiateur universitaire; profil; champ d'action.

MONTAIGNE E MERLEAU-PONTY: A DUPLA FACE DO TEMPO

Paulo Tarso Cabral de Medeiros¹

Introdução

"É o acaso que, adicionado às 'condições iniciais caóticas' torna o futuro um mistério"²: em tempos de abissais saltos tecnológicos, este clássico tema, ambientando-se na inquietude e demasiada ansiedade sobre o porvir cara à nossa época, convida a aprofundar questões em torno de uma teoria da história, das relações entre sujeito e forças sociais, e um certo ponto de vista sobre o Tempo, já tornado complexo com a sua "dupla face" e seu desdobramento: *acaso X necessidade, fortuna X destino*.

Contemporaneamente, a polaridade parece pender para o acaso e, seu corolário cosmológico, uma teoria do caos (na Física) ou a teoria das descontinuidades histórico-temporais em Foucault, ou nas séries molares, múltiplas e díspares de Deleuze. Na bela análise que este faz da obra de Proust, dirá que no escritor obcecado pelo Tempo o que vemos ali como dimensões temporais (os signos mundanos, os signos sensíveis, os signos amorosos e os signos da arte) implicam bem mais uma aprendizagem, isto é, uma busca, no sentido pleno de *recherche*, de ir para frente, aprendizagem de um homem de letras em direção à. E não de destino, ou história linear evolutiva necessária ou logicamente encadeada.

A opção pelo acaso provavelmente leva a abandonar de vez muitas noções tradicionalmente arraigadas e caudatárias do pólo da necessidade e do destino. Como a de uma linha evolutiva da história; a de uma cadeia racional (teleológica) de causas e efeitos; e propriamente as de providência e destino.

Realçando aqui e ali observações de Montaigne, percebendo a impressionante atualidade de seu pensamento, e o uso interessado que delas Merleau-Ponty fez pela necessidade (ou contingência?) que sua tarefa impunha, insinuamos Merleau-Ponty nesta *Introdução*.

Ressoando sua crítica ao pensamento de sobrevôo e sua opção por uma lógica encarnada, onde o Tempo é também expansão da região sensível por onde o corpo vidente-visível imiscui-se, para o reencontrarmos ao fim, reabrindo em novo registro o tema, recolocando sua preciosa definição de liberdade como coexistência de campos heterogêneos em embate permanente: necessidade abolindo sim o acaso, ora a pura contingência determinando vetores históricos, e histórias dos sujeitos entrelaçados socialmente.

Esse tema será retomado, noutra direção, por Foucault e Deleuze, cujas noções de investimento, micro-poderes, ou de poder como agenciamento coletivo de desejos implicam, creio, no pressuposto da coexistência ou da

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa).

² David Ruelle, físico e matemático, cf. entrevista ao suplemento "Mais!", Folha de S. Paulo, 02/ jan./1994.

reversibilidade entre necessidade e acaso, um desdobramento, enfim... como se ecoássemos certa noção de *dobra* que já se anunciava nas inacabadas reflexões de Merleau-Ponty em suas notas de trabalho.

Na verdade, a abertura cavada por Merleau-Ponty na história da filosofia, valorizando o entremeio, o entre-dois, a região sensível, o corpo-como-entrelaçado, e especialmente, neste caso, a noção (em produção) de *dobra* desemboca, como impensado ou não, no campo hoje fértil onde predominam acaso e caos.

Jogo por entre o lado da necessidade, do cálculo, este acaso não sobrevive sem a mão de ferro da necessidade? Será inevitável a deliberação racional para dar forma ao que é pré-conceitual, pré-instituído, o que ainda não tem forma?

Para pensar no interior deste campo iremos até Montaigne, e a leitura que dele fez Merleau-Ponty. Guia-nos a hipótese de que o companheiro de Sartre soube ver no filósofo do século XVI sua impressionante atualidade para, retomando-o, entre outros, introduzir (no conjunto de sua obra) a idéia radical de liberdade; e, no movimento geral de seu pensamento, encontrar tanto a coexistência de díspares quanto a reversibilidade dos termos cuja tradição filosófica manteve como opostos rivais - reflexões que provavelmente contariam com a cumplicidade de Montaigne que, por sua vez, estimulou Merleau-Ponty a incorporá-lo em toda a sua tarefa de superação do pensamento cartesiano.

Atualidade de Montaigne

Sabe-se que o acontecimento para os estóicos é visto como um signo que precisa ser interpretado: *divinatio*.

Deleuze retomará esta noção de signo. O tempo proustiano será interpretado como signo a decifrar; não apenas buscando vínculos entre as causas e os efeitos, mas tomando o signo como estranhamento, enigma que pede interpretação.

Do lado do acaso não há plano, a não ser talvez naquela forma de reviravolta praticada pelo estoicismo romano, que buscará como núcleo da ação ética a coincidência entre intenção e ato, coincidência esta estabelecida pela vontade: "*querer o destino e agir em conformidade com a plano da providência, vivendo a harmonia a entre destino e vontade*" (n. a. Chauí)³.

O problema é que por aí a Fortuna possa entrar, neste *abismo-Fernando-Pessoa* entre intenção e gesto. Entrará, aliás, justamente para aqueles que cultivam o medo ou a esperança - sentimentos que para os estóicos o sábio não experimenta.

Pois bem. No capítulo XVIII, "O Medo", Montaigne citará um certo Enio, para quem "*o pavor expulsa então de meu coração toda sabedoria*" (1580: 46).

A esperança em fixar, em ter, reter, eternizando a alegria dos encontros não é, então, obra do não-sábio ?

Beira-se sempre, perigosamente ou não, seja em Clarice. seja no guardador

³ As referências "(n.a. Chauí)" ao longo do texto indicam as notas de aula fragmentariamente registradas em caderno durante uma saudosa disciplina ministrada, no inverno de 1993, nas tardes da Unicamp, pela Prof^a Marilena Chauí, e não devem ser tomadas como rigorosamente fiéis ao que foi dito em sala. De modo que as possíveis e inevitáveis imperfeições na transcrição são de minha inteira responsabilidade.

de rebanhos Alberto Caieiro, aquela espécie de zona "zen", tentativa de suspensão do que pulsa, negação da falta lacaniana, compensação simbólica na forma de sublimação freudiana, como na reclusão reflexiva de Montaigne.

No Cap. IV do Livro I dos Ensaios Montaigne reflete em torno da alma "que carece de objetivo para as suas paixões" e de como ela "as manifesta ainda que ao acaso".

Vemos aqui que há projeção, prospeção, não-aceitação dos fluxos, quando "vemos igualmente a alma tomada pela paixão, de preferência a não se entregar a ela, enganar-se a si própria criando um objetivo falso ou fantasista, ainda que a expensas de suas próprias convicções" (Montaigne, 1580:20).

Lemos em Montaigne que os vários "meios de adivinhação", como "os astros, os espíritos, as linhas de nosso corpo, os sonhos" consistem em "testemunhos irrecusáveis da desesperada curiosidade que está em nós e que faz que percamos nosso tempo em nos preocuparmos com as coisas futuras, como se não nos bastasse digerir as coisas presentes" (In: Cap. XV, "Dos prognósticos"). E reproduz Cícero: "nada se ganha em conhecer o futuro, e infeliz é quem se atormenta em vão" (Montaigne, 1580: 29).

Em favor do acaso Montaigne expõe, num misto de ceticismo, distanciamento e humor/ ironia, seus argumentos. Para rir da idéia de Destino cita Horácio:

"(...) um Deus avisado esconde-nos os acontecimentos do futuro sob uma noite espessa, e ri-se do mortal que se inquieta mais do que deve acerca do destino... é senhor de si próprio e passa a existência feliz quem pode dizer diariamente: que importa se amanhã Júpiter escurecer a atmosfera sob nuvens sombrias ou nos der um céu sereno; satisfeitos com o presente, evitemos Preocupar-nos com o futuro." (1580: 30)

E com nítido prazer zomba de Platão, não sem antes firmar sua fé no lance de dados: "quanto a mim, prefiro ainda resolver os meus negócios nos dados a fazê-lo pela interpretação dos sonhos". Citando o exemplo d'A República, a "eleição fortuita" de filhos de casamentos que deveriam se realizar por sorte, diz:

"(...) na realidade, em todos os governos sempre se entregou parte da autoridade ao acaso. Na República que Platão organiza a seu modo a decisão de vários atos importantes é-lhe atribuída." (1580:30)

Lembra ainda as inspirações de Sócrates, o "demônio familiar" que para Montaigne consistia provavelmente em "certas aspirações que se apresentavam a ele sem passar pela razão" (1580: 31).

Já em Montaigne pode-se ver sinais de uma, digamos, futura reversibilidade processual ondulando entre os termos opostos pela tradição. Diz: "(...) o destino apenas suscita o incidente; a nós é que cabe determinar a qualidade de seus efeitos" (1580: 33). Compreende-se o apreço e a afinidade de Merleau-Ponty com este campo de pensamentos que já emitia sinais no sentido da autonomia, do livre arbítrio e da potência do conhecimento para a conquista da liberdade.

Em "De como é preciso prudência no julgar os desígnios da Providência"

(Cap. XXXII) diz direto: *"no desconhecido situa-se o verdadeiro campo de ação da impostura"* (1580: 110), além de terreno fértil para germinar a credulidade.

Se batalhas em idênticas circunstâncias são ora ganhas e ora perdidas, fica *"difícil pesar as coisas divinas, sem as diminuir, unicamente com a nossa balança"* (1580: 110).

Distanciado, diz: *"Deus quier mostrar assim que os bons têm outra cousa a esperar e os maus outra a temer, que não as graças e desgraças deste mundo"* (1580: 111).

É como se a Providência ganhasse outro estatuto, reinando em outro plano que não aquele onde opera a Fortuna. Mas (e eis aí a reversibilidade e a inarredável coexistência entre os pares) das graças e desgraças deste mundo, Deus, *"delas dispõe, segundo seus desígnios impenetráveis, e nos tira desse modo os meios de nos vangloriarmos ou de as explorarmos"* (1580: 111).

E diz mais:

"Enganam-se contudo os que se prevalecem disso para justificar os atos humanos; não invocam uma só prova a favor que não se apresentem imediatamente duas contra, e Santo Agostinho o demonstra vitoriosamente a seus contraditores. E uma questão que foje ao domínio da razão." (Montaigne, 1580: 111)

Eis aqui a providência metamorfoseando-se, astuta e reptícia, em Fortuna, a roda girando, girando acasos, já que seu caráter de imponderabilidade advém da incognoscibilidade do plano divino, o que equívale ao próprio jogo da Fortuna, pois *"que homem pode saber o conselho de Deus? Quem pode alcançar o querer do Senhor?"* (1580: 111).

Montaigne é um religioso singular e um cético peculiar. Mostra que necessidade e acaso atuam num mesmo plano, são forças em perene coexistência e reversibilidade - para usar por minha conta e risco os termos de Merleau-Ponty. Basta ver o título do Cap. XXXIV: *"Não raro a Fortuna na razão se apóia"*.

Embora seja inconstante e imprevisível, ela é talentosa, age com arte e, contrariando certa tradição que lhe ata à doença, aos males e à irracionalidade, vemo-la *"não raro retificar e corrigir os nossos projetos" e outras vezes revelar "particular bondade e devoção sem iguais"* (1580: 113).

Em *"Da incerteza dos nossos juízos"* (Cap. XLVII), diz:

"Temos por hábito dizer, e com justeza, que os acontecimentos e suas conseqüências decorrem - particularmente na guerra - da Fortuna que não quer sujeitar-se às regras de nossa inteligência e de nossa razão(...). Dir-se-ia que essa influência se exerce sobre nossos projetos e deliberações; e que até os nossos raciocínios se ressentem da incerteza da sorte. Raciocinamos ao acaso e inconsideradamente, diz o Timeu de Platão, porque, como nós mesmos, é a nossa razão grandemente influenciada pelo acaso." (1580: 140)

Eis de novo, na desmontagem dos pólos, a reversibilidade presente.

Ocorre que não é só da Fortuna que provém o conhecimento, pois *"quando a razão não basta apelamos para a experiência"* (*"Da Experiência"*, Cap. XIII). Mas a experiência é como a razão, que *"assume tantas formas que não sabemos qual escolher"* (1580: 481).

Mais: *“as conseqüências que procuramos tirar da comparação dos acontecimentos não oferecem segurança, porquanto não são jamais idênticas”* já que *“o que encontramos nas coisas mais semelhantes é a diversidade, a variedade”*.

Assim, *“a diferença introduz-se por si só em nossas obras e nenhuma arte pode chegar à similitude”* porque *“a semelhança não unifica na mesma proporção em que a dessemelhança diversifica”*, pois *“a natureza parece ter-se esforçado por não criar duas coisas idênticas”* (1580: 481).

Um atualíssimo filósofo da dúvida, da recusa às sínteses generalizantes e apaziguadoras, cultor da multiplicidade, diríamos hoje. Como no exemplo dos legisladores que selecionam *“cem mil espécies e fatos específicos”* para *“provê-los de cem mil leis”*. Nem os números estão *“em proporção com a diversidade infinita dos atos humanos, nem a multiplicidade de nossas invenções alcançará jamais a variedade dos exemplos. (...) Pouca relação existe entre nossos atos, sempre em perpétua transformação, e as leis que são fixas e estáticas”* (1580: 482).

Um filósofo das dimensões micro? *“Cada pé requer um sapato, cada caso uma solução”*. Ou do puro relativismo sustentado pelo seu ceticismo não-dogmático?

É possível encontrar noções e atmosferas de Montaigne em Freud, Deleuze e Foucault: teriam sido seus leitores?

A riqueza de Montaigne provém também da surpresa de sua escrita: quando pensamos que ele penderá para um pólo de pronto retorna o “outro lado”, como a morte para a vida, a saúde para a doença, a constância no caos, o risco de se perder no plural. Citando Sêneca, *“tudo o que se divide até se reduzir a pó, faz-se confuso”*; e Quintiliano, *“as dificuldades nascem das doutrinas”*, Montaigne acautela-se: *“sabemos por experiência que a pluralidade de interpretações dissipa e desagrega a verdade”* (1580: 482).

Pensador para quem buscar conhecimento se dá sempre na forma de *“um movimento irregular, perpétuo, sem molde e sem objetivo, cujas invenções se estimulam, se sucedem e se criam mutuamente”* considera que *“fragmentamos a matéria de um assunto fazemos mil e caímos, multiplicando-as e dividindo-os, nessa infinidade de átomos que imaginara Epicuro”* (1580: 483).

Por tudo isto dirá que sua melhor qualidade consiste em *“ser flexível e pouco obstinado”*, flexibilidade que, se pensada no plano da atitude de conhecimento, encontra em Merleau-Ponty certamente um aliado. Reversibilidade, coexistência de díspares, irredutibilidade do entrelaçado corpomundo às grandes malhas da razão raciocinante, são campos nocionais solidários aos que vimos percorrendo nos do filósofo do século XVI.

E evidentemente guardadas diferenças. Só o hábito, o costume e o envelhecimento contém o exercício desta **multiplicidade-Montaigne** educado *“no amor à liberdade e à indiferença”* (1580: 490).

Fértil é ver porém como os próprios hábitos esbarram na reversibilidade, transmudando-se:

“Apeguemo-nos com todas as nossas forças ao que possuímos; em geral nós nos enrijecemos obstinando-nos, e corrigimos nosso temperamento (...) Devemos adotar as melhores regras, mas não nos submetemos a elas, salvo aquelas cuja observação é obrigatória e útil.” (1580: 490)

Mas até para esvaziar diariamente os intestinos não deve ninguém escravizar-se a ele, com fixações e inibições quando contrariam o hábito, dirá Montaigne praticando de novo o que chamo reversibilidade:

"(...) detesto os remédios, mais importunos do que as doenças. Ter cólicas e ser forçado a não comer ostras são dois males em vez de um; a doença magoa-nos por um lado, a dieta por outro. E, se temos que enfrentar certos aborrecimentos, enfrentemo-lo ao menos depois de atender ao prazer." (1580: 491)

Dignificar a experiência. Não supervalorizar o saber exterior, como se o médico pudesse saber mais sobre a dinâmica das dores, dos cuidados e dos prazeres do corpo de Montaigne do que ele próprio. A sabedoria não prescinde da experiência e do autoconhecimento.

O estilo livre e assistemático dos *Ensaio*s provavelmente seduziu Merleau-Ponty. A própria Marilena Chauí ao denunciar e descrever a lógica e o funcionamento perversamente interessado dos "discursos competentes" parece ecoar estas reflexões (anteriores é Foucault) de Montaigne; além, claro, de Merleau-Ponty, realçando a dignidade ontológica do sensível como modos de contrapor-se aos vários e poderosos pensamentos de sobrevôo hegemônicos na cultura (Chauí, 1980).

Por outro lado, parece haver uma crença algo estoíca na possibilidade de harmonia entre a natureza e nós, "porque não há anseio, por estranho e pernicioso que seja, que a natureza não acomode em proveito nosso" (Montaigne, 1580: 491). Confiança nos benefícios contidos nas mistérios da natureza? "Deixemos que a natureza aja por si; ela entende melhor do que nós de seus negócios" (Montaigne, 1580: 492).

Em Montaigne apreender os contrastes e ambigüidades - da experiência como do mundo - é, sobretudo, compreendê-los como *mistura*:

"É necessário aprender a sofrer o que não há como evitar. Nossa vida, como a harmonia dos mundos, é composta de elementos contrários e tons variados doces e estridentes, agudos e surdos, frágeis e graves; que partido deles tiraria o músico que gostasse de uns e renegasse os outros? Cumpre-lhe empregá-los todos e misturados. Assim devemos fazer com os bens e males que são parte integrante e nossa vida; nosso ser só é possível com essa mistura." (1580: 492)

Tal compreensão implica num permanente exercício de aprendizagem, e abertura perceptiva, de modo a acolher a coexistência de dispares e das reversibilidades. Simultaneamente crença na força plasmadora do hábito, e crença na constância das sábias lições da natureza. Flexibilidade, conhecimento de si pela experiência, esta sim mote de reflexão cuja mutabilidade inscreve-se na própria mobilidade que a define.

Eis a inarredável coexistência entrelaçando o filósofo ("tudo discorda em harmonia universal" diz o verso de Caetano Veloso apropriado à atmosfera de Montaigne), para quem a razão não é capaz de provar o que quer que seja, ele para sempre em estado ambíguo de conservação e reversibilidade. O mesmo e no entanto já sendo o outro:

"Há tanta diferença dentro de nós mesmos, quanto entre nós e os outros. Quer o homem se julgue assim, quer de outra maneira, é ele mesmo um ser multiforme, não um só, mas muitos de cada vez, sem jamais poder se compreender." (Chauí, 1987: XVI)

Como para Merleau-Ponty, o homem é para Montaigne *"tão estranho quanto enigmático, sejam quais forem as experiências acumuladas em sua vida. Jamais atinge a si mesmo e nunca conhece as razões daquilo que se passa consigo"* (Chauí, 1987: XVI).

Eis aí imiscuindo-se o tema contemporâneo que atará a reflexão da liberdade por entre a polarização *acaso* ou *necessidade*. Porque remexe as noções de cultura (*"para julgar meus atos, tenho leis e tribunais próprios a que recorro"*) e desconcerta também a noção de natureza (não um cosmos ordenado pela fatalidade universal, mas *"aquilo que flui espontaneamente do Eu individual"*), pois *"a natureza é ele mesmo e Montaigne estuda-se mais que qualquer outro assunto: ele é sua própria metafísica"*, o que ousa falar somente de si e que se dispersa quando escreve sobre outra coisa, deixará todos os ecos que, creio, Merleau-Ponty aproveitará na redignificação ontológica do sensível, talvez igualmente sensível à bela frase de Pascal sobre Montaigne: *"não é em Montaigne mas em mim mesmo que se acha o que nele vejo"*.

No fio merleau-pontyano

Para Merleau-Ponty parece haver problemas no alegado ceticismo de Montaigne. Logo no início de *"Lecture de Montaigne"*, diz: *"ele rejeita como sendo absurdas todas as opiniões, todas as condutas, mas tira-nos, com isto, o meio de rejeitá-las como sendo falsas"* (1960: 321).

E isto talvez porque *"Montaigne começa ensinando que toda verdade se contradiz. Talvez termine por reconhecer que a contradição é verdade"*⁴ (Merleau-Ponty, 1960: 321-322).

Talvez pensasse no problema de uma **abertura-sem-conceito**, que interessava muito a Merleau-Ponty, *"uma dúvida sem fim, pousada sobre si mesma"* (1960: 322), atraído pelo explorador das obscuridades mantido seu mistério, aquele sobre quem *"pode-se dizer que jamais saiu do estado de um certo espanto diante de si mesmo, o que faz toda a substância de sua obra e de sua sabedoria"* (1960: 322).

Incansável crítico das dicotomias rivais e das dualidades cartesianas Montaigne o atrai, pois *"ele não conhece esse lugar de repouso, essa possessão de si que será o entendimento cartesiano"* (1960: 323).

O ensaio de Merleau-Ponty sobre Montaigne por vezes dá aquela mesma impressão que suscita a leitura de seu ensaio sobre Cézanne, a saber, que há momentos em que verdadeiramente não se sabe se ainda estamos em Montaigne ou se já (ou quem sabe, desde sempre) estávamos como leitores imersos no campo de pensamento propriamente merleau-pontyano. Assim coma a pintura de Cézanne transmuda-se na própria filosofia aspirada, sonhada por Merleau-Ponty.⁵

⁴ Tradução livre.

⁵ Ver *"A Dúvida de Cézanne"* (Merleau-Ponty, 1980: 113-126).

O que Merleau-Ponty parece encontrar nele é uma espécie de crítica da filosofia da consciência no interior dela mesma, uma reversibilidade que a relativiza, como que suspendendo o cartesianismo, o que se constata em trechos que poderiam referir-se a ele próprio Merleau-Ponty:

“O conhecimento de si em Montaigne é diálogo consigo, é uma interrogação endereçada a esse ser opaco que ele é e de quem ele espera resposta; é como que um ‘ensaio’ ou uma experiência de si mesmo.” (1960: 324)

Também a propósito das reflexões em torno do corpo Merleau-Ponty encontra manancial de onde prosseguir em suas próprias investigações, celebrando o fato de que, diferentemente de Descartes, *“a mistura de alma e do corpo é o domínio de Montaigne” (1960: 327).*

Os exemplos de afinidade, o recorte de um certo pertencimento ao mesmo campo epistemológico no Montaigne-retomado-por-Merleau-Ponty se multiplicariam a ponto de perdermos o eixo de nosso tema. Voltemos então a quando, por exemplo, Merleau-Ponty reafirma a inclinação de Montaigne pelo tempo e pela história como contingência. Para ele, a meditação da morte por Montaigne *“nos ensina melhor do que nenhum episódio da vida o acaso fundamental que nos fez aparecer e nos fará desaparecer” (1960: 329, grifo meu).*

Porque se trata unicamente de descrever o homem como problema é que vibra a idéia *“de uma busca sem descoberta, de uma caçada sem presa, que não é o vício de um diletante, e sim o único método conveniente quando se trata de descrever o homem” (Merleau-Ponty, 1960: 329).*

Estará ele então sempre atento ao que há de fortuito e inacabado no homem, visto que nossa inerência terrestre é o fundamento seja da moral seja do conhecimento. Nada de além-humano. Como com a religião, que só conserva legitimidade sob a condição de permanecer sem resposta, nossa relação com o Estado também participa *“no número desses aparelhos exteriores aos quais nos encontramos ligados por acaso e de que devemos usar segundo sua lei, sem lhes introduzir nada de nós mesmas” (Merleau-Ponty, 1960: 333-334).*

Incapazes de autonomia, pois que muitas coisas estão fora do nosso alcance, despidos de importância depois das limitadoras porém elucidativas experiências em cargos públicos, não seria melhor, pergunta-se Montaigne, a reclusão, de onde melhor compreender como a contingência se faz ação, a *práxis* pode pautar-se numa ética, inclusive política?

Comum também a Bacon e Maquiavel, a herança da concepção aristotélica da Fortuna reencontra-se, retomada na questão romana (virtù versus fortuna) sob a asserção *“o homem é o arquiteto de sua própria Fortuna”*, compartilhada por Montaigne. (n .a. Chauí)

Como para Maquiavel, a Fortuna seria uma espécie de *“limite que nós colocamos para a nossa liberdade”* (n .a. Chauí), dirá Montaigne que *“é absurdo querer regrar pela razão uma história que é feita de acasos” (Merleau-Ponty, 1960: 335)* e *“jamais a previsão e as leis poderão igualar a variedade dos casos, jamais a razão poderá pensar a vida pública” (Merleau-Ponty, 1960: 335).* Há uma mescla de aceitação e reversão dela em atividade cujo limite é aqui o costume, o hábito, a aceitação tanto das leis quanto de sua insuficiência neste pensamento que é

pensamento da dúvida e assentimento do imponderável.

Merleau-Ponty atualiza o que em vários momentos da obra de Montaigne é apenas descrição *"irrefletida"*, ou, melhor dizendo, que não leva até ao limite da conceituação formulações aparentemente conservadoras ou meramente solipsistas.

Como em Montaigne há muitas variações em suas falas sobre o amor, a amizade e a política, Merleau-Ponty repõe o ponto de vista do filósofo para além da aparente contradição ou incoerência. Diz:

"Não que se tenha simplesmente contradito. Mas porque a divisão estoica do exterior e do interior, da necessidade e da liberdade, é abstrata, ou destrói-se a si mesma, e porque estamos indivisivelmente dentro e fora. Não se pode obedecer sempre se se despreza, desprezar sempre se se obedece" (Merleau-Ponty, 1960: 336)

Em Merleau-Ponty *"a idéia de reversibilidade vibra na radicalidade da restituição"*, segundo Luiz Orlandi, que descreve-a como sendo esta *"atmosfera de promiscuidade levando tremor e febre à pertinência dos recortes"*. Percorrendo a idéia de desvio e de reversibilidade em *Le visible et l'invisible*, ele dirá:

"(...) reversibilidade é o fenômeno a que se chega e do qual é dito ser ele a verdade última, uma verdade não estabelecida e que, na linguagem, anuncia-se como entre-signos ou entremeio dizente; no jogo do desvio dimensional, há reversibilidade entre isto e Isto, pois todo si é capaz de Si, é capaz de dimensionalidade; finalmente, há reversibilidade de dimensões, esta selvageria da verdade última." (Orlandi, 1980: 256-257)

De modo que *"pelo corpo, corpóreo e linguageiro, presos ao seu enigma, participamos da intimidade desses jogos"* (Orlandi, 1980: 257).

Reversibilidade: inerência de um no outro, entrelaço, quiasma. Onde, diz Marilena Chauí, procurando *"captar o movimento de um pensar que se fazia pensamento"*, neste caso, em Montaigne, diz sobre a filosofia merleau-pontyana:

"a simultaneidade de presença e ausência, visibilidade e invisibilidade, perfeição e inacabamento, totalidade e abertura, tecido conjuntivo e diferenciado do mundo foi sempre recalçada pela filosofia que não podia então nomeá-la. É ela que Merleau-Ponty nomeia como carne (chair) e quiasma, procurando para a primeira um equivalente na velha palavra 'elemento' - água, ar, terra, fogo - e para o segundo, uma figura de linguagem - o entrecruzamento." (Chauí, 1983: 209)

Enfim, é somente com a descoberta da experiência como reversibilidade, transitividade e reflexão carnal que encontra plena expressão filosófica" (Chauí, 1983: 209).

Na verdade é o *"movimento de um pensar que se fazia pensamento"*, diz Chauí (1983: 193). O que se reanima aí, já que para Merleau-Ponty pensar não é possuir objetos de pensamento, mas circunscrever um campo de pensamentos.

É assim que para Merleau-Ponty duvidar é antes ação do que imobilismo ou cinismo. É, *"no ponto fixo de que necessitamos, se quisermos deter a nossa*

versatilidade", "reencontrar o natural, a ingenuidade, a ignorância, é então reencontrar a graça das primeiras certezas, na dúvida que as cerca e as torna visíveis" (1960: 339).

A liberdade em Montaigne, terreno em que só se exercita contendo-se nos limites da obediência (algo irônica?) aos costumes e as leis é, digamos, mais conservadora da que se vê em Sartre. Mas Merleau-Ponty extrai ainda uma espécie de impensado em Montaigne, para realçar que graças a ele aprendemos que sempre colocamos as questões como se estas fossem universais, como se num instante escolhêssemos, como nosso bem, o de todos os homens. "E se fosse um preconceito?", pergunta o contemporâneo de Sartre, cuja interrogação parece estar implícita não só na noção de pensamento de sobrevôo merleau-pontyano mas nas posteriores reflexões de Foucault e Deleuze em torno do papel do intelectual quando reconhecem, na "microfísica do poder" que, no limite, é uma "indignidade falar em nome dos outros".

Na verdade, outro ponto de atualidade de Montaigne reside na conclusão de Merleau-Ponty, para quem o "filósofo 'cético' do séc. XVI" percebeu "o vínculo ambíguo que o prendia a elas [as coisas]. Percebeu que não há que escolher entre si - e as coisas" (1960: 346-347).

De outra parte, não será a reflexão de Montaigne sobre o Tempo mais própria e diretamente ligada à meditação e à crítica da meditação sobre a morte, diferentemente do que ocorre em Maquiavel para quem "é o tempo quem define a qualidade do acontecimento e da ação" (cf. n. a. Chauí)?

Lefort parece ter razão quando diz que "o momento final do Renascimento é a decomposição da idéia de Fortuna já que a emergência da figura do sujeito histórico transtorna as visões anteriores" (n. a. Chauí).

Por outro lado, pode-se dizer que em Montaigne o costume é uma forma de duração do hábito, do comportamento sedimentado ao longo do tempo. Mas que a melhor parte do homem, como para Bacon, é quando ele está na privação, na paixão ou no estudo, pois é justamente quando está suspenso nele o costume.

Hábito e costume, também, confirma Marilena, "destróem a idéia de natureza humana universal e necessária; além disso a noção de essência, como em Maquiavel, é desfeita" (n. a. Chauí).

De modo que nossa relação com a Fortuna dá-se porque somos seres essencialmente temporais.

Tanto Bacon como Maquiavel e Montaigne, segundo Chauí, desfazem os pares da tradição. E importante: os pares se tornam relações, do homem consigo, com o outro, com o Tempo. Desessencializam e dessubstancializam o homem. Não há índole natural, a natureza é variação, acontecimento, e a sociedade e a política se exercem no universo dos costumes, na relação com os outros. Desfaz-se, enfim, a transcendência divina (n. a. Chauí).

Em relação propriamente à dupla face do tempo, há que se introduzir aí um conceito alargado e talvez já fora do contexto das oposições destino/contingência, acaso/ fortuna, que é o de liberdade. Penso que nas exceções (três) que Marilena concede em sua preciosa síntese (ver nota) o conceito de Merleau-Ponty estaria embutido na idéia sartreana de liberdade.

Segundo Sartre, "o existente faz a si mesmo ao mesmo tempo que é a sua 'situação' e esta situação depende, em última instância, dele mesmo. Ele retoma a fórmula

de Lequier: 'Fazer e, ao fazer, fazer-se'. A liberdade é possível apenas porque o homem não tem essência que o delimite" (Sartre, "O existencialismo é um humanismo"). Mais. "ele julga em última instância e na angústia" ou então "transcende a si próprio num mundo de onde Deus parece estar ausente, em direção ao futuro, aos outros, ao mundo, ao ser" (Lalande, 1993: 364-365).

É exatamente o oposto daquilo que muitas vezes Montaigne experienciando escreveu: "Muitas vezes faltou-me a fortuna, mas por vezes também a resolução", e talvez o lugar mesmo da angústia sartreana.

Contemporaneamente, é como se o debate estivesse algo saturado, pendido talvez para sempre para o pólo problemático e com ar de "pós-moderno" do acaso e da contingência - descartando-se aí o termo fortuna por estar preso demais à remissão a um debate clássico envolto em mitologias a que os termos acaso e contingência não precisam se remeter.

Pensado no presente, a idéia de necessidade ou destino, exceto pelas vias religiosas, constituiu-se num modo global de inteligibilidade histórica, de apreensão hegeliana da totalidade, ou de tomada de posição e decifração do movimento histórico e suas necessárias dialéticas.

Se na Renascença o debate se atualizava nos termos de deliberação racional, "livre arbítrio" versus "crença num poder exterior" (seja a vontade divina seja a Fortuna - ainda que imprevisível, mas de qualquer modo alheia e à revelia da vontade humana) digamos, que antes da avalanche pós-moderna, um rico debate também tensionava duas distinções, radicalizando suas definições, e articulações recíprocas.

Partindo do presente, podemos puxar um fio merleau-pontyano, que possa repor a atualidade de Montaigne e formular uma provisória conclusão sobre a pertinência da questão, e seu possível interesse, nestes tempos de ilusões perdidas e de desregramento (com poros de cinismo) dos sentidos, como se o rio do acaso jorrasse vitoriosamente sobre as grades da deliberação racional que detectavam necessidades e destinos, e, mais modernamente, determinações.

Penso em Merleau-Ponty quando reflete, num belíssimo trecho de *A Dúvida de Cézanne*, sobre os conceitos de determinação e liberdade. Sobre a determinação diz o filósofo:

"Dizer que acima de tudo somos o desígnio de um futuro implica dizer que nosso projeto está já designado com nossas primeiras maneiras de ser, que a escolha está já feita em nosso primeiro sopro."
(Merleau-Ponty, 1980: 122)

Vamos encontrar aqui um campo evidentemente novo complicando o debate, o da psicanálise, ausente na tradição.

De tal modo que, para pensar a liberdade, Merleau-Ponty tematiza, preservando e apontando-lhe alguns equívocos, a psicanálise que, para ele, "não impossibilita a liberdade" mas ensina-nos a concebê-la concretamente como retomada criativa de nós mesmos, a nós mesmos, finalmente sempre fiel" (1980: 125).

Mas Merleau-Ponty sabe como poucos escapar do enrijecimento das polaridades e dos dogmatismos rivais. Daí extrair no entremeio, e quanto à determinação ou a liberdade, ele reatar a inarredável coexistência destas duas forças, dizendo:

"Se há uma verdadeira liberdade, só pode existir no percurso da vida, pela superação da situação de partida e sem que deixemos, contudo, de ser o mesmo - eis o problema." (1980: 123)

Rescrevendo a frase inicial de Ruelle, talvez pudessemos dizer, com Merleau-Ponty, que, do ponto de vista das relações sociais, se o futuro permanece um mistério, ao acaso deve-se acrescentar a exigência ético-política de ampliação do espaço da liberdade, incluindo o acolhimento das contingências como móvel de diminuição do peso das forças que agem no campo das determinações pré-individuais.

Noutras palavras, respirar a atmosfera dos "existencialistas franceses" quem sabe merecesse, em tempo de ilusões perdidas e de velocidade esterilizante dos modismos, um novo e atento olhar. Como um alento para não ficarmos somente distraídos, ou narcisicamente (em nossos refúgios de exacerbado neo-individualismo) celebrando ou sofrendo com a inevitável sensação, dolorosamente constante, de caos corroendo sonhos nesta *terra brasilis*.

Referências Bibliográficas

- CHAUÍ, Marilena. (1980). **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Moderna.
- _____. (1983). *Experiência do pensamento: homenagem a Maurice Merleau-Ponty*. In: **Da realidade sem mistério aos mistérios do mundo**. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1987). *Montaigne: vida e obra*. In: MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Volume I. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, pp. V-XXI.
- _____. (1992). *Público, privado, despotismo*. In: NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. São Paulo: Cia. das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura, pp. 345-390.
- DELEUZE, Gilles. (1987). **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LALANDE, André. (1993). **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes.
- LISPECTOR, Clarice. (1978). *Por não estarem distraídos*. In: **Para não esquecer: crônicas - Clarice Lispector**. São Paulo: Ática.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1960). *Lecture de Montaigne*. In: **Éloge de la philosophie et autres essais**. Paris: Gallimard, pp. 321-347.
- _____. (1980). **Merleau-Ponty: textos escolhidos**. Organizado por Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural (Col. "Os Pensadores").
- MONTAIGNE, Michel de. (1580). **Ensaaios**. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Col. "Os Pensadores", vol. XI).

ORLANDI, Luiz. (1980). *A voz do intervalo: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Ática.

RESUMO

MONTAIGNE E MERLEAU-PONTY: COEXISTÊNCIA E REVERSIBILIDADE

Realçando a atualidade do pensamento de Montaigne, e o uso interessado (como aliado) que dele faz Merleau-Ponty, ressoando sua crítica ao pensamento de sobrevôo e a opção por uma lógica encarnada (na qual o Tempo é também expansão da região sensível por onde o corpo vidente-visível imiscui-se) para reencontrarmos ao fim sua definição de liberdade como coexistência de campos heterogêneos em embate permanente: necessidade abolindo sim o acaso, ora a pura contingência determinando vetores históricos. Tema retomado, noutra direção, por Deleuze, cujas noções de investimento, micro-poderes, e de poder como agenciamento coletivo de desejos implicam no pressuposto da coexistência e reversibilidade entre necessidade e acaso, como se ecoássemos certa noção de

doobra que já se anunciava nas inacabadas notas de trabalho de Merleau-Ponty.

PALAVRAS-CHAVE: Montaigne; Merleau-Ponty; Deleuze; necessidade; acaso; dobra.

RÉSUMÉ

MONTAIGNE ET MERLEAU-PONTY: COEXISTENCE ET REVERSIBILITÉ

Rehausser la actualité de la pensée de Montaigne, et l'usage intéressé (comme allié) cela fait Merleau-Ponty de lui et règle sa critique à la pensée de survolez et l'option pour une logique incarnée (dans qui le Temps est aussi expansion de la région sensible à travers où le corps voyant-visible mélange) pour découverte encore dans la fin sa définition de liberté comme coexistence de champs hétérogènes dans lutte permanente: besoin à abolir le hasard, pour maintenant l'ventualité pure qui détermine des vecteurs historiques. Thème repris, dans une autre direction, par Deleuze, donc notions de l'investissement, micro-pouvoirs personnels, et fait fonctionner comme agencement collective de désirs ils impliquent dans la présupposition de la coexistence et reversibilité parmi besoin et hasard, comme si nous répétons certaine notion du pli que déjà a été moi-même-annoncée dans les notes inachevées de travail de Merleau-Ponty.

MOTS-CLÉS: Montaigne; Merleau-Ponty; Deleuze; besoin; hasard; pli.



A MARCA AMBÍGUA DA INDIVIDUALIDADE: A TÊNUE RELAÇÃO ENTRE O AMOR E O OBJETO FOTOGRÁFICO

Mauro Guilherme Pinheiro Koury¹

O interesse deste ensaio é a discussão do papel da fotografia na qualificação e na compreensão do sentimento amoroso. Busca estudar o amor na contemporaneidade tendo como pano de fundo o entendimento do processo de formação do indivíduo na sociedade ocidental, enquanto individualidade e enquanto individuação.

Interessa a relação ambígua entre a submissão e a posse que o amor na contemporaneidade parece provocar na pessoa que por ele é tocada. O estudo da ambigüidade da dor e do desespero de não ter limites, do tudo possível como argumento (i)lógico do buscar o outro que nunca está no lugar procurado, e ao mesmo tempo do aparente enriquecimento com ausências e pequenas presenças que parecem ser sempre, sempre finais.

É o estudo da transgressão e de sua contenção através da amorificação e sua personificação pela fotografia. A fotografia parece revelar ao amante o seu entusiasmo ou a sua anestesia, como um ato solitário da presença eternizada no retrato ou no retratar do ser amado. Como uma espécie de perda ou de morte sintonizada, objetivada, clara em sua presença de morte e dos limites possíveis onde a dor pode-se segurar como processo de luto, como introjeção e transformação do outro perdido em vago sentimento de uma presença querida e amena.

Uma espécie de escudo para não se encarar o vazio de perto. Mesmo que sempre possa existir um luto mais transgressor, patológico, a virar melancolia em sua irrealização. Que parece virar o rasgar o véu social e transgredir, no sentido da ausência se transformar em presença perdida e sem volta.

Mas, como explorar os pontos limites das fronteiras? Na extrema dor do amante, quando o indivíduo não consegue ir mais além do que externá-la para si, precisa de calor, de toque, de ser protegido, e não o sabe ser. Medo do ridículo, de mendigar, pavor da piedade. Como perseguir a curiosidade de saber até que ponto a solidão da pessoa cria espaços de liberdade, e até que ponto pode-se compreender a liberdade como o saltar fora e como impulso que faz ir? Como esse impulso, se existe, pode ser nominado.

A busca de compreensão da dor da individualidade, da individuação contemporânea, faz esse ensaio procurar perseguir a relação tênue entre o amor, enquanto emoção que movimentava indivíduos, e a fotografia, enquanto aparente presença eterna e enquanto personificação e posse de um eu sobre um outro e sobre si mesmo. Apesar de histórias sempre específicas, será que não possuem um fundo comum?

Tristeza clara, evidente, física, e a presença massacrante de algo que

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, coordenador do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Imagem e do Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia da Emoção (Campus I - João Pessoa).

fascina, que emociona, que aguça os sentidos e a curiosidade, mas que não se sabe nominar por inteiro. Apenas a sensação de tocar, apenas o sentir que tem que ir mais além para a compreensão tornar-se realidade. Mas, o que é ir além senão o ousar o próprio fim?

Como a razão objetiva tensiona a curiosidade de um ser individualizado e amorificante à viver a busca de compreensão da própria dor? Na impulsividade que a dor intensa permite, a razão às vezes se obnubila e parece surgir a linguagem do corpo, enquanto realidade sensível, pulsional.

Se o retrato falasse

Este ensaio acompanha, para pontuar a análise, os versos de Chico Buarque em uma letra clássica de sua extensa musicografia, intitulada *Retrato em Branco e Preto*. Nesta letra, como em tantas outras, Chico nos fala da dor do amor, tendo o retrato fotográfico como metáfora.

Dor solitária, passada internamente no sujeito que a sofre, como doença incurável que corrói a alma. Embora exista um outro nessa relação amorosa, esse outro é sempre inatingível, se passa como um significado intrínseco à alma que sofre e se tortura nesse embate interior do mim para comigo: “o que eu faço /contra o encanto/ desse amor que eu nego tanto,/ evito tanto /e que no entanto/ volta sempre a enfeitiçar”.

A paixão amorosa é essa espécie de encantamento, de feitiço a que alguém é submetido e a ela sucumbe. Stendhal em *Do Amor* (1993), escrito no limiar do século XVIII, informa sobre o *amor paixão* ou do tipo *Werther*², o que “enlouquece pelo excesso de sensibilidade” (Stendhal, 1993: 181), como uma “(d)as fases da doença da alma chamada amor” (Stendhal, 1993: XLVIII). Dissocia-o de um outro tipo, que chamará de *amor de vaidade* ou *Don Juan*, aquele que “reduz o amor a ser apenas um assunto comum” (1993: 183) ou que o circunscreve aos limites do tédio (1993: 188).

Informa que o caráter *Don Juanesco* do amor requer um número maior de virtudes estimadas na sociedade, - como intrepidez, agilidade de espírito, vivacidade, sangue frio, entre outras, - onde a publicidade do ato é um requisito necessário ao triunfo. Diferente do amor *à la Werther*, onde o segredo, o desespero e a morte são elementos fundantes, e considerados depreciativos pelo social.

Nos dois tipos ou caracteres de amor, porém, existe um elemento comum que os liga e os fazem contemporâneos de um mesmo olhar. Este elemento se qualifica na supremacia do indivíduo em relação à sociedade. Os códigos amorosos passariam a representar tipos de caráter individual no enfrentamento ou embate do amor. Um mais conforme a um tipo de sociedade que se ajustava aos padrões mercantis que começavam a virgir e que afloraria em toda a sua potência e se consolidaria nos séculos seguintes. Outro, qualificado como depreciativo pelo social, mas que faz emergir uma individuação no sujeito amorificado, que se põe contra o social ou em contraste a ele, como um ser que guarda em si um *segredo*, uma *incompletude* distinta da sociedade a que faz parte, e que o faz uma *totalidade* diferente, enquanto subjetividade.

Ambos os tipos de amor trazem consigo um tipo de ação transgressiva

² Relacionando com o célebre romance de Goethe.

entrelaçada de uma espécie de fragmentação e privação. Algo como um percurso nunca preenchido entre o sujeito que deseja e o objeto desejado. Uma espécie de melancolia, enfim, que, segundo Olgária Matos citando Mario Galzigna, em seu *L'enigma della malincoria. Materialli per una storia*, se encontra sempre presente como uma espécie emblemática de uma proximidade perdida, como sinal de uma recusa enigmática à exterioridade do tempo histórico, em qualquer genealogia do indivíduo moderno (Matos, 1999: 19).

Nos dois tipos de amor também pode-se achar, como consequência dessa individualidade resgatada como tragicidade e laceração, outra característica comum à época e a mentalidade que vinha se formando. Esta característica é denominada por Susan Sontag (1993) como o *espírito de colecionador*. Em ambos os caracteres a coleção ou o ato de colecionar é fundamental para o constructo amoroso. Uma espécie de economia moral do ato amoroso parece assim passar por uma eclipse ou por uma exacerbação do amor, retirando-o do social para o íntimo ou reduzindo-o a objetos descartáveis ou de coleção, como forma de deter os efeitos da individuação de quem sofre os perigos ou a privação que tal processo representa para o social (Koury, 1996: 34).

A mentalidade mercantil em processo formativo na modernidade se consubstanciaria por essa dualidade aparentemente contraditória de, por um lado, elementos abstratos que não guardariam em si nada mais do que o sentido de equivalência com qualquer outro elemento em uma relação *qualquer* de troca. O que ganharia assim o valor equivalente ou de equivalência de uma *mesma* e *qualquer* relação, e só existindo nela e através dela como objetos descartáveis e sem outro valor que não o estabelecido na e pela troca.

Por outro lado e ao mesmo tempo como elementos de coleção, cujo valor estaria estabelecido não através do objeto *em si* mas, e principalmente, pelo valor demonstrativo da apropriação e quantificação do produto, quer em número quer em espécie. A posse do objeto ou o efeito de já o ter possuído associado à quantidade numérica ou de espécimes de produtos promoveria à coleção o estatuto de valor.

A relação amorosa assim, também assumiria as características de valor de uma sociedade mercantil. Características essas que se realizariam seja como troca, a partir de um equivalente geral que desclassificaria a relação amorosa como objeto único, tornando-a mercadoria, seja como coleção, onde a categoria valor estaria não no sentido único da relação amorosa mas na sua raridade e na sua dificuldade, ou na sua eloquência. Enquanto elemento objetual ou na sua eloquência ou na sua eloquência a ser conseguido, conquistado e domado, ou enquanto arte de persuasão, de comoção ou de encantamento do outro à simulação amorosa daquele que seduz ou se deixa seduzir.

Reduzido a tédio, o amor *a la* Don Juan funda-se pela coleção de conquistas e de sua publicização, é exterior, social, e representa a si mesmo como ou enquanto *vaidade*. A enumeração das conquistas perfaz a coleção que norteia a construção da memória através de sua quantificação e estratificação.

Condenado ao desespero solitário, o amor *a la* Werther é construído pela coleção de lembranças. Pergunta Stendhal (1993: 71): "*como retratar a felicidade*

se ela não deixa lembranças?”. Alguns fios de cabelo ao vento, um olhar que comove, um gesto ao acaso, uma cor, uma flor, um odor que trazem o objeto amado à recordação firmando-o naquele presente pela substituição e, assim, presentificando-o e gratificando o amante pela ilusão da retenção do amado, e de sua compreensão. Ou, a repetição de cenas de rejeição do objeto amado, da insegurança de não se saber também amado, de uma mão que se retira, de um olhar que não se cruza, ou de aparente desdém.

De o ser amado nunca estar no local que deveria ser localizado, como diz Barthes (1990), faz parte dessa coleção. Uma coleção formada por sinais que preenchem de sentido o ser e o estar enamorado, em criações de júbilo ou temor. A felicidade amorosa assim seria essa coleção de lembranças, esse depositário ambíguo de um prazer em dor, que arrasta, que envolve, ao mesmo tempo em que se quer desligar, e no esforço de desligamento retoma o encanto: *“com seus mesmos tristes/velhos fatos/que num álbum de retrato/insisto em colecionar”*.

O espírito de colecionador, deste modo, dá significado ao amor na contemporaneidade das sociedades ocidentais a partir dos finais do século XVII até a atualidade. A arte de amar, o sentimento amoroso, passa pelo registro das conquistas efetivadas Don Juanescamente, ou pelo registro das lembranças do processo amoroso, solitário e obcecante do repassar contínuo dos fatos ou símbolos amorificados. Das marcas do amor.

Para Proust (1994), a conquista do processo amoroso só advém a partir da morte da relação amorosa. É quando o sujeito pela perda consegue reconstruir a totalidade do ato, dissecando-o e recompondo. Estranhando-o e retendo em si apenas os liames sentimentais que o fizeram apaixonado. É o que Freud (1980) irá chamar, um pouco mais tarde, de processo de luto, onde a perda irá ser interiorizada no sujeito que a sofre, retendo em si os elementos reconstruídos e sentimentais daquele ou daquilo que se perdeu.

A tendência da nova sensibilidade emergente parece ser a de negar o ato amoroso e o apaixonamento na esfera social. Esta tendência parece vir sendo constituída através da ênfase no amor como código ameaçador das regras sociais, e da resignação social como constructo possível do ser moral na modernidade. O que amplia a esfera e o espaço de atuação do indivíduo indiferente e fragmentado no social, através da resignação do eu constrangido na intimidade.

“Trago o peito tão magoado/de lembranças do passado/e você sabe a razão./ Vou colecionar mais um soneto/outro retrato em branco e preto/ a maltratar meu coração”. O repassar contínuo das marcas de amor feito coleção, que acrescenta a cada repassar *mais um soneto* ampliando o álbum-memória; o soneto como um *retrato em branco e preto* a maltratar o coração de quem vive uma paixão ou sofre uma perda amorosa.

Retrato em branco e preto

Barthes (1984) escrevendo sobre fotografia revela o lado subjetivo do olhar de quem vê. Os retratos guardados de um amor são mais do que registros do real, dizem da relação a quem nela permanece em um tempo posterior, ou que a viveu. Fala de um passado, e presentifica esse passado como um marco de sua existência, como prova de um real, e ajuda simultaneamente a encarar esse registro sentimentalmente, a dar vida às situações passadas e agora fixas no

retrato.

Resignificam o olhar no ato de evocar e qualificam o olhar como posse, como argumento de memória em presentes passados conformadores de uma singularidade. Para um outro olhar qualquer o conjunto ou coleção de fotos podem não significar, ou não significam nada além do que registros corriqueiros sobre desconhecidos e enquanto tal nada representam do que o registro em si. A qualidade do afeto na coleção contida é uma qualidade eminentemente simbólica do colecionador que as elegeu como prova - ou lembranças, - dos significados de amor vivificados enquanto experiência pessoal³.

A fotografia como registro sentimental e como registro real. Sentimento e realidade se confundem no processo imaginário do fotográfico. As lembranças agora são mais visíveis e é possível buscá-las no álbum de retratos. Como *retratos em branco e preto*, isto é, como um registro imaginado através da névoa que a fotografia em preto e branco permite. A realidade fica como que envolta no mistério das nuances de cinzas. Tonalidades que demarcam o contorno dos registros e ao mesmo tempo lançam possibilidades de atuação colorida das lembranças, como em um *soneto*.

Colecionadas, as lembranças fotográficas permanecem como uma curva de vida. Na coleção encontra os sentidos dos amores passados e presentes, como uma prova à imaginação da realidade do que foi sentido.

A marca ambígua da individualidade entre ser social e ser individual, e portanto não social por excelência, é refeita socialmente pela prova dos sentimentos como lembranças que podem ser compartilhadas e comprovadas via fotografia. Prova-se a si mesmo e aos outros os sentimentos vividos.

Como diz a amostragem das conquistas ao estílo Don Juan: as mulheres ou os homens conquistados no transcurso da vida por um ser amante.

Sempre posterior, a fotografia representa o sentimento vivido no que já passou. Freud, em uma carta endereçada a sua futura mulher, Martha Bernays, em 1882, revela o valor da fotografia enquanto recordação do que se tem e não está presente, ou do que não se tem mais:

"Teu retrato encantador. Apreciei-o pouco enquanto tinha o original diante dos olhos; mas, agora, quanto mais olho para ele, mais ele se parece com a minha amada. Fico esperando as faces pálidas se ruborizarem, ganhar o tom que tinham nossas rosas, e os braços delicados saírem do quadro para pegar minha mão; mas a querida imagem fica imóvel, apenas parece dizer: paciência! Paciência! Sou apenas um sinal, uma sombra lançada sobre o papel." (Freud, 1966:17-20)

Revela também o outro lado da fotografia, é apenas um registro; se vale como prova do real não é o real em si, mas uma realidade que foi como "*uma sombra lançada sobre o papel*", ou como um *soneto*: um retrato em branco e preto

³ A destruição da coleção também. O ato impulsivo de rasgar, queimar ou destruir uma fotografia é uma forma amorificada do fim que o outro impõe a relação, da desilusão, do ódio de não possuir no sentimento pleno de rejeição a que o amante sempre se vitimiza. (Argumento que vale um texto no 70, levantado na discussão sobre o original deste ensaio no Núcleo de Fotografia de Campinas - NUFCa).

a maltratar o coração ou a aliviar o coração (*paciência! Paciência!*) do olhar que procura o consolo no retrato estampado.

Pode indicar também outros predicados de conteúdo moral. Em outra carta a sua futura mulher Freud, apaixonado, revela sua fraqueza diante de um tipo feminino que o chamou a atenção e o papel do retrato de sua amada como um balizador moral de seus sentimentos. Diz Freud:

"Fiquei desagradavelmente impressionado pelo fato de que as duas vezes em que ela esteve aqui tua foto, que geralmente não se move, caiu da minha escrivaninha. Não gosto destes sinais e, se fosse necessária uma advertência... mas não foi necessário." (Freud, 1966: 229-230)

A fotografia, assim, coleciona os sentimentos de amor, bem como sedimenta conteúdos sociais morais sobre ações involuntárias ou voluntárias da ou na conduta amorosa. Na extensa literatura folhetinesca e romanesca, a presença do retrato revela estas duas facetas, a de suprir a presença do objeto amado, ou de situações fixas no presente passado da fotografia que remetem sentimentalmente ao fato amorificado, e a de impor um argumento moral de presença ausente do outro da relação amorosa.

Em Freud, o retrato parece insinuar o desejo aflorado e proibido. Nos folhetins e romances a fotografia do outro da relação amorosa ou reclama o olhar proibido ou é sempre coberta ou guardada nos momentos do desejo desperto por um terceiro na relação.

A ausência do original é presentificada, enquanto culpa através do registro fotográfico. O desejo proibido porque comprometido com as regras da monogamia ou do casamento resignado e feliz, instauradas pelo cristianismo na modernidade ocidental, como um contraponto às paixões.

Como um controle social ao mito das paixões exaltadas (Kristeva, 1988). A presença da fotografia amada impõe regras de conduta, e ao desviar-se dela, mesmo não intencionalmente, o retrato revela sua condenação.

Daí os amantes sistemáticos, os de caráter *Don Juan*, que querem conservar uma relação duradoura, afastarem o olhar do retrato do seu olhar. Como se o retrato falasse, os condenando moralmente.

O retrato porem é ambíguo na sua caracterização moral. Em sua visão pública personaliza e dá status as relações nominadas socialmente e que se quer permanentes: o namorado, a namorada, o noivo, a noiva, o esposo, a esposa. Expostas são referências necessárias ao estatuto social de quem as tem, comprovam a estabilidade familiar ou sua construção. São reverenciadas como símbolos significativos da vida social, isto é, pública do sujeito.

Podem as fotografia porém representar a linguagem da sedução e do pecado. Como também a da solidão e do sofrimento. Guardadas à sete chaves, são atributos pessoais das conquistas ou das não realizações. Um e outras contornando uma história pessoal que se contrapõe com a história social do sujeito e que às vezes se mesclam, vindo à tona a linguagem do desejo e das paixões sobre o discurso resignado e feliz socialmente aceito. Pequenos momentos de individuação, onde a vaidade e a tragédia se mesclam no conclamo público de um trajeto pessoal, que dependendo da circunstância, pode ser

reverenciado ou condenado. A descoberta das paixões encobertas dão prestígio a *Don Juans* ou levam à morte aos *Werthers*.

Medos, situações, construções de cada pessoa aparecem assim como sempre únicos. E na sua individualidade, sem possibilidade de hierarquias. Os conceitos de mais, menos, maior, menor são assim sentidos como qualidades ou quantidades que não importam à vivência da dor do tornar-se sujeito na vivência da paixão. Nesse aspecto, a beleza da dor que uma visão de enamoramento propicia, constrói uma pessoa, uma individuação. A dor do amor é dor: ponto. Íntima, encoberta.

Sempre trágica, sempre bela, sempre cheia de possibilidades de destruição, no melhor sentido da palavra que é o de findar, de não ter nunca novos começos. Mesmo na coleção, a unicidade de cada objeto está no fim que ele próprio remete a si mesmo, enquanto objeto conquistado e de conquista.

Sempre finalização, no sentido de fins que se remetem a si mesmos, que absorvem-se em uma espécie de canibalismo amoroso, que fascina pela possibilidade do corte, do nada, ampliando a tensão entre indivíduo e sociedade, entre mundos interno e externo. O fim enquanto afirmação, enquanto exercício extremado da individuação.

Fascinante e ao mesmo tempo alucinante pela existência de códigos externos que não se podem deixar de se levar em conta: existem situações e existem pessoas que impedem o gozo extremo da dor apaixonada.

Transformadas em lembranças íntimas ou em desafios secretos, a coleção de fotografias, ou a fotografia especial de alguém amado revelam-se em instrumento de individualidade: através desses registros se estrutura um conjunto de significados que condicionam o olhar para o interior de si mesmo. A fotografia criando um liamé entre as sensações subjetivas do vivido e a prova exterior desta mesma vivência.

Secretas ou públicas enumeram vestígios de um passado, marcam este passado, o torna objetivamente real. Melhor, um real sempre presentificado. Um álbum de retrato *que insisto em colecionar*, que permite retornar nos já conhecidos *passos desta estrada*, cujo segredo *eu sei de cor*. Atemporal como são as paixões, a fotografia provoca no olhar que a evoca a presença de momentos passados que são remetidos ao olhar como presentes passados corporificados na sua fixidez de registro.

No registro fotográfico evoca-se imagens passadas como presente, sem tempo e sem espaço onde o olhar é remetido a evocar e, nesse trazer para si, possuir. *Um peito tão magoado de lembranças de um passado que insisto em colecionar* e, no manuseio desta coleção de retalhos de amores em fotos fixados apossar-se do outro, mesmo que na proximidade distanciada presente que o olhar fotográfico permite.

Sempre íntima nas leituras de cada olhar é ao mesmo tempo prova eficaz de sua realidade, de sua sociabilidade. Através da coleção fotográfica é possível provar, em todos os sentidos do verbo. Através dela a individualidade ganha instâncias de sociabilidade na sociedade ocidental, onde o real e sua prova permite a troca baseada na mercantilização dos objetos, pela vaidade ou pelo desprendimento. Onde o secreto é sempre acrescido de valor. Como *retrato em branco e preto* onde a prova do acontecido é revista nas brumas do olhar em

tonalidades cinzas, que remetem ao social com o sabor sempre de inadequação; mas uma espécie de inadequação sentimental, atenuada pela posse real que o registro fotográfico onipotencializa.

Referências Bibliográficas

- BARTHES, Roland. (1984). *A câmara clara: uma nota sobre a fotografia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. (1990). *Fragmentos de um discurso amoroso*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- FREUD, Sigmund. (1966). *Correspondance: 1873-1939*. Paris: Gallimard.
- _____. (1980). *Luto e melancolia*. In: *Obras Completas*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, pp. 275-292.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1996). *Cultura e subjetividade: questões sobre a relação luto e sociedade*. In: KOURY, M.G.P.; LIMA, J.C. & RIFIOTIS, T. (orgs.). *Cultura & subjetividade*. João Pessoa: Editora Universitária, pp. 29-46.
- KRISTEVA, Julia. (1988). *Histórias de amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MATOS, Olgária. (1999). *Imagens sem objeto*. In: Vários Autores. *Rede imaginária: televisão e democracia*. 2ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 15-37.
- PROUST, Marcel. (1994). *Em busca do tempo perdido*. 7 vols. 12ª ed. São Paulo: Globo.
- SONTAG, Susan. (1993). *O amante do vulcão*. São Paulo: Cia. das Letras.
- STENDHAL. (1993). *Do amor*. São Paulo: Martins Fontes.

RESUMO

A MARCA AMBÍGUA DA INDIVIDUALIDADE: A FOTOGRAFIA E O SENTIMENTO AMOROSO

Este ensaio tem por objetivo discutir o papel da fotografia na qualificação e na compreensão do sentimento amoroso. Estuda o amor na contemporaneidade tendo como pano de fundo o entendimento do processo de formação do indivíduo na sociedade ocidental, enquanto individualidade e enquanto individuação. Interessa compreender a relação ambígua entre a submissão e a posse que na contemporaneidade o amor parece provocar na pessoa que por ele é tocada. É o estudo da transgressão e de sua contenção através da amorificação e sua personificação pela fotografia.

PALAVRAS-CHAVE: fotografia; amor; individualidade.

ABSTRACT

THE AMBIGUOUS MARK OF THE INDIVIDUALITY: PHOTOGRAPHY AND THE LOVING FEELING

This essay has for objective to argue the role of the photography in the qualification and the understanding of the loving feeling. It studies the love in the contemporaneity having as deep cloth of the agreement of the process of formation of the individual in the occidental society, while individuality and while individuation. It interests to understand the ambiguous relation between the submission and the ownership that in the contemporaneity the love seems to provoke in the person who for it is touched. It is the study of the trespass and its contention through the amorosity and its personification for the photography.

KEYWORDS: photography; love; individuality.

O CENTRO DRAGÃO DO MAR DE ARTE E CULTURA: EXPRESSÕES DE UM LUGAR DE MODERNIDADE¹

Vancarder Brito Sousa²

Simbolização da modernidade oficial através do Centro Dragão do Mar

O Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura instalou-se em meio à antiga Praia do Peixe, atualmente chamada Praia de Iracema, primeira zona portuária de Fortaleza, ainda hoje pontilhada de velhos galpões e sobrados das companhias de comércio que ali funcionavam junto ao porto até meados deste século.

Nascido de um discurso de modernidade que se instalou desde 1987 com a chegada de Tasso Jereissati ao Governo do Estado do Ceará, o Centro Dragão do Mar em 1999 sugere, dentro do universo simbólico que o gerou, a renovação de toda uma gama de significações referentes aos conteúdos, tanto do local onde se encontra, a Praia de Iracema de antigas tradições portuárias, poéticas e boêmias, hoje transfiguradas através do lazer e do entretenimento; quanto da própria funcionalidade e destinação da cidade de Fortaleza.

Sob a ótica do discurso do "governo das mudanças", Fortaleza destinar-se-ia ao convívio com um modo de vida desvinculado das bases relacionadas à produção industrial. Entendida assim, a partir do momento da existência do Centro Dragão do Mar e da política cultural que lhe deu sustentação, como inclinada a se adequar a um modo de vida de laços mais estreitos com a globalização econômica e cultural, que hoje parece ser a tônica mais marcante das novas configurações societárias que o mundo experimenta.

O aspecto visual do Centro Dragão do Mar imediatamente se distingue de tudo o que há no entorno, devido à sua polifonia arquitetônica de inspiração pós-modernista, posta em funcionamento através dos elementos construtivos que se estendem sobre a área de 30 mil metros quadrados. Sua estrutura arquitetônica linear e seqüencial parece haver sido "derramada" sobre o bairro, distribuindo-se em várias direções, e abrindo para os espectadores admirados as suas várias entradas. Conhecê-lo, ou melhor, desvendá-lo, parece ser um desafio que aponta a possibilidade de permanecer fora de um movimento que inquieta, por propor a realização amistosa do diálogo entre o moderno (o Centro Cultural) e o arcaico (o entorno), na expectativa da entrada em uma nova era - um novo tempo.

Tempo pós-moderno, festejado pela política cultural fundada pelo ex-

¹ Este texto é referente à Dissertação intitulada *Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura: política cultural no discurso de modernização do 'governo das mudanças'*, financiada pela CAPES e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba em 30 de março de 2000, sob a orientação do Prof. Mauro Guilherme Pinheiro Koury, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

² Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa)

Secretário de Cultura do Estado, Paulo Linhares, e simbolizado na estrutura do Centro Dragão do Mar pelas diversas citações, mesclas e reminiscências históricas, levadas a extremos através da retórica justificativa dos seus projetistas.

Aproximando-se do horizonte de elaboração pós-moderno, no qual as referências e citações são presenças marcantes, para os arquitetos do Centro Cultural, a recuperação de antigas tradições, sob uma leitura contemporânea, balizada a partir das novas tecnologias e demandas do urbano, garantiria uma viagem onde se presentificariam os oitões, as réstias de sol, as amplas varandas em branco das casas de fazenda, em um arranjo de monumento arquitetônico.

Mas que tempo seria esse movimentado pela proposta do Centro Cultural, e como se daria sua vivência dentro dos horizontes de significação que o mesmo coloca?

Antes de tudo, o Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura parece ser um lugar de modernidade, em um sentido aproximado ao qual se refere Chesneaux, quando comenta as características do Centro Cultural Georges Pompidou, o *Beaubourg*, de Paris. Chesneaux afirma que o Centro Cultural Georges Pompidou se apresentaria como um lugar de modernidade, na medida em que seria capaz de representar um *"discurso sob forma de macro-estrutura que recapitula (...) os grande axiomas culturais e ideológicos da modernidade"* (Chesneaux, 1995: 89).

Dentre estes axiomas modernos destacar-se-iam os da comunicação e circulação, encerrados em algo que se aproximaria de uma *"catedral da modernidade"*, criada para marcar uma posição de prestígio e poder, típica de um novo mundo tecnológico, não se importando em dialogar com as formas do entorno, antes colocando-se *"(...) em situação de exterioridade espaço-temporal que é deliberadamente provocadora"* constituindo *"um discurso ideológico 'insensível' (...) e que se quer estranho, por princípio, a tudo o que está em volta dele e a tudo o que o precede"* (Chesneaux, 1995: 90), situação esta para a qual fora destinado: revitalizar uma área específica do centro de Paris com o incremento do turismo.

Através da observação do modelo sugerido pelo Centro Cultural Georges Pompidou, seria possível traçar um paralelo à implantação do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, claro, guardando as especificidades de cada processo.

No caso particular do Dragão do Mar a modernidade institucional proposta pelo projeto político em curso, o das *"mudanças"*, assumiria uma forma prática a partir da materialização do objetivo de dotar Fortaleza de condições de desenvolvimento de produtos culturais e de serviços, destinados à circulação em nível das exigências globais de qualidade.

O Centro Dragão do Mar desponta no projeto oficial como símbolo grandioso desta atmosfera de rompimento com o passado moldado pelo clientelismo e estagnação econômica, que seria uma *"era de luzes"* (Teixeira, 1994) pautada sobre o desenvolvimento econômico. *"Era das luzes"* que, chegando ao plano cultural, dota a cidade de um equipamento proposto a romper com o passado e com *"uma paisagem deprimida"*³, que seria a da Praia de Iracema anterior à construção do Centro Dragão do Mar, tornando-se, *"um orgulho para o Ceará"*, como vende o seu slogan de inauguração visto nos *outdoors*

³ Conforme referido por um dos projetistas do Centro Dragão do Mar, em entrevista concedida à Prof^a Linda Gondim em 07/ dez./ 1998. Por opção metodológica as identidades dos informantes não serão reveladas.

pela cidade.

Aventurar-se em direção ao Dragão do Mar pode suscitar uma euforia por algo completamente novo e que pode não encontrar similitude em experiências passadas do espectador no contexto da história da cidade.

Embalado pelas imagens de uma cidade que aspira transformar-se rapidamente em destino turístico privilegiado, em nível nacional e internacional, cujas reformas, construções e demolições apontam para o surgimento de algo absolutamente novo para os padrões locais, viveria esse espectador a oportunidade de encontrar-se também como protagonista deste espetáculo de formas urbanas e societárias em mudança.

Em meio a todas as propostas de transformação e às mudanças efetivadas, permanecem a pobreza e a degradação sob forma de grandes favelas, em sua maioria fora dos circuitos de circulação de desfrute do lazer e tempo livre na cidade, sobretudo nas zonas Norte e Oeste da cidade. Vale ressaltar que áreas a Leste, onde prevalecem as residências, comércio e serviços destinados às camadas economicamente privilegiadas da cidade, como a própria Praia de Iracema, possuem núcleos habitacionais de baixa renda, como a favela do Poço da Draga, instalada a poucos metros da entrada do Centro Dragão do Mar.

O Dragão do Mar, nascido da ação vanguardista de uma elite política, propõe-se a continuar o rompimento com o passado na área de política cultural, ao mesmo tempo que nas áreas do turismo e do urbanismo. Da mesma forma, estaria pondo em prática essa lógica em outras áreas da ação governamental, como a administração pública e a economia. As funções de política cultural, renovação urbana e turismo, se imbricariam no espírito da “destruição criativa” (Berman, 1992) que o empreendedor político do “governo das mudanças”, estaria abrindo para o desfrute público.

A noção de invenção da modernidade, a partir da ação política de uma vanguarda no Ceará, poderia ser melhor definida com a afirmação de Balandier:

“(...) o paradoxo que afeta o sistema das idéias, que define o campo da modernidade, é que ele nasce de vanguardas, de criadores de rupturas, de teóricos muito críticos, e que logo se torna rapidamente suspeito.” (Balandier, 1997: 139)

A construção de um prédio novo como o Dragão (ao invés de uma tentativa de aproveitamento das antigas construções da área), cumpriria para a proposta oficial três funções: política cultural (implantação de uma indústria cultural local), renovação urbana e turismo, como símbolo da modernidade no Ceará, guardando sob a forma de símbolo, a capacidade de mobilizar “de maneira afetiva as ações humanas” (Laplantine, 1996: 21). Assegurando desta forma a aprovação popular e a legitimidade social do projeto.

Suas dimensões grandiosas e sua funcionalidade moderna expressariam um movimento de tempo e de espaço de uma época marcada por aceleradas trocas internacionais e intensificação da produção e do consumo, que teria na sociedade de massas o seu maior sujeito e no *shopping center*, através do consumo simbólico, talvez, o seu lugar de maior representatividade. Nesse sentido, afirma Frúgoli:

“(...) os shoppings aspiram a traduzir, do ponto de vista

institucional, uma utopia urbana que o capitalismo moderno não conseguiu concretizar: a equiparação de todos os cidadãos a consumidores, circulando incansavelmente por esta microcidade de sonhos.” (Frúgoli, 1990: 28)

Assim, o espaço representado pelo *shopping* pode ser tomado como um bom modelo para se perceber os traços de uma sociabilidade fundada sobre as bases do consumo em uma sociedade de massa. Seus diversos espaços, suas funções e definições podem ser vivenciados como uma réplica em escala da vida da cidade. Grupos e freqüentadores diferenciados são capazes de atribuir significados os mais variados ao espaço que estão circulando, até mesmo a exclusão e formas de apartação social podem ser observados nesse microcosmo.

Frúgoli sugere que mesmo com consumo definindo a existência e a necessidade do *shopping*, este, em seu uso por múltiplos grupos e tipos sociais, conteria significados outros que extrapolariam a sua dimensão fundadora, mercantil. Nesse ponto, valeria ressaltar o papel assumido pelo *shopping* na vida da cidade, como ponto de encontro e de socialização.

A implantação do Centro Dragão do Mar incorpora alguns dos traços do *shopping center*, como a diversão e o incentivo aos encontros e estreitamento dos vínculos sociais relacionados ao consumo, um lugar onde os bens culturais são dispostos sob forma comercial, ao mesmo tempo em que as pessoas podem passear como se estivessem em uma rua do centro comercial

O Centro Dragão do Mar, em sua concepção, cumpriria uma função social ao se contrapor à “teoria dos *containers*”, pela qual a metrópole moderna estaria em breve sujeita a um acirramento da segregação, posicionando, de um lado, uma maioria armada que dominaria os espaços públicos, e de outro uma minoria com recursos financeiros suficientes para freqüentar, com segurança, lugares privados de trabalho e diversão, se deslocando rapidamente entre uns e outros.

A freqüência a este “*shopping da cultura*” sugere um consumo simbólico diferenciado de outros lugares como o bairro, a escola, ou o local de trabalho. Sua grandiosidade parece oferecer às pessoas a oportunidade de “*acesso simbólico a um espaço urbano marcado pela modernização*” (Frúgoli, 1990: 33). No caso do Dragão do Mar, esse imaginário de modernização pode ser expresso através da opinião dos próprios usuários sobre o espaço. Assim, falas nas quais o mesmo seja referenciado como possuidor de “*uma estrutura de primeiro mundo*”, ou “*espetacular*”, foram ouvidas com freqüência junto aos usuários⁴.

O Dragão do Mar conforme definido por um de seus projetistas, além de um lugar de produção e consumo de bens culturais, também cumpre a função de via aberta, marcada pela presença dos equipamentos culturais e pela possibilidade de seu consumo. Onde as pessoas podem ir para “*verem e serem vistas*”, para compensar um pouco da deficiência de convivência que marcaria as grandes metrópoles modernas, o esvaziamento dos lugares públicos, do sentido da vida pública, que estaria sendo substituída pelos sentidos e motivações da esfera da vida privada como exposto por Sennett (1988).

⁴ Foram aplicados 100 questionários junto aos freqüentadores do Centro Dragão do Mar, nos quais se buscou caracterizar o perfil sócio-econômico e as impressões gerais dos mesmos sobre o conjunto.

Sennett indica a tendência nas cidades modernas de procura de uma vida comunitária legítima, mesmo que esta precise ser construída, pois a vida comunitária existente se encontra enfraquecida por uma superlativização do Eu. Esforço que na maioria das vezes pode redundar em fracasso, pois os lugares erigidos para a recriação da vida pública tornam a acentuar as individualidades e o isolamento entre as pessoas, tornam-se esvaziados pelo predomínio da "tirania da intimidade" sobre a vida pública.

Segundo Gondim (1999), a grandiosidade da arquitetura pós-moderna do Centro Dragão do Mar remeteria a um conjunto de imagens identitárias do projeto político em ação no Ceará, e do momento de transformações urbanas e sociais que ele sugere e que ajudariam a formar em torno destas a atmosfera das "mudanças":

"(...) são elementos básicos [incorporados ao Dragão do Mar]: a escala (grandeza); o branco (pureza); e a luminosidade (ambas). A grandeza, aqui, diz respeito não apenas a um atributo material, físico, mas à simbologia associada aos grandes espaços, que evocam largueza de espírito, autoridade, respeito, pompa, como nos monumentos e nos templos. Nesse sentido, a arquitetura do Centro Cultural é consistente com o ambicioso projeto político de tornar Fortaleza uma cidade global, projetando-a pelo seu papel no circuito produtor, distribuidor e consumidor de cultura (...) mais do que a imagem de uma cidade moderna, poder-se-ia dizer, que o Dragão do Mar projeta a imagem de uma cidade 'pós-moderna'." (Gondim, 1999 a: 22-23)

Através da observação de alguns pontos de destaque do conjunto pode ficar mais clara a proposta do projeto, a sua intenção de agregar citações também de um Ceará rural dentro de sua proposta de monumentalidade, mesmo que muitas vezes de difícil discernimento, subliminares portanto, conforme Gondim (1999 a) dificilmente identificáveis para leigos.

Como informam alguns responsáveis ligados à concepção do Dragão do Mar e da política cultural atual, os aspectos que responderiam por uma memória arquitetônica local se encontrariam esvanecentes, residuais, ou mesmo nunca teriam existido na memória construtiva da cidade, posto ela ter menos de um século e ser marcada profundamente pelo ecletismo arquitetônico e por aceleradas mudanças.

As proporções grandiloqüentes do seu *hall* de entrada, apresentando um pé direito superdimensionado como o das catedrais góticas, parecem acentuar a pequenez do visitante frente ao que é simbolizado ali. Remeteriam ao caráter de fundação de uma tradição, experimentando-se novos conceitos quando todas as tradições, quiçá existentes na cidade, teriam sido abandonadas ou esquecidas, como define o mesmo projetista:

"(...) por que as pessoas tinham essa preocupação tão grande com essa coisa que nunca tiveram [um passado colonial, uma tradição arquitetônica], entendeu? Então eu percebi que tinha esse problema de criar alguma coisa que arquitetonicamente fosse representativa da gente e tivesse um aspecto memorável, do ponto de vista de espaço

público (...) as pessoas gostariam de ter um espaço público que fosse lembrado, memorável (...) essa tradição precisava ser construída (...) a tradição é uma invenção.” (Gondim, 1998 b)

Outro ponto relevante para ilustrar essa necessidade de se criar uma tradição é o aspecto da adaptação visual e temática com o seu entorno arquitetônico na Praia de Iracema. O Centro Cultural seria problemático para alguns por não se preservar a memória e o padrão de sua vizinhança, apesar desta não ser marcada por um estilo de arquitetura em especial, prevalecendo o ecletismo, num cenário de certo abandono de galpões e sobrados.

Por outro lado, na visão dos seus criadores, prevaleceria a harmonia com o meio, aparentemente não querendo deixar margem para questionamentos a respeito da conveniência da implantação do conjunto, mesmo sendo tomado sob a perspectiva da preservação da memória do lugar, que seria, sob esta ótica, antes estimulada do que destruída, a partir da vivência do lugar proporcionada pela nova estrutura oferecida.

A observação dos pontos determinantes do conjunto também passa pela valorização dos elementos naturais, a ventilação e a luz representada pela intensa insolação; dos elementos subjetivos como o caráter hedonístico e democrático do espaço, que possibilitaria às pessoas liberdade de se movimentarem e adotarem funções não previstas anteriormente pelo projeto. Por exemplo, o uso que se está firmando no espaço sob o planetário (no formato de um grande *odeon*). Lá as crianças ficam brincando com o grande eco formado, correm entre as colunas brincando de “quatro cantos”, os adultos sentam no chão para conversar e os jovens namoram.

O aspecto de liberdade sobre o qual o projeto é proposto, estaria marcado pelo caráter de um corredor cultural, relacionado à proposta de que o Centro Cultural funcionaria como uma espécie de rua aberta - portanto pública e democrática - ligando o complexo de edificações pré-existent⁵ (mais elevado 25 metros em relação ao nível do mar), à Praça Almirante Saldanha na Praia de Iracema com seus bares, restaurantes e equipamentos de lazer públicos e privados.

Enfim, o Centro Dragão do Mar é apresentado como um lugar de livre trânsito, que estimule a frequência e, conseqüentemente, a melhoria da qualidade de vida na cidade, resultando na formação de um público consumidor de arte, dando sustentação a intenção oficial de implantação de uma indústria cultural forte no Estado.

Lugar dos mitos e marco espaço-temporal da modernidade cearense

O Centro Dragão do Mar, para o seu principal idealizador Paulo Linhares, poderia estar se propondo em sintonia com o “mito fundador” da renovação, lido na metáfora do romance Iracema de José de Alencar⁶, como em Linhares

⁵ Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Prainha (ano de 1841), Seminário da Prainha (ano de 1861), Teatro São José (ano de 1917), Praça do Cristo Redentor com sua torre (ano de 1922), Biblioteca Pública Menezes Pimentel (ano de 1975) e Av. Monsenhor Tabosa (de grande atração turística devido ao comércio de confecções).

⁶ O romance de José de Alencar, naíra a saga do amor da índia Iracema, a Virgem dos Lábios de Mel, pelo português Martins Soares Moreno, o Guerreiro Branco, durante

(1992). Desta leitura metafórica do romance entre Iracema e o colonizador Martins Soares Moreno, realizada por Linhares, emerge a visão de um conjunto de símbolos da "cearensidade" capazes de revelar o desapego à terra e ao antigo - quando de sua entrega ao estrangeiro.

Para Linhares, o mito de Iracema estaria inserido geograficamente na cidade em marcos como a casa de José de Alencar, a estátua de Iracema na Av. Beira-Mar e o Teatro José de Alencar, estruturando a cidade enquanto doadores de sentido e marcos de identidade. Como ele afirma: "*este mito se entranhou no imaginário cearense e até mesmo como ele representa certas maneiras de pensar e enxergar o Ceará*" (Linhares, 1992: 117).

Talvez esse mito da transformação e de abandono da tradição possa ser lido na própria Praia de Iracema atual, onde a chegada do Dragão do Mar revivificaria o abalo irreversível do mundo de Iracema, por um amor e motivos que se ligariam aos valores, padrões e necessidades ditados d'além mar, pelo aventureiro conquistador. Ainda metaforicamente, a modernidade aspira fecundar a todos os lugares com a incerteza das rápidas mudanças e desvinculação com a tradição, conforme o tom sugerido por Balandier: "*o tempo da modernidade atual é, mais ainda que o de épocas passadas, dificilmente definível. Ele é pensado a partir de rupturas*" (1997: 139).

Um tempo forjado no "instante", momento regido pela contínua substituição de formas exigidas a partir das aceleradas rotações do mercado, que superaria o sentimento das relações sociais marcadas pela "duração" (Chesneaux, 1995: 23), do relacionamento duradouro, da estabilidade. Para Chesneaux, "*tudo concorre para a identificação da vida moderna com a ética do instante, ao império do 'nanosecond', ao culto do descartável, ao frenesi da obsolescência*" (1995: 23). O tempo vivido na "duração" significaria a esperança da comunidade em face da ameaça de fragmentação e desaparecimento que a modernidade parece estimular.

Viver o "tempo da duração" é assim, para Chesneaux, "*uma vivência coletiva, uma conquista social cumulativa, uma contínua construção (...) o tempo é um campo de liberdade que permite aos homens desenvolver suas mútuas relações, compreender-se, estar juntos*" (1995: 25).

Aos estímulos de uma nova vivência do tempo na modernidade, atrelar-se-iam também as mudanças na relação com o espaço. A extrema velocidade com que as comunicações e os novos meios de transporte, os regimes de produção e de troca e os mercados financeiros colocam todos os países e povos em contato, terminaria por prender os homens em si mesmos, ao contrário de se verem libertos através das promessas de autonomia e felicidade divulgadas pela técnica. Desta forma, "*as ruas se esvaziam, as pessoas se ignoram ou se evitam, os lugares e os momentos de encontros coletivos verdadeiros se tornam raros*" (Chesneaux, 1995: 32), idéia que se aproximaria de Giddens (1991: 27), quando afirma "*que em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico*", através das influências geradas a grande distância, desta

os primeiros momentos da colonização cearense. Da relação entre os dois nasce um filho, Moacir. Martins Soares precisa partir para atender aos chamados da guerra e de aventuras alhures. Iracema porém fica e, sofrendo a dor desta separação forçada, morre esperando a volta do amado.

maneira, a forma visível dos lugares ocultariam relações distanciadas, mas que mesmo assim "*determinam a sua natureza*".

Nos sentidos propostos por Giddens e Chesneaux, vale a pena interrogar sobre as condições de estruturação do Centro Dragão do Mar em relação ao meio urbano onde está inserido, e em relação às características peculiares em que o amplo movimento de alcance global, como o da modernidade, pode assumir numa determinada localidade, no caso, Fortaleza.

Assim, na readequação do espaço público representado pela Praia de Iracema, o seu uso estaria perdendo há alguns anos suas características de um bairro residencial e boêmio, cujo modo de vida tranqüilo, sugeriria antes a intimidade e o convívio, do que a indiferença aparente que parece ser a maior marca dos indivíduos e grupos que hoje lá circulam e consomem - a Praia de Iracema foi transformada no principal pólo étílico e gastronômico da cidade.

Por outro lado, a Praia de Iracema pode encerrar outros conteúdos, além da idéia de drama e violação que envolve o mito que lhe emprestou o nome. Em sua atualidade, a cidade de Fortaleza, com a forte intervenção do poder público em âmbito estadual e municipal na reformulação do espaço urbano, reelabora a velha Praia do Peixe como uma espécie de vitrine da diversão de qualidade na cidade, seu pólo turístico em sentido exato, pronta a recepcionar os novos estrangeiros.

A Praia, enquanto local de encontro da terra com o mar e de ruptura e descontinuidade estabeleceria, segundo Paulo Linhares (Linhares, 1992: XIX), conteúdos ligados à liberdade e a transgressão imagética. Esta praia, local de passagem, partida e chegada no seu antigo uso portuário, poderia ser hoje novamente o espaço do trânsito, cujas marcas seriam as do consumo de diversão, e desfrute do tempo livre.

Poderia, assim, existir no Centro Dragão do Mar a simbolização de um novo porto, atualizado, que liga os circuitos do local e do externo através do turismo, da mídia, da moda e do mercado. Desta forma, poderia ser a festa a representação mais pertinente para o espaço onde o Centro Cultural foi erigido, referência a uma possível gramática de significados que tivesse estimulado a sua construção.

Outros conteúdos ligados ao imaginário de fundação do Centro Cultural, bem como ligados à própria Praia de Iracema podem fazer eco no retorno às imagens da Fortaleza provincial, de suas experiências libertárias e emancipatórias: nas conseqüências dolorosas da Confederação do Equador (em 1824), como também vividas no episódio da abolição dos escravos marcado pela participação de Dragão do Mar (Francisco José do Nascimento - o Chico da Matilde) como o herói jangadeiro que liderou o movimento que impediu o desembarque dos escravos no porto de Fortaleza em 1881, e a revolta popular armada que derrubou a oligarquia Accioly em 1912.

Dos eventos ligados à campanha pela libertação dos escravos, nesta tradição libertária, emerge não mais o Chico da Matilde, mas o Dragão do Mar⁷ (Morel, 1988: 157), figura mitificada e idolatrada como herói libertário, capaz de

⁷ Codinome atribuído a Francisco do Nascimento pela imprensa abolicionista na Corte Imperial.

fundamentar uma parte do imaginário emancipatório e globalizante que ainda ecoaria na cidade. É sob esta forma de herói libertador, que parece haver sido apropriada a história do jangadeiro para dar sustentação imagética ao projeto de política cultural do Estado do Ceará. Assim, em meio ao espaço “colonizado” pelo consumo de diversão da Iracema atual (a praia), surge o mito do Dragão do Mar, de polaridade contrária ao de Iracema, em forma de edificação que domina o horizonte arquitetônico e simbólico, tensionando ainda mais na Fortaleza atual a sua relação entre o local e o global.

Acompanhando sua trajetória provinciana, Fortaleza parece se dedicar a voltar sempre a sua atenção para as modas, os gostos, as relações, o comércio e as coisas que vem de longe, pelo oceano. Fortaleza parece sempre estar, nesse sentido, em busca de uma afirmação, da criação de uma identidade.

Isto pode ser sentido nas sucessivas transformações urbanas promovidas por suas elites em busca de características mais racionais, portanto modernas, para suas funções: plano do Eng. Silva Paulet com seu traçado xadrez, que desafiava a sinuosidade do riacho Pajeú, o qual ditava o contorno da cidade (1818); o plano do Eng. Adolfo Herbster, logo depois em 1875, promovendo a “haussmanição” de Fortaleza. Materialização do desejo de atualização conceitual da cidade, de limpeza, de arejamento, conquista do espaço habitado por pessoas sãs e prósperas, coordenadas por elites esclarecidas, vanguardas políticas aptas a promover a materialização do novo e do progresso, a preocupação com o futuro (Linhares, 1992), como afirma Pimentel Filho:

“(...) no caso de Fortaleza, temos uma cidade muito mais em processo de construção de uma identidade, real e imaginária do que (re)construção (...) o processo de formação da cultura erudita local, inclui, portanto, novos lares, nova espacialidade.” (Pimentel Filho, 1998: 42)

Seriam rudimentos de uma provável mentalidade de modernidade, de apego às rupturas e descontinuidades como visão de mundo, possibilidade de constante inserção nos modelos constituídos (políticos, econômicos e culturais) pelos centros mais avançados do capitalismo mundial, que ainda hoje reverberariam nas propostas tecnocráticas dos gestores da atual política cultural, e que deu origem ao Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura na Praia de Iracema. Fortaleza, como as jovens cidade ibero-americanas, segundo Paulo Linhares, “*não reconhecem avós, tampouco pais, nem traços de história*” (1992: 341); constituída por um povo jovem e sem história. Segundo o mesmo autor, “*compreendemos nossa existência como disponibilidade permanente e incondicional para o futuro*” (1992: 341).

Na mesma linha, um dos responsáveis pela política cultural que deu origem ao conjunto Dragão do Mar, sugere a existência de um traço da cultura cearense ligado aos espaços abertos, e a uma falta de ligação com o hábito de freqüentar lugares dedicados à informação e a oferta de bens culturais (e públicos), como também o sentido de um vazio, pela inexistência de um passado colonial.

A cidade careceria de uma arquitetura de aspecto memorável, monumental, o que justificaria que fosse construída então uma tradição para

Fortaleza. Para este gestor, a cidade não teria vivido uma efervescência durante o período colonial, tal qual ocorrido em outras capitais brasileiras como Salvador, Recife, São Luiz. No Ceará os eixos econômicos passavam pelos municípios de Camocim, Aracati, Icó e Sobral, portanto, defende que é preciso estabelecer uma tradição a partir de agora:

"Fortaleza teria que compensar essa falta de áreas históricas, de valor histórico, com alguns equipamentos básicos de cultura, que dessem possibilidade inclusive, do aparecimento de uma indústria cultural (...) para competir nesse processo da indústria da informação e da sociedade do conhecimento, e que a gente precisaria ter um equipamento de qualidade. Precisaria ter uma escola, que é o Instituto Dragão do Mar." (Gondim, 1999 a)

Contudo, se sustentaria a afirmação de que o Ceará não guardaria uma memória arquitetônica que desse respaldo a uma tradição construtiva e cultural, que fosse necessário recorrer às formas e dimensões ousadas do Centro Dragão do Mar como marco de uma tradição? O apego à novidade, a desvalorização do patrimônio cultural não incidiria no acirramento de uma situação de reféns do novo?

O novo momento preconizado por Linhares (1992) se apoiaria na idéia de que o mundo estaria vivendo uma era pós-industrial, em que as ocupações movimentadas pela indústria tradicional estariam cedendo espaço para o crescimento dos setores de serviço nas grandes cidades. Para Paulo Linhares:

"(...) o aparecimento da praia, como centro de um certo imaginário urbano da cidade de Fortaleza e o estilhaçar do nosso centro (tanto do ponto de vista econômico, como funcional e imaginal), representa a entrada da cidade num formato de organização pós-industrial. Fortaleza deve ser pensada como um certo tipo de cidade que se caracteriza pela perda do senso de continuidade e onde as sensações de incerteza proliferam." (Linhares, 1992: 338)

Um dos autores do projeto se refere também a um espírito do devaneio, e da boêmia que permearia todo o projeto do Centro e do Instituto Dragão do Mar. O que o faz representar um marco topográfico no mapa simbólico de um novo momento que a cidade viveria, em que fossem superadas algumas deficiências da cidade em função dos seu espaços de convívio público e de uso cultural. Dentro do novo panorama que Fortaleza estaria começando a viver, a partir da perspectiva de ares pós-modernos, pós-industriais da leitura oficial, cabe questionar sobre as formas específicas de sociabilidade que poderiam surgir do convívio e dos usos praticados dentro do Centro Dragão do Mar.

Definir assim as malhas de significados produzidos e que dão sustentação imagética ao conjunto, percebidas a partir de uma etnografia que pretenda dar conta das estruturas de significação e que remetam à sua base social, na qual as escalas de importância e hierarquias de ações e relações sociais são produzidas e institucionalizadas.

As categorias de tempo e espaço, nascidas e desenvolvidas no recém-inaugurado Centro Dragão do Mar, são tomadas com fundamentais para o

estabelecimento e compreensão de uma sociabilidade, de uma cultura, no sentido referido por Geertz como um contexto que guardaria os acontecimentos sociais, e *"algo dentro do qual eles podem ser descritos com densidade"* (Geertz, 1989: 24).

Observar o desenrolar das ações, os ritmos do público, as construções imaginárias a partir da gama de tipos sociais que o frequentam, desde os extratos sociais mais pobres aos mais favorecidos, pode propor uma alternativa de compreensão deste *"shopping da cultura"*, apresentado com suntuosidade pelo Governo como pedra de toque de uma nova era, e arauto da liberdade e democracia em sua função primeira de desenvolver uma indústria de bens culturais, em sintonia com o incremento do turismo. Alternativa de compreensão possivelmente marcada pelo contraste, entre o tempo e espaço pós-moderno da proposta oficial, e o que emerge da vivência da cidade pelos cidadãos, das relações sociais que aí proliferam, assumindo e marcando os espaços, atribuindo-lhes significados próprios.

Lugar de passagem e lazer, de formação de um quadro de consumo específico, prioritariamente de cultura, acomoda usos marcados por uma inflação dos símbolos ali contidos na espetacularização do cotidiano em uma área destinada a ser uma vitrine oficial do *"Ceará que deu certo"*.

Não guardando relações e memórias dos que por ali rapidamente passam, e que ficam apenas para utilizar o seu tempo livre ou consumir bens culturais, as formas sociais que ele induz e tolera no seu espaço, podem significar uma evidência das visões parciais de quem com ele trava contato, quando, de passagem, o indivíduo que o utiliza estaria *"sozinho, mas semelhante aos outros"* (Augé, 1994: 93). Mantendo o visitante uma relação contratual apenas com o próprio lugar ou com o poder por ele significado, o Centro Dragão do Mar, inspira o aprofundar-se nas relações que compõem um não-lugar, que se propõe conectar o espaço local ao mundo.

Porém, a observação das ações que se desenvolvem naquele espaço podem revelar os tipos de rupturas que a modernidade proporciona no Dragão do Mar. Índice do processo vivido por essa Fortaleza que aspira se modernizar mantendo seu quadro de pobreza. Criando redes imaginárias nas quais a vida numa cidade de ares modernos poderia compensar a desigualdade e exclusão, chamando a atenção para as formas de manutenção do local e da memória frente a proposta, aparentemente avassaladora, do global e da desterritorialização.

Rupturas que parecem requerer a cada momento a presença do pólo opositor, o elemento de vida a prometer estabilidade e continuidade para que se desenvolva o próprio discurso da superação. Contraditória por natureza, haja vista as manutenções que preserva frente às mudanças que promove, a modernidade conceitual lida através do Dragão do Mar, com traçado e funções adquiridos à grande distância - nos discursos e práticas relacionados aos países centrais do capitalismo internacional - parece se desenvolver, na sua vivência pelos usuários, um tempo de ritmos mais tranquilos e intimistas.

Neste sentido, pode-se ressaltar que o tipo de frequência do Dragão do Mar abriga desde famílias passeando com carrinhos de bebê, grupos de adolescentes que sobem nas costas um dos outros para escrever seus nomes numa das paredes da galeria destinada a este fim, até as crianças que varam o

dia brincando e andando de um lado para o outro das instalações, talvez construindo para si mesmas seu próprio Dragão do Mar, como um grande e estranho navio ancorado para sempre naquele porto esquecido da Praia de Iracema. Crianças de pés descalços, *shorts* molhados do mar e sem camisas, vindas da vizinha Favela do Poço da Draga, maravilhadas e cada vez mais íntimas de tudo aquilo, como a requerer a sua cota de felicidade prometida.

Tempo que a modernidade do Dragão do Mar sugere remeter a um estar lento e despreocupado num invólucro *up to date*, não como num *shopping* convencional com o seu consumo habitual e dirigido, antes como uma extensão da praça lá de baixo, na qual circula uma Fortaleza que parece desafiar os discursos e se apresenta sob muitos tons pacata e provinciana, cidadã do bairro antes do mundo, de pé no chão jogando bola na quadra comunitária, hipnotizados pelas luzes do Dragão que se dirigem para os céus.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, José de. (1990). *Iracema*. São Paulo: Ática.
- AUGÉ, Marc. (1994). *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papiрус.
- BALANDIER, Georges. (1997). *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BENJAMIN, Walter. (1995). *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- BERMAN, Marshall. (1992). *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CANCLINI, Nestor Garcia. (1998). *De Cartagena a Miami: políticas multiculturales e integración por el mercado*. In: ALIMONDA, Hector (org.). *Cadernos de Nueva Sociedad*. Caracas: Nueva Sociedad.
- CANEVACCI, Massimo. (1997). *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. São Paulo: Studio Nobel.
- CERTEAU, Michel de. (1999). *A invenção do cotidiano - 1: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.
- CHESNEAUX, Jean. (1995). *Modernidade-Mundo*. Petrópolis: Vozes.
- FEITOSA, Luiz Tadeu. (1996) *O Poço e a Draga: a favela e a biblioteca*. Campinas: UNICAMP (Dissertação de Mestrado em Comunicação Social, mimeo.).
- FRÚGOLI Jr., Heitor. (1990). *Shopping Centers: avenida de sonhos*. *Ciência Hoje* 12 (67): 27-34.
- GEERTZ, Clifford. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GIDDENS, Anthony. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP.
- GONDIM, Linda M. P. (1998 a). *O Dragão do lazer e da cultura invade a praia de Iracema*. Campinas: PUCCAMP (Trabalho apresentado no V Seminário de História da Cidade e do urbanismo, mimeo.).
- _____. (1998 b). *Entrevista recolhida em 07/ dez./ 1998*. Fortaleza (mimeo.).
- _____. (1999 a). *Relatório circunstanciado de atividades e plano de trabalho para continuação da pesquisa "Desenho urbano e imaginário sócio-espacial da cidade: a produção de imagens da 'moderna' Fortaleza no Centro Dragão do Mar"*. Fortaleza (mimeo.).
- _____. (1999 b). *Entrevista recolhida em 08/ mar./ 1999*. Fortaleza (mimeo.).
- HELLER, Agnes. (1985). *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- KOURY, Mauro Guilherme. Pinheiro. (1988). *Fotografia e cidade*. In: KOURY, M.G. P. (org.). *Imagens e Ciências Sociais*. João Pessoa: Editora Universitária, pp. 153-170.
- LAPLANTINE, François. (1996). *Tradição, modernidade, Brasil*. In: CAVALCANTE, Antônio Mourão & PORDEUS, Ismael (orgs.). *Tradição e modernidade: milagre ou inovação?* Fortaleza: UFC, pp. 61-69.
- LINHARES, Paulo. (1992). *Cidade de água e de sal: por uma antropologia do litoral nordeste sem cana e sem açúcar*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha.

- LYON, David. (1998). *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus.
- LYNCH, Kevin. (1997). *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- MORIN, Edgar. (1997). *Cultura de massas no século XX: neurose - Volume 1*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- MOREL, Edmar. (1988). *Vendaval da liberdade: a luta do povo pela abolição*. São Paulo: Global.
- PEIXOTO, Nelson Brissac. (1998). *Paisagens urbanas*. São Paulo: SENAC/ Marca D'Água.
- PIMENTEL FILHO, José Ernesto. (1998). *Urbanidade e cultura política*. Fortaleza: UFC.
- PONTE, Sebastião Rogério. (1999). *Fortaleza Belle Époque: reformas urbanas e controle social (1860-1930)*. 2ª ed. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha.
- SECULT-CE. (s.d.). *Plano de desenvolvimento cultural (1995/1996)*. Fortaleza: Governo do Estado do Ceará (mimeo.).
- _____. (1996). *Relatório técnico justificativo da inserção do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura no PRODETUR-CE*. Fortaleza: Estado do Ceará.
- SENNET, Richard. (1988). *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Cia. Das Letras.
- TEIXEIRA, Coelho. (1999). *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: Iluminuras, SAPESP.
- TEIXEIRA, Francisco José Soares. (1995). *CIC: 'a razão esclarecida da FIEC'*. Fortaleza: Cadernos de Ensaio do Instituto de Memória do Povo Cearense (IMOPEC).

RESUMO

O CENTRO DRAGÃO DO MAR DE ARTE E CULTURA: EXPRESSÕES DE UM LUGAR DE MODERNIDADE

Este artigo objetiva analisar alguns elementos de fundação relativos à atual política cultural desenvolvida no Ceará, concentrando a atenção no seu maior significante: o Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura. A discussão trabalha numa perspectiva compreensiva dos atores sociais envolvidos no estabelecimento desta proposta, bem como dos usuários do Centro Cultural. Questiona como este centro cultural, nascido de um discurso político pós-moderno, dialoga com o urbano, como símbolo da transformação de Fortaleza numa *global city*.

PALAVRAS-CHAVE: urbano; política cultural; modernidade.

ABSTRACT

THE "SEA'S DRAGON" ART AND CULTURE CENTRE: EXPRESSIONS OF A MODERNITY PLACE

This article objectifies to analyse some relative foundation elements to the current cultural politics developed in Ceará State (Northeast region of Brazil), concentrating the attention on its significant largest: the "Sea's Dragon" Art and Culture Centre. The discussion works in an understanding perspective of the social actors involved in the establishment of this proposal, as well as of the users of the Cultural Centre. It questions as this public building, born of a powder-modern political speech, makes its dialogue with the urban, as symbol of the transformation of Fortaleza in a global city.

KEYWORDS: urban; cultural politics; modernity.

A CATEGORIA "GÊNERO": CONSIDERAÇÕES ACERCA DE SUAS VARIAÇÕES E VALIDADE

Mariana Moreira Neto¹

I

*Porque se chamava moço
Também se chamava estrada
Viagem de ventania
Nem lembra se olhou pra trás
Ao primeiro passo, aço, aço...
Por que se chamava homem
Também se chamava sonhos
E sonhos não envelhecem
Em meio a tantos gases
Lacrimogêneos
Ficam calmos, calmos*

Milton Nascimento, Lô Borges e Márcio Borges

É aqui, perto do vau da Sarapalha: tem uma fazenda, denegrada e desmantelada; uma cerca de pedra seca, do tempo dos escravos; um rego murcho, um moinho parado; um cedro alto, na frente da casa; e, lá dentro, uma negra já velha, que capina e cozinha o feijão. Tudo é mato, crescendo sem regra; mas, em volta da enorme morada, pés de milho levantam espigas, no chiqueiro, no curral e no eirado, como se a roça se tivesse encolhido, para ficar mais ao alcance da mão.

Guimarães Rosa

II

Os fragmentos acima epigrafados revelam os escritos literários como discursos produtores de realidade e, portanto, historicamente situados em contextos constituídos e produtores de relações sociais. Relações que, na perspectiva de Laurentis (1994), são "gendradas", ou seja, marcadas por especificidades de gênero.

Que relações são, portanto, "gendradas" na música *Clube da Esquina II*, de Milton Nascimento, Márcio Borges e Lô Borges, e no conto *Sarapalha*, de Guimarães Rosa? Como as relações de gênero são visíveis em manifestações artísticas, usualmente consideradas "neutras", ou expressão livre e ideologicamente isenta da criatividade humana, portanto, acessível e digerível por todos? Antes de definirmos o gênero como uma proposta metodológica de compreensão e explicação das relações sociais, vejamos como, nos dois trechos artísticos, os discursos são produtores de realidade, ao delimitar espaços, instituir fronteiras, demarcar corpos, atribuir qualidades. Ou seja, produzir discursos que operam no campo das substantivações e adjetivações de sujeitos histórico

¹ Professora do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Formação de Professores da Universidade Federal da Paraíba (Campus V - Cajazeiras), Mestranda do Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (Campus I - João Pessoa).

e socialmente contextualizados.

Na música *Clube da Esquina II* a associação das palavras estrada, ventania, passo e aço vem adjetivar o substantivo moço. São termos que emprestam positividade, revestem de força, maquiam de cores fortes toda a masculinidade investida no termo *moço*, traduzido como sinônimo de estrada, que está aberta ao público, a aventura, a viagem, que tem a mobilidade e plasticidade da ventania, que corre o mundo livre, sem *peias* ou *amarras*. *Porque se chamava moço* não tinha nenhum vestígio de medo, nenhuma lembrança de passado, de olhar para trás, de demonstrar receio, fraqueza ou qualquer outra qualidade que evoque a semelhança do "*caráter feminino*". Ao contrário, o primeiro passo ressoa a rigidez do aço, do *macho*.

A música dá continuidade ao exercício de associações sinonimizando *homem* e *sonhos*. *Porque se chamava homem* lhe era permitido ser *sonhos*, mas estes não envelhecem. A perenidade esvaziando qualquer possibilidade de transitoriedade, de efêmero, de frágil e volátil. A fugacidade dos sonhos entrecortados pelos *gases lacrimogêneos* não causam fissuras em sua rudeza de aço. A serenidade é o atributo derradeiro para superar as agruras do cotidiano. Ele permanece *calmo*.

O trecho do conto *Sarapalha* apresenta a descrição da fazenda, com sua geografia, seu mobiliário, sua flora, sua produção. Embutida no universo das "*coisas*", lá dentro da casa, *uma negra, já velha, que capina e cozinha o feijão*. O conto de Guimarães Rosa é habitado por dois personagens masculinos, os primos Argemiro e Ribeiro, cujas existências são marcadas pelo amor à mesma mulher, pela traição, pelo abandono, pela sezaõ. Com seus corpos jogados ao sol para espantar o frio da doença eles entrecortam diálogos solteiros sobre o tempo, o abandono da roça, os sintomas da maleita com reminiscências da prima Luísa - móvel da disputa entre os dois e que partiu com um *moço bonito, com viola enfeitada de fita*.

As referências femininas presentes no conto são todas feitas pela voz masculina. E todas trazem as impressões e adjetivações pejorativas que, culturalmente, são atributos femininos. A prima Luísa é pérfida, traidora, tentadora. Ela, casada com um dos primos, desperta no outro os sentimentos mais vis e abjetos. No final, abandona os dois e se lança nos braços do *moço bonito*, símbolo do *capeta*. A preta mistura-se às coisas da casa e da fazenda. É um utensílio sem voz, sem autonomia, sem vontade. Silenciosa, ela confunde-se com o anonimato. Até a sezaõ ganha a personificação de mulher no discurso especializado do médico. Ou seja, a doença que mata é feminina, como reforça a fala do primo Ribeiro:

"- A moça que estou vendo agora é uma só, Primo... Olha!... É bonita, muito bonita. É a sezaõ. Mas não quero... Bem que o doutor, quando pegou a febre e estava variando, disse... você lembra? ... disse que a maleita era uma mulher de muita lindeza, que morava de noite nesses brejos, e na hora da gente tremer era que vinha... e ninguém não via quê era ela quem estava mesmo beijando a gente..."

As relações de gênero presentes nos discursos acima colocados possibilitam compreender que as relações sociais não se estabelecem em campos

dicotômicos ou opostos, situando o masculino e o feminino em territórios específicos e irreconciliáveis. A perspectiva relacional que o gênero oferece permite análises sobre estas relações que vão além de postulados metodológicos como o determinismo biológico, a noção marxista de classe ou o conceito antropológico de patriarcado. Como veremos a seguir, o gênero enquanto "categoria útil de análise histórica", como o define Scott (1990), abre novas possibilidades metodológicas para se compreender como as relações sociais forjam relações "gendradas".

III

O termo gênero e sua conversão em categoria de análise pelas Ciências Sociais ganha terreno a partir de meados dos anos 80, em função, por um lado, da crise que afeta os paradigmas tradicionais, como a tradição marxista, e, por outro, da emergência de novas abordagens teórico-metodológicas. A História Social, o estudo das mentalidades e do cotidiano; a Psicanálise, sobretudo os postulados elaborados pelos pós-estruturalistas; e a Lingüística, oferecem novos elementos de investigação científica e apontam novas trilhas e uma nova possibilidade de evidência que, interrelacionados, abrem novas dimensões para a construção ou (re)construção do conhecimento.

Scott (1990: 13) ressalta que o termo gênero é uma tentativa das feministas contemporâneas de buscar caminhos de definição que difiram das teorias existentes de explicação das origens da desigualdade entre homens e mulheres.

"É ao meu ver, significativo que o uso da palavra gênero tenha emergido num momento de grande efervescência epistemológica entre os pesquisadores das ciências sociais, efervescência que, em certos casos, toma a forma de uma evolução dos modelos literários (de ênfase posta sobre a causa para a ênfase posta sobre o sentido, confundindo os gêneros da investigação, segundo a formulação do antropólogo Clifford Geertz). Em outros casos, esta evolução toma a forma de debates teóricos entre aqueles que afirmam a transparência dos fatos e aqueles que insistem sobre a idéia de que toda realidade é interpretada ou construída, entre os que defendem e os que põem em questão a idéia de que o homem é o mestre racional de seu próprio destino".

A emergência do gênero enquanto categoria de análise é recente e surge como uma tentativa de estabelecer compreensões teóricas acerca dos questionamentos que emergem na esteira das práticas políticas que marcam o percurso de alguns movimentos sociais, sobretudo, o feminista. Estes movimentos trazem à cena um amplo espectro de interrogações e debates sobre posturas e comportamentos que, tradicionalmente, vinha sendo adotados como explicações "naturais" para atitudes discricionárias, procedimentos discriminadores e políticas e práticas de dominação e submissão.

A compreensão atual do gênero enquanto categoria de análise histórica carece de um exercício retrospectivo que traga visibilidade ao seu entendimento conceitual. Essa retrospectiva tem uma primeira parada nos anos 60, quando a

efervescência da chamada "revolução cultural" traz à cena a questão da submissão e da opressão feminina, enfocada pela luta do movimento feminista, que ressurgiu ampliando bandeiras além das reivindicações sufragistas e iniciando a discussão acerca de questões como sexualidade, corpo, autonomia feminina, aborto, etc.

Estes primeiros momentos são marcados pela estreita relação entre a militância política no movimento feminista e a reflexão e teorização das questões básicas. Dessa forma, ação e reflexão se misturam nos mesmos indivíduos, - as ativistas feministas -, que "reivindicavam uma história que estabelecesse heroínas, prova da atuação das mulheres, e também explicações sobre a opressão e inspiração para a ação" (Scott, 1992: 64).

Nos anos 70 verifica-se a tentativa de separação teoria e política, militância, esquematização e explicação científica da opressão feminina. Este divórcio acontece, por um lado, a partir das reivindicações do movimento feminista de que a "história oficial e universal" é parcial, portanto, ideológica, e, por outro lado, com a crescente participação das feministas nas academias e Universidades e, ao mesmo tempo, o tratamento marginal que recebem.

O rompimento definitivo entre política e teoria dar-se nos anos 80, com a emergência do termo "gênero", que, como define Scott é empregado para designar as relações sociais entre os sexos significando, assim,

"uma maneira de indicar 'construções sociais' - a criação inteiramente social de idéias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado." (Scott, 1990: 07)

A introdução e, de certa forma, uma relativa aceitação de gênero enquanto conceito, categoria de análise amplia as possibilidades de abordagens históricas, sobretudo porque minimiza, relativiza ou recusa tradicionais postulados teóricos de explicação da submissão feminina, como a teoria do patriarcado, por exemplo. Como destaca Scott (1990: 15), o gênero "é construído através do parentesco, mas não exclusivamente; ele é construído igualmente na economia e na organização política, que, pelo menos em nossa sociedade, operam atualmente de maneira amplamente independente do parentesco".

IV

O alargar dessa visão introduz no debate a complexidade das relações sociais entre os sexos mostrando que a "dicotomia" masculino e feminino, dominador (macho) *versus* dominada (fêmea) não tem sustentação quando se abre a perspectiva da análise relacional que assumem decisiva relevância no processo de construção de gênero. Essa compreensão de gênero como uma construção alicerçada em bases sociais, culturais, econômicas, psicológicas, traz para a discussão dois aspectos importantes: um deles, a íntima vinculação de gênero com as relações de poder, e o outro, a definição de gênero enquanto representação. Tanto um quanto outro aspecto, entretanto, não podem ser

admitidos ou mensurados como elementos separados, estanques, divorciados, mas, constitutivos de realidades e eventos historicamente situados.

No que concerne a relação gênero e poder, teóricas feministas, como Scott e Laurentis, buscam inspiração no filósofo francês Michel Foucault, que entende as relações de poder como constelações dispersas de relações desiguais constituídas pelos discursos nos campos de forças sociais. Assim é que, de acordo com a concepção foucaultiana de poder, no interior desses processos e estruturas, abrem-se as perspectivas para a constituição de um agente humano como resultante da tentativa de construção de uma identidade, uma vida, um conjunto de relações, uma sociedade permeada por limites e dotada de uma linguagem que, por sua vez, além de ser conceitual, estabelece fronteiras e apresenta a alternativa da negação, da resistência, de reelaboração, das estratégias de reinvenção metafóricas e imaginativas.

Considerando a "tecnologia de poder" de Foucault algumas teóricas feministas reconhecem que o poder produz significados, valores, conhecimentos e práticas, tem aspectos explicitamente positivos e/ou negativos que explicariam por que, em determinados momentos, as pessoas adotam e professam determinadas verdades e não outras. Nessa concepção, o poder modifica "os investimentos" feitos pelas pessoas ao adotar determinadas posições discursivas em detrimento de outras, com esta ação significando, na expressão de Laurentis (1994: 225), *"algo entre um comprometimento emocional e um interesse investido no poder relativo (satisfação, recompensa, vantagem) que tal posição promete (mas não necessariamente garante)"*.

Essa abordagem, adianta Laurentis (1994: 225), é uma interessante tentativa de reconceitualizar o poder, ao apresentar o "investimento" feito pela pessoa como um dos elementos que, nas relações de poder, determinam as ações, posturas, comportamentos, linguagens, representações que se fazem do ser homem e do ser mulher. Dessa forma, esta autora sugere que seria o agenciamento contextualmente situado que passaria a ser percebido pelo sujeito, especialmente por aqueles que foram vitimados pela opressão social ou desautorizados pelo binômio discursivo poder/conhecimento.

"Tal colocação pode explicar, por exemplo, não só por que as mulheres (pessoas de um gênero), têm historicamente feito investimentos diferentes e, conseqüentemente, tomado posições diferentes quanto ao gênero e a práticas e identidades sexuais (celibato, monogamia, frigidez, papéis sexuais, lesbianismo, heterossexualidade, feminismo, antifeminismo, etc.); mas pode explicar também o fato de que "outras importantes dimensões da diferença social, como classe, raça e idade, cruzam o gênero para favorecer ou desfavorecer certas posições." (Laurentis, 1994: 225)

Essa compreensão de poder e a relação gênero/poder possibilita quebrar a fixidez que diversas teorias clássicas, como o positivismo e o marxismo, esboçam acerca da questão. Uma fixidez que define a condição pessoal de ser mulher ou de ser homem como natural, restrito ao campo da biologia ou, no mínimo, uma questão de menor importância diluída no embate maior das classes sociais antagônicas, com a diferença e a opressão da mulher sendo superadas

no compasso da construção de uma sociedade socialista.

V

O outro aspecto refere-se ao gênero enquanto representação e vem sendo elaborado, sobretudo, por Teresa de Laurentis, a partir de categoria de análise emprestada de outras áreas do conhecimento, como a Psicanálise (principalmente a idéia de identidade elaborada pelos pós-estruturalistas franceses), a Antropologia, e a Linguística. Laurentis estabelece quatro proposições que clarificam seu entendimento:

1. gênero enquanto representação;
2. que a representação do gênero é a sua própria construção;
3. que essa construção dar-se hoje no mesmo ritmo dos tempos passados;
4. que a construção de gênero dar-se também por meio de sua desconstrução.

Para Laurentis (1994: 221), o termo gênero é uma representação não apenas no sentido de que cada palavra, cada signo representa seu referente, seja um animal, uma coisa, mas também por representar uma relação de pertencer a uma classe (não no sentido marxista), um grupo, uma categoria. Gênero constrói uma relação de pertencimento, uma relação social, não podendo ser entendido como sexo, como a condição natural das pessoas, " e sim a representação de cada indivíduo em termos de uma relação social preexistente ao próprio indivíduo e predicada sobre a oposição "conceitual" e rígida (estrutural) dos dois sexos biológicos"

Seguindo sua argumentação Laurentis adianta que,

"se as representações de gênero são posições sociais que trazem consigo significados diferenciais, então o fato de alguém ser representado ou se representar como masculino ou feminino subentende a totalidade daqueles atributos sociais. Assim, a proposição de que a representação de gênero é a sua construção, sendo cada termo a um tempo o produto e o processo do outro, pode ser reexpressa com mais exatidão: 'A construção do gênero é tanto o produto quanto o processo de sua representação'." (1994: 212)

A construção de gênero nos dias atuais, na mesma medida de tempos passados, segundo Laurentis, se dá não apenas nos meios de comunicação, nos tribunais, na família, no sistema escolar público e privado; ela se faz, embora de maneira sub-reptícia, "na academia, na comunidade intelectual, nas práticas artísticas de vanguarda, nas teorias radicais, e até mesmo, de forma bastante marcada, no feminismo", não só produzindo, promovendo e implantando, através dos discursos institucionais e das várias tecnologias do gênero, mas inscritos em práticas micro-políticas, construindo espaços de resistências, na subjetividade e na autorepresentação.

Por mais contraditória e paradoxal que se apresente, a construção do gênero, no argumento de Laurentis, se faz por meio de sua desconstrução, ou

seja, através de qualquer discurso, seja ele feminista ou não, mas que entenda o gênero apenas como "uma representação ideológica falsa". Assim posto, o gênero não é somente a consequência, o resultado da representação, mas também o seu excesso, aquilo que fica fora ou nas entrelinhas do discurso, como um curso de água que, se não contido, pode romper ou desestruturar qualquer dique de representação.

Seja como representação das relações sociais, políticas, econômicas e culturais que definem, historicamente, o ser homem e o ser mulher, seja como elemento necessário e primeiro da constituição e significação das relações de poder, o gênero somente pode adquirir a postulação de uma "categoria útil de análise histórica" quando investido do movimento de tensão, de contradição, de multiplicidade e heteronomia presente no seio das relações humanas.

O gênero, como define Scott, deve ser utilizado e apreendido como um suplemento que desafia e desestabiliza as premissas teóricas postas sem, entretanto, oferecer ou se propor ser a síntese, ou uma resolução fácil da complexidade que permeia e perpassa as relações sociais entre os sexos. "*É algo adicionado, extra, supérfluo, acima e além do que já está inteiramente presente; e também uma substituição para o que está ausente, incompleto, carente, por isso requerendo complementação ou integralidade*", acrescenta Scott (1992: 76).

Para Laurentis, este suplemento é definido como o "outro lugar" ou, na linguagem cinematográfica, o "space-off", o que está por trás e além das câmaras mas que complementa as imagens exibidas, ou seja, os espaços nas fronteiras dos discursos hegemônicos. Espaços sociais encravados nos intervalos das instituições e nas fendas e brechas dos elementos do binômio do "discurso universal" poder-conhecimento. São nestes espaços, enfatiza a autora, que se procede a construção diferente de gênero, que se afirma em termos da subjetividade e da autorepresentação, e se manifesta

"nas práticas micro-políticas da vida diária e das resistências cotidianas que proporcionam agenciamento e fontes de poder ou investimento de poder; e nas produções culturais das mulheres, feministas, que inscrevem o movimento dentro e fora da ideologia, cruzando e recruzando as fronteiras - e os limites - da(s) diferença(s) sexual(ais)." (Laurentis, 1994: 237)

A ênfase que Laurentis coloca e dispensa ao movimento entre gênero enquanto representação e o que essa representação exclui, ou melhor, torna irrepresentável, é oportuna para a compreensão de que os discursos hegemônicos, institucionais e aqueles que se constituem nas margens, de revés, constituem dois tipos de saberes cuja relação não é dialética, integrada; mas se traduz na tensão da "contradição", da "multiplicidade", da "heteronomia".

Neste sentido, Laurentis (1994: 238) ressalta que,

"habitar os dois espaços, ao mesmo tempo, significa viver uma contradição que, como sugeri, é a condição do feminismo aqui e agora: a tensão de uma dupla força em direções contrárias - a negatividade crítica de sua teoria e a positividade afirmativa de sua política - é tanto a condição histórica de existência do feminismo quanto sua condição teórica de possibilidade. O sujeito do feminismo é "en-

gendrado" lá. Isto é, em outro lugar".

Explicitando melhor a sua compreensão de gênero Laurentis (1994: 230-231) advoga que

"a compreensão da condição pessoal de ser mulher em termos sociais e políticos e a constante revisão, reavaliação e reconceitualização dessa condição vis-à-vis à compreensão que outras mulheres tem de suas posições sociosexuais geram um modo de apreender a realidade social como um todo que é derivado da conscientização de gênero. E a partir desse entendimento, desse conhecimento pessoal, íntimo, analítico e político da universalidade do gênero, não há como retornar à inocência da biologia".

Entretanto, o uso do gênero como categoria de análise das relações sociais entre os sexos não tem recebido uma aceitação unânime ou consensual. Alguns críticos advertem para o fato de que os estudos de gênero são apontados como sinônimos de estudos de mulher, perdendo sua potencialidade relacional que abrangeria as relações sociais instituidoras do masculino e do feminino. Outros ressaltam que o gênero vem sendo empregado, por outro lado, como estudos de masculinidade, com o perigo de tornar-se um campo especializado e específico de análise e interpretação, com o privilégio de elevar a masculinidade como ponto exclusivo de estudo, negligenciando o caráter relacional que os estudos de gênero devem preservar. Por fim, outros teóricos defendem que o conceito de gênero não dá conta da compreensão da dominação masculina, apreendida como "*dominação simbólica*", ou seja, instituída nas relações sociais entre os sexos, naturalizando nos dominados a aceitação da dominação.

VI

A confusão estabelecida entre gênero como sinônimo de estudos sobre a mulher se situa no momento em que ocorre a separação entre política e teoria, ou seja, entre o feminismo enquanto prática política concreta e o gênero como a tentativa de sistematizar e teorizar esta prática. Feministas militantes, mas ausentes das academias e universidades, apontam o gênero como uma forma ideologicamente neutra de tratar os estudos sobre a mulher, retirando destes a pujança e a capacidade de transformação emprestados pela ação política, defendendo um retorno aos estudos sobre a mulher como forma de restabelecer a necessária relação entre a prática política e o pensar desta prática.

O retorno à categoria "mulher" como referencial de análise das relações sociais entre os sexos se justifica através da aceitação desta "mulher" como uma entidade histórica e social multifacetada, construída na prática e nos discursos que a legitimam e consubstanciam. Segundo Costa (1998: 138),

"Quando peço um retorno à noção de mulher como categoria política (em vez do conceito de gênero transformado em masculinidade) quero simplesmente lembrar o fato de que a "mulher" é uma categoria heterogênea, construída historicamente por discursos e práticas variadas, sobre os quais repousa o movimento

feminista. Dependendo do conteúdo conjuntural e das exigências políticas, esta categoria é usada para articular as mulheres politicamente. Contudo, ela possui diferentes temporalidades e densidades, existindo em relação a outras categorias igualmente instáveis. (...) a história e o significado de uma categoria deve ser entendida à luz das histórias e significados de outras categorias da identidade (classe, raça, etnia, sexualidade, nacionalidade, etc.)."

A autora argumenta que este retorno à noção de "mulher" como categoria de análise vem apoiada pela teoria pós-estruturalista, sobretudo na versão delineada por Teresa de Laurentis, Chantal Mouffe, Linda Alcoff. Estas teóricas se posicionam avessas ao essencialismo, ao binarismo e as lógicas identitárias, defendendo uma desconstrução da categoria "mulher" tendo por base o desmonte de sua natureza essencialista. A partir desta desconstrução seriam elaborados novos mapas de práticas articuladas que estabeleceriam materialidades produtores de identidades e posições para seus sujeitos no campo social.

Finalizando, Costa (1998: 139) argumenta que a mulher, nesta perspectiva, é encarada mais como projeto político do que descrição de uma realidade, constituindo-se em uma

"identidade politicamente assumida, a qual está invariavelmente ligada aos lugares social, cultural, geográfico, econômico, racial, sexual, libidinal, etc., que ocupamos e a partir do qual lemos e interpretamos o mundo. A categoria mulher torna-se, portanto, uma posição política e o campo movediço e arriscado de ação e reflexão dos estudos feministas em contraposição ao porto seguro dos estudos de gênero (ou de masculinidades) dentro da academia".

Outro aspecto que vem ganhando tons de polêmica quanto ao uso do gênero como categoria de análise refere-se a sua utilização nos estudos de masculinidade, sobretudo, naqueles considerados *men's studies*, marcados por uma visão essencialista e parcial. Isto não implica a existência de um grupo de estudiosos da masculinidade que, a partir da metade da década de 80, começam a desenvolver um aspecto interessante na discussão de gênero: a importância de perceber a diversidade de vozes masculinas presentes nas relações sociais entre os sexos.

O risco dos estudos de gênero voltarem-se para o estudo ou a temática da masculinidade, adverte Piscitelli (1998: 153-154), prende-se ao fato da identificação ou vinculação de masculinidade com masculino, com homem, caindo no pantanoso terreno - que em determinados momentos, trilhou (ou ainda trilha) o caminho do feminismo -, da essencialidade de uma natureza masculina. Neste caso, mais perigosa, por ser encarada como "dominante". Segundo a autora, sobretudo as revisões antropológicas sobre masculinidade apontam a tendência de "*identificar masculinidade com homens: com qualquer coisa que os homens pensem e façam; qualquer coisa que pensem e façam para serem homens ou com qualquer coisa que as mulheres não sejam*".

A saída para esta encruzilhada metodológica, segundo Piscitelli (1998: 155), seria encarar os estudos de gênero como um campo complexo e grávido

de possibilidades de exploração tanto “das construções de masculinidade quanto as de feminilidade, percebendo como essas construções são utilizadas como operadores metafóricos para o poder e a diferenciação em diversos aspectos do social”.

Seguindo uma linha argumentativa no mesmo campo de Piscitelli, Albuquerque Jr. (2000), reconhece a pouca ênfase que a historiografia de gênero dedica ao masculino e as “experiências-de-ser-homem”, considerando ser esta uma importante área para os estudos das relações sociais entre os sexos, desde que abordados pela perspectiva relacional que a metodologia de gênero possibilita. Ao estudar como os discursos e práticas definiram um “ser para o nordestino” centrado na “masculinidade”, no ser “macho”, “cabra da peste”, Albuquerque Jr. (2000: 08), nos lembra que,

“As práticas cotidianas de gênero, de ser homem não estão determinadas nem pela genitalidade, nem pelos códigos de sexualidade. O gênero nem é natural, sendo uma criação histórica e cultural, nem está preso completamente a uma ordem dominante de prescrições. Mesmo dentro de uma cultura como a nordestina, onde as práticas, imagens e enunciados definem e exigem de forma muito estrita o ser masculino, as maneiras de praticar este gênero são variadas, as trajetórias culturais metaforizam a ordem dominante, impõem a esta microresistências, gestando microdiferenças. Trajetórias culturais de homens que, muitas vezes podem ser exemplos da arte no exercício ao mesmo tempo da ordem e da burla”.

Numa perspectiva que difere das duas concepções expostas acima, temos a vertente teórica que explica as relações sociais entre os sexos como decorrentes da dominação masculina situada no campo da dominação simbólica. O principal defensor desta corrente é o sociólogo francês Pierre Bourdieu para quem a dominação masculina se legitima numa sociedade que se constitui, em todos os momentos históricos, na perspectiva androcêntrica que dispensa qualquer estratégia de justificação.

De acordo com esta compreensão, as relações sexuais são socialmente instituídas e engendram o mundo social e simbólico com os referenciais de masculinidade e feminilidade compondo dimensões do *habitus* e da dominação simbólica, cujas manifestações perpassam o universo habitado por dominantes e dominados.

Tomando como referencial de análise a sociedade cabila Bourdieu (1999: 18) estende a explicação da dominação masculina a todas as formações sociais, ao destacar que

“A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembléia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, como o salão, e a parte feminina, como o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida,

com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos."

Esta dominação simbólica, destaca Bourdieu, opera num campo mágico que incorpora não somente o assentimento ao dominante, mas a naturalização desta dominação, por parte de dominantes e dominados, exercendo sobre os corpos um poder que, em nenhum momento, traz o signo da coação física. O combustível que alimenta e move esta dominação simbólica, revela Bourdieu (1999: 50-51),

"encontra suas condições de possibilidades e sua contrapartida econômica (no sentido mais amplo da palavra) no imenso trabalho prévio que é necessário para operar uma transformação duradoura dos corpos e produzir as disposições permanentes que ela desencadeia e desperta; ação transformadora ainda mais poderosa por se exercer, nos aspectos mais essenciais, de maneira invisível e insidiosa, através da insensível familiarização com um mundo físico simbolicamente estruturado e de experiência precoce e prolongada de interações permeadas pelas estruturas de dominação".

Bourdieu enfatiza ainda que a dominação masculina centrada na dominação simbólica é o princípio que justifica e legitima as demais formas de dominação/submissão, exercitadas de maneiras singulares e múltiplas e, sendo diferentes em suas formas segundo a posição social, geográfica, espacial, étnica, de gênero, dos agentes envolvidos, se homogeneiza separando e unindo, em cada universo social, homens e mulheres, mantendo entre eles, uma mística linha de demarcação.

A dominação simbólica explicando, em última instância, a dominação masculina presente em todas as sociedades marcadas pela composição androcêntrica, finaliza Bourdieu, somente abre possibilidades de transformação quando os dominados se apercebem de que eles, tais como a dominação que os constitui, contribuem para sua dominação.

"Por em foco os efeitos que a dominação masculina exerce sobre os habitus masculinos não é, como alguns poderão crer, tentar desculpar os homens. É mostrar que o esforço no sentido de libertar as mulheres da dominação, isto é, das estruturas objetivas e incorporadas que se lhes impõe, não pode se dar sem um esforço paralelo no sentido de liberar os homens dessas mesmas estruturas que fazem com que eles contribuam para impô-la" (Bourdieu: 1999: 136).

Diante dos conflitos e paradoxos teóricos acima relacionados estaria a categoria gênero perdendo consistência enquanto paradigma metodológico de análise e explicação das relações entre os sexos vistas como relações sociais?

A resposta se constitui num desafio que, para alguns teóricos (as), seria amenizado ou amortecido pela tentativa de historicização das relações sociais, impressas em campos pontilhados por práticas e discursos, suplementos, resistências, assentimentos, ordens, tensões, silêncios, tesões.

VII

Scott (1998) concorda com a posição de Bourdieu de que a história das mulheres, enquanto parcela considerada diferente, é parte da história da dominação masculina, porque são os homens que formulam as regras, que organizam a sociedade, que estabelecem os territórios e fronteiras. Contudo, adverte para a necessidade de se considerar a existência de uma história a ser escrita, que aborde a noção de dominação, de poder desigual. Uma história que, reconhecendo a autenticidade das estruturas sociais como *locus* de construção das relações homem/mulher e da idéia de mulher, também considere que a subjetividade - não vista como essencialista, ou inerente a natureza feminina, ligada ao corpo, à natureza, à reprodução, à maternidade, mas criada para as mulheres em um contexto específico da história, da cultura, da política - e a criação do sujeito são algo mais complexo que a dominação.

Como reforça Scott (1999: 123-124) é imprescindível se colocar a questão em termos históricos, ou seja,

"nos perguntar como as relações entre os sexos foram construídas em um momento histórico, por que razão, com que conceitos de relação de forças, e em que contexto político. Este é o verdadeiro problema: historicizar a idéia homem/mulher e encontrar uma forma de escrever uma verdadeira história das relações homens/mulheres, das idéias sobre a sexualidade, etc.. (...) A diferença dos sexos é um jogo político que é, ao mesmo tempo, jogo cultural e social. Para mim o mais importante é insistir sobre a historicidade das relações homens/mulheres, as idéias e os conceitos da diferença sexual."

Dessa forma, assumir gênero como uma categoria de análise histórica na perspectiva de um termo que não tem a fixidez dos postulados que atribuem ao masculino e ao feminino qualificações naturais, imutáveis, essencialistas, acena possibilidades outras de estudo e análise da participação das mulheres nos movimentos sociais.

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. (2000). *Nordeste: uma invenção do falo. Uma história do gênero masculino no Brasil (1920-1970)*. Campinas: Unicamp (mimeo.).
- AZERÊDO, Sandra. (1998). *Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea*. *Cadernos Pagu* (11): 55-66.
- BESSA, Karla Adriana M. (1998). *Posições de sujeito, atuações de gênero*. *Revista Estudos Feministas* (6-1): 34-45.
- BOURDIEU, Pierre. (1999). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CHARTIER, Roger. (1995). *Diferenças entre os sexos e dominação simbólica*. *Cadernos Pagu* (4): 37-47.
- COSTA, Claudia de Lima. (1998). *O tráfico de gênero*. *Cadernos Pagu* (11): 127-140.
- GROSSI, Miriam; HEILBORN, Maria Luiza & RIAL, Carmem. (1998). *Entrevista com Joan Wallach Scott*. *Revista Estudos Feministas* (6-1): 114-124.
- KOFES, Suely. (1993). *Categorias analítica e empírica: gênero e mulher (disjunções, conjunções e mediações)*. *Cadernos Pagu* (1): 19-30.
- LAURENTIS, Teresa de. (1994). *A tecnologia do gênero*. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro:

- Rocco, pp. 206-242.
- MACHADO, Lia Zanotta. (1998). *Gênero, um novo paradigma?* *Cadernos Pagu* (11): 107-125.
- MATOS, Maria Izilda S. de. (1998). *Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea.* *Cadernos Pagu* (11): 67-75.
- MORAES, Maria Lygia Quartim de (1998). *Usos e limites da categoria gênero.* *Cadernos Pagu* (11): 99-105.
- PERROT, Michelle. (1995). *Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência.* *Cadernos Pagu* (4): 09-28.
- PISCITELLI, Adriana. (1998). *Gênero em perspectiva.* *Cadernos Pagu* (11): 140-155.
- RAGO, Margareth. (1998). *Descobrimo historicamente o gênero.* *Cadernos Pagu* (11): 89-98.
- ROSA, João Guimarães. (1984). *Sagarana.* São Paulo: Nova Fronteira/ Circulo do Livro.
- SCHVARZMAN, Sheila. (1995). *Entrevista com Michelle Perrot.* *Cadernos Pagu* (4): 29-36.
- SCOTT, Joan. (1990). *Gênero: uma categoria útil de análise histórica.* *Educação e Realidade* 16 (2): 05-22.
- _____. (1992). *História das mulheres.* In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas.* São Paulo: Editora da Unesp, pp. 63-95.
- SOIHET, Rachel. (1997). *História das mulheres.* In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia.* Rio de Janeiro: Campus, pp. 275-311.
- _____. (1998). *História das mulheres e história de gênero: um depoimento.* *Cadernos Pagu* (11): 77-87.

RESUMO

A CATEGORIA "GÊNERO":
CONSIDERAÇÕES ACERCA DE
SUAS VARIAÇÕES E VALIDADE

O artigo apresenta uma discussão acerca das relações de gênero que permitem compreender como as relações sociais não se estabelecem em campos dicotômicos, situando o masculino e o feminino em territórios específicos e irreconciliáveis. A perspectiva relacional que o gênero oferece permite analisar as relações sociais além dos postulados como o determinismo biológico, a noção marxista de classe ou o conceito antropológico de patriarcado.

PALAVRAS-CHAVE: gênero; relações sociais; categorias de análise.

ABSTRACT

"GENDER" CATEGORY:
CONSIDERATIONS ABOUT ITS
VARIATIONS AND VALIDITY

This article presents a discussion about gender relations which permits an understanding as the social relations are not set in dichotomic fields, situating the male and the female in specifics places. The relational perspective offered by gender permits an analyses of the social relations, beyond postulates such as the biological determinism, Marxist notion of class or the anthropological concept of patriarchal.

KEYWORDS: gender; social relations; categories of analyses.

O RURAL E O URBANO: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E IMPLICAÇÕES NO UNIVERSO DOS GRUPOS DE COCO-DE-RODA

Henrique J. P. Sampaio¹

Considerações teóricas sobre o limite do rural e do urbano

A cidade e seus respectivos fenômenos sociológicos foram alvo de preocupações de pensadores de primeira categoria como Georg Simmel, Karl Marx, Friedrich Engels e Max Weber, que tiveram forte influência na sociologia. Como o pensamento de Simmel foi, de certa forma, incorporado por Weber, trataremos a seguir de uma breve comparação entre Marx / Engels e Weber na abordagem deste tema.

Tanto para Weber quanto para Marx a cidade aparece como sendo o lugar do mercado. Entretanto, Weber, em seu ensaio "Conceito e categorias de cidades" (Velho, 1979), ao estudar a gênese das cidades, coloca que a principal característica delas foi chegar a um nível muito elevado de autonomia pela constituição de um mercado (de bens, de capitais e de mão-de-obra), de um exército, de tribunais, etc. Nesse sentido, as cidades foram pré-condições para o surgimento do capitalismo, embora esse sistema intensificasse, em um momento diferenciado do tempo e do espaço, o seu crescimento (Oliven, 1982: 15). A base da argumentação de Weber está centrada em dois fatores: primeiro, em um estudo histórico da formação do capitalismo ocidental constituído de forma completamente diversa e nunca antes encontrado em parte alguma do mundo, pois estava fundado numa organização racional assentada no trabalho livre; segundo, num racionalismo específico racionalismo esse "*determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional*" (Weber, 1992: 11) que teve como base uma ética protestante, a qual valorizou o trabalho e criou as condições sociais necessárias para a formação e expansão da mentalidade econômica. Esta forma de abordagem que enfatiza a mentalidade e ação racionais dos indivíduos é eminentemente culturalista.

Marx, embora tendo utilizado também um método de estudo de cunho histórico, chegou a conclusões bem diferentes. A sua ênfase repousa no surgimento da propriedade privada e na divisão social do trabalho. A ampliação das relações comerciais, a separação dos produtores dos bens de produção e a subseqüente mercantilização das relações, das pessoas e das coisas refletem um predomínio do econômico e do político nas "*relações entre pessoas, grupos e classes sociais*" (Ianni, 1984: 07). Toda a argumentação de Marx está fundada nas relações concretas que os homens mantêm entre si para a produção da vida material. Embora nessa abordagem estejam englobados valores, idéias e concepções de vida, tais elementos são determinados pela produção material. Portanto, há duas formas totalmente diferentes de explicar o mesmo processo, o capitalismo. Enquanto para Weber o fundamental é um determinado espírito

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, Pesquisador do Laboratório de Estudos da Oralidade (Campus I - João Pessoa).

capitalista formado em condições históricas específicas, para Marx as relações de produção formadas no curso da história ocidental é que são essenciais para a compreensão e transformação desse sistema.

No processo histórico do Ocidente a cidade, segundo Marx, proporcionou a liberação do trabalhador dos vínculos jurídicos do feudalismo e a aparente liberdade que passou a vigorar na cidade, aliada ao parcelamento do trabalho, constituíram a base da alienação do homem. A necessidade de administração da cidade faz surgir, pela primeira vez na história, a divisão em duas grandes classes, produto da divisão do trabalho e do domínio sobre os bens de produção. (Marx & Engels, 1996: 78).

Não obstante a diferença teórico-metodológica dos dois pensadores, podemos apreender que em relação à cidade há uma concordância no sentido delas serem o lugar de fenômenos sociais característicos. A diferença está em que, para Weber, a ênfase recai sobre a autonomia da cidade, pelos aspectos que mais a caracterizam, como a fortaleza, o mercado, o caráter de associação e, para Marx, esses fatores somados à forma produtiva que nela se desenvolve fazem surgir e crescer a divisão social do trabalho e dão origem à formação de classes antagônicas como resultado dessa nova base social, assentada nesse novo modelo de produção. A cidade com as características aqui apresentadas representa a consagração de um "modelo" social exclusivo ao Ocidente, pois que, segundo Weber, cidades existiram em diferentes épocas e em diferentes lugares, mas só no Ocidente elas alcançaram esse estado de racionalização tão associado ao ethos capitalista ocidental (Weber, 1992: *passim*). Do mesmo modo, para Marx, o processo histórico que inicia o capitalismo somente pode ser visto no Ocidente.

O argumento de Weber sobre a autonomia das cidades, bem como o de Simmel sobre o caráter *blasé* existente no meio urbano, somados às idéias de Durkheim sobre a excessiva divisão do trabalho que levava à anomia social influenciaram bastante a sociologia americana. Esta sociologia, que teve na Escola de Chicago a sua principal manifestação e entre os seus expoentes mais importantes Robert Ezra Park e Louis Wirth, encarou a cidade como sendo o *locus* de fenômenos sociais dela exclusivos, independente de quaisquer influências externas, desembocando numa teoria fundada apenas numa análise conjuntural.

Para Oliven (1982: 24), a teoria de Wirth associa-se à teoria de *continuum folk-urbano*, desenvolvida pelo antropólogo americano Robert Redfield e se encaixaria no modelo das teorias de contraste, tais como as de Durkheim (solidariedade mecânica x orgânica) e de Weber (tradicional x racional). A principal crítica dirigida a esta teoria diz respeito ao próprio modo idealista que ela caracterizou a sociedade *folk* nas palavras de Redfield (*apud* Oliven, 1982: 24) "*pequena, isolada, analfabeta e homogênea*" e a sociedade urbana - heterogênea, complexa e com especialização exacerbada, tendendo assim para a patologia social. Entre esses dois extremos existiria um grande número de gradações com traços mais acentuados de um ou de outro conforme a proximidade dos pólos. De fato, ela não resistiu às críticas de Lewis em estudo desenvolvido na mesma região que a originou, provando que a urbanização não se processa de uma única forma, porque responde às condições históricas,

sociais e culturais em que está inserida. (1982:27).

No outro lado da questão, o da pesquisa rural americana, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1978: 51) apontou que ela também não fugiu muito ao modelo em questão, ou seja, incorreu no mesmo erro de se ater a uma análise a-histórica e concebida de forma tão independente que a sociedade rural poderia ser pinçada e apreendida em si mesma. Quer dizer, não há um entendimento de que o conjunto das partes de uma sociedade é um importante elemento influenciador desta.

Uma outra teoria, a da modernização, muito popular entre os cientistas sociais americanos, pode ser enquadrada entre as teorias de contraste ou dualistas. Esta teoria está voltada para a análise da mudança social, seja no âmbito da sociedade, seja na do indivíduo, a partir de uma ênfase em fatores culturais e psicossociais. Dizendo de uma outra forma, a mudança no comportamento econômico e social seria decorrente desses fatores culturais e psicossociais. O ponto chave dessa teoria está na forma como é operada a oposição entre os seus dois conceitos básicos: tradicional x moderno. Eles estariam dispostos em dois extremos de um *continuum* (Oliven, 1982: 32). As sociedades, os indivíduos e os comportamentos de pessoas, grupos e classes seriam caracterizados de uma forma ou de outra, dependendo da aproximação de um dos dois pólos. Dessa forma, uma sociedade seria atrasada ou adiantada a depender do grau de modernização ou tradicionalismo das atitudes, valores e comportamentos dos membros dessa sociedade. Para ficar mais claro o que isso significa, tomemos como exemplo o conceito de moderno nessa acepção. O moderno, para os teóricos da modernização, caracterizado ao nível da sociedade, baseia-se nos pressupostos da urbanização, de elevados níveis educacionais, da industrialização, da mecanização extensiva, etc. (Smith & Inkeles, *apud* Oliven, 1982: 31). Ao nível do indivíduo, baseia-se na existência de um conjunto de atitudes e valores, modos de sentir e agir requeridos pela sociedade moderna. Por dedução, o tradicional, seja ao nível da sociedade ou do indivíduo, representa exatamente o oposto. Com relação a essa teoria, Maria Isaura Pereira de Queiroz assim se posicionou:

"(...) a perspectiva adotada foi em geral a de considerar que se tratava de duas sociedades bastante díspares, que podiam se interinfluenciar, porém que constituíam duas 'coisas' de essência diversa, que não se misturavam. Ou então, quando se misturavam, os elementos citadinos constituíam 'inovações' no meio rural. Tinham-se sempre em mente o 'atraso' da sociedade rural em relação à sociedade urbana, e este atraso era interpretado como um indicador seguro da diferença essencial existente entre ambas." (1978: 265)

Tal abordagem permite que se comparem, nesses termos, o meio rural e o meio urbano, regiões, países e continentes. Para tanto basta eleger os modelos típicos ideais dos dois extremos. Em geral, o parâmetro de sociedade moderna utilizada é a sociedade americana, considerada como o ponto máximo do *continuum*. É curioso notar os pontos de contato e de distanciamento dessa teoria com a desenvolvida pelos estudiosos da Escola de Chicago. Ambas as teorias estão preocupadas com a explicação das mudanças sociais e com o

surgimento de novos comportamentos sociais nas sociedades urbano-industriais, porém partem de problemas diferentes e chegam a conclusões também diferentes. Os estudiosos desta Escola dedicaram-se a explicar o comportamento desviante nas grandes cidades industrializadas e chegam à conclusão de que esse modelo de desenvolvimento levaria a um enfraquecimento das relações entre os indivíduos, com um predomínio de relações impessoais, promovendo um estado de anomia social. Já os teóricos da modernização, dedicando-se a uma explicação do desenvolvimento econômico-social, apresentam um ponto de vista extremamente otimista com relação ao avanço da sociedade urbano-industrial. Tal otimismo se dá pela forma positiva com que é encarada uma tendência sistêmica de homogeneização que trataria de igualar pessoas, grupos, classes e sociedades. Desta forma, Maria Isaura Pereira de Queiroz disse que:

"tanto a urbanização do meio rural, quanto os processos de colonização e de desenvolvimento, formariam um conjunto orientado para a homogenização (sic) cada vez maior de todas as sociedades humanas ocidentais, convergindo para uma forma social semelhante. Na base dessa forma social semelhante, e como fator determinante, estariam o avanço tecnológico cada vez maior, associado a relações de produção que tenderiam a ser idênticas em todos os países capitalistas.." (1978: 266)

Esta teoria, segundo Oliven (1982:30-38), não passa de uma ideologia para justificar o estado de desenvolvimento dos países com hegemonia política e econômica. Aproxima-se muito das teorias raciais do século passado, carregadas de etnocentrismo. Ela apenas higienizou um pouco o seu vocabulário, trocando termos como civilização por modernidade, barbárie por tradição (Tipps *apud* Oliven, 1982: 36). Além desse etnocentrismo, as críticas desse autor podem ser resumidas da seguinte forma: a de ser um modelo a-histórico, mecanicista e linear de mudança social com forte viés evolucionista; a de ignorar que as sociedades estiveram em contato de forma desigual nos últimos séculos, como é o caso das relações entre as metrópoles e suas colônias, e que isso condicionou o estado de desenvolvimento dessas mesmas sociedades e sua posição no confronto de forças no mundo atual; a de ser uma deturpação da abordagem clássica de Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* que, levada ao extremo do universalismo, caiu no que o autor chamou de "determinismo cultural" e, ironicamente, refutou um dos princípios básicos do seu pensamento - o relativismo; a de ignorar que comportamentos, instituições e valores que normalmente são considerados tradicionais, longe de constituir disfunções, estão completamente ajustados à dinâmica das sociedades industriais.

A partir do conceito de sociedade global desenvolvido por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1978), Oliven postula uma superação da dicotomia rural / urbano. Nessa abordagem, há três sociedades - a tribal, a agrária e a urbana - que podem coexistir no tempo e no espaço, havendo, entretanto, no caso brasileiro, a prerrogativa da sociedade urbana sobre as demais. (Queiroz, 1978: 46-51). Essa abordagem não elimina a existência do meio rural, nem mesmo em regiões como o continente europeu, onde há apenas a sociedade urbana. Essa

perspectiva propõe que o campo, na sociedade urbana, está integrado ao seu sistema numa relação de dominação-subordinação. Tal relação coloca o campo e a cidade em posições recíprocas diferentes, de acordo com o lugar onde esteja centralizada a produção, seja no campo ou na cidade (1978: 268).

É essa a concepção de sociedade global que Oliven compartilha com Maria Isaura Pereira de Queiroz. Uma abordagem que propõe uma análise histórica e articulada entre o particular e o geral, ou seja, a cidade deve ser analisada numa relação recíproca com uma sociedade mais ampla. Desta forma, a superação das dicotomias rural/ urbano e tradicional/ moderno, referidas anteriormente, apresentou-se como uma necessidade para fugir dos perigos do etnocentrismo, do preconceito e, mais ainda, da ideologia que justifica a dominação das sociedades hegemônicas.

Embora essa abordagem seja muito instigante, ela também não consegue enquadrar no seu corpo teórico as relações tradicionais. No máximo consegue enxergar bolsões de resistência nos lugares mais distantes. Maria Isaura até fez referências à existência de culturas tradicionais encravadas nas camadas mais baixas da sociedade (1978: 306), pequenos agricultores e pecuaristas principalmente, porém não há uma reflexão dessas relações tradicionais articuladas, seja por oposição, seja por complementaridade com a sociedade urbana da qual ela trata. Tampouco sua argumentação comporta relações tradicionais no âmbito urbano e em setores modernos de nossa economia, como Martins nos faz ver no trecho a seguir:

"Nessa dinâmica (de um novo como desdobramento de um velho), é que pode ser encontrada a explicação para o fato de que são os setores modernos e de ponta, na economia e na sociedade, que recriam ou, mesmo, criam, relações sociais arcaicas ou atrasadas, como a peonagem, a escravidão por dívida, nos anos recentes." (1994:30)

Oliven (1982), por seu lado, tenta enquadrar esse ponto de vista chamando a atenção para o fato de que, em determinadas ocasiões, *"comportamentos que parecem ser 'tradicionais' são em verdade altamente racionais dadas as circunstâncias"* (1982: 38). Embora haja comportamentos conforme o indicado e que se ajustam à sociedade urbano-industrial, há de fato comportamentos que, ajustados ou não à sua lógica, continuam sendo tradicionais porque não seguem a lógica racional da industrialização nem foram produzidos por ela. Este é um exemplo de contradição existente na nossa sociedade que, freqüentemente, é reforçado pelo sistema que atualmente é dominante. O autor contrapõe-se totalmente a considerar a tradição fora dos quadros aqui mencionados. Recusa-se, inclusive, a aceitar aquela proposição de Weber de distinguir o tradicional do racional, pelo recurso da ação tradicional - cuja realização se deve a um costume ou a um hábito enraizado - ou pelo recurso da ação afetiva - motivada pelos sentimentos do agente pelo(s) seu(s) interlocutor(es), contrapostas a uma ação racional com relação a fins - atitudes cujo planejamento é orientado pelos resultados a serem alcançados (1995: 417). Deste modo, perguntamos então, como enquadraríamos o estudo da cultura caipira realizado por Antonio Candido em *Os parceiros do Rio Bonito?* (1964). Faria parte dos estudos ligados às teorias de contraste ou dualistas tão criticados por este posicionamento teórico? Na realidade, não é

esse o caso. Trata-se, no nosso entendimento, de uma lacuna no pensamento desses dois autores - Maria Isaura Pereira de Queiroz e George Oliven.

A dificuldade em encaixar a tradição no quadro teórico decorre, ao nosso ver, de que ela estaria, na visão desses autores, ligada ao universo da permanência, obstaculizando a percepção da mudança social. Pensamos, ao contrário, que a tradição deve ser entendida como um núcleo estruturado que vai sendo preenchido pelos indivíduos de acordo com as condições impostas pelo seu desenvolvimento. Dessa forma, a tradição se liga a uma identidade de uma comunidade, ou seja, à sua própria cultura. Nesse sentido, acreditamos que, sem recorrer ao esquema do *continuum folk-urbano* ou da teoria dualista, não devemos esquecer do conceito de "tradição" somente porque foi associado a uma teoria desacreditada. Devemos, ao contrário, enquadrá-lo no referencial teórico em questão até mesmo porque, como ficou muito bem demonstrado no estudo de Candido, não é uma coisa incompatível com uma análise histórica e com os demais elementos constituintes dessa abordagem.

Thompson (1998), procurando conceituar a "cultura plebéia" ou "tradicional", demonstrou uma preocupação com o fato do termo "tradição" estar ligado à permanência e propôs apenas uma substituição, sem contudo, alterar o significado dele. Afirmou ele:

"Longe de exibir a permanência sugerida pela palavra 'tradição', o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes."
(1998: 16-17)

Concordo com essa preocupação, mas não vejo a necessidade, no contexto brasileiro, de buscar uma outra palavra para designar o conceito de tradição, uma vez que essa palavra já está consagrada na literatura científica brasileira. Outro aspecto relevante acentuado por Thompson é a dissociação existente entre a cultura da plebe e das classes hegemônicas, a distinção entre o modo de vida rural, onde os costumes são mais arraigados e o modo de vida da *gentry*² ou dos nobres, ligados aos rituais da nobreza e próximo daquilo que Maria Isaura Pereira de Queiroz chamou de "estilo de vida cidadão burguês" (1978: 57). Como vemos, a distinção entre campo e cidade, nessa ótica, passa obrigatoriamente pela oposição e pelos conflitos existentes entre as classes. Levar em consideração essa contraposição, atualmente, torna-se cada vez mais importante, na medida em que o desenvolvimento urbano-industrial vai rompendo barreiras regionais e nacionais, aprimorando os processos técnicos e incrementando o fluxo de circulação do capital com tal magnitude que o mundo, já globalizado, torna-se a cada dia um pouco menor. Em virtude desse processo, a sociedade global brasileira caminha, por um lado, para uma homogeneização dos padrões de consumo e, por outro, vai acentuando cada vez mais as diferenças sociais, na medida em que surgem novos sujeitos históricos - movimentos indígenas, negros, de mulheres, etc.. A explicação disso, para Oliven, reside no fato de que existe um duplo processo que é, ao mesmo tempo, simultâneo e

² O termo em questão, conforme nota do redator da edição brasileira, não encontra um similar em língua portuguesa que garanta uma tradução fiel. A melhor tradução, no nosso entendimento, é pequena nobreza.

complementar, ou seja, a mesma intensificação da acumulação capitalista que homogeneiza as classes situadas em áreas de pressão econômica mais forte, promove uma heterogeneização dos indivíduos de uma forma desigual e assimétrica (1982: 74).

Este processo tornou-se mais evidente com a consolidação e o incremento da industrialização ocorrida no final da década de 1950 e início da de 1960, promovendo uma inversão tanto nos locais de residência da população brasileira quanto na ocupação desta, passando da agricultura à indústria e ao comércio (Santos, 1993: 29). Esta mudança do campo para a cidade, do setor primário para o setor secundário e terciário da economia é o móbil da inversão citada por Maria Isaura Pereira de Queiroz da equação rural / urbano no que se refere à dominação. O que Oliven acentua, por um lado, é que a migração do campo para a cidade, impulsionada pelo desenvolvimento industrial aliada às melhores condições sanitárias, promove o crescimento populacional urbano que é mais marcante nas classes subalternas ao mesmo tempo que relega a estas uma menor participação nos benefícios sociais, econômicos e políticos proporcionados por esse desenvolvimento. Desse modo, as diferenças culturais se acentuarão na proporção inversa às desigualdades econômicas (1982: 79). Por outro lado, paralelo a esse processo, ocorre que a população migrante, composta fundamentalmente pelos desafortunados, anexada aos aglomerados urbanos, fica mais sujeita às influências ideológicas e, por isso, é pressionada a se ajustar aos novos padrões de consumo que a faz tender à uma homogeneização pela padronização dos comportamentos individuais (1982: 76).

O primeiro processo, da heterogeneização, é exemplificado com o estudo de Antonio Candido (*Os parceiros do rio bonito*) quando ele se refere à incorporação da população rural pela cidade. Nesse processo, Candido demonstrou que há uma mudança de comportamento no sentido de substituir os antigos pelos novos enfatizando três reações adaptativas: 1) aceitação dos traços impostos e propostos; 2) aceitação apenas dos traços impostos; 3) rejeição de ambos (Oliven, 1982: 79; cf. também Candido, 1964: 133, 174, 175). Oliven enfatizou a necessidade de se considerar a defasagem como um processo heterogeneizador da homogeneização. O segundo processo da homogeneização é ilustrado com as observações de Maria Isaura Pereira de Queiroz quando de sua análise do processo histórico de formação das cidades brasileiras no ensaio "Do rural e do urbano no Brasil". Segundo essa autora, a moda e todo o comportamento refinado adotado nas principais cidades, da época colonial até o século XIX, foram importados da Europa, provando que o gênero de vida pode se difundir fora do ambiente e das condições materiais que o geravam (Oliven, 1982: 80; cf. também Queiroz, 1978: 57, 296-306). Do encontro desses dois processos, Oliven concluiu:

"Existe assim uma constante dialética entre heterogeneidade e homogeneidade em sociedades capitalistas. Quanto mais elas padronizam comportamentos, orientações e opções, mais elas tendem a enfatizar uma individualidade e um raio de escolhas que em verdade podem ser bastante limitados; quanto mais estas sociedades se diferenciam internamente, aumentando distâncias sociais, tanto mais elas tendem a difundir a ideologia de que todos são iguais, criando

freqüentemente o que foi chamado de 'o padrão da igualdade manifesta e da desigualdade sutil'." (1982: 82)

Entretanto, mesmo concordando com esse ponto de vista, devo ressaltar que entender a mudança social na cultura caipira demonstrada por Candido como uma defasagem significa dar ênfase à homogeneização, decretar a morte da cultura tradicional, ou seja, significa escrever uma história previamente como se a história não fosse feita pelos próprios homens nas condições materiais em que eles estão inseridos, conforme Marx expôs. Ademais, a homogeneização, enquanto tendência, não é um fenômeno pronto e acabado, pelo contrário, está submetida à dinâmica social e, dessa maneira, no conflito de classes e culturas sujeita-se aos avanços e recuos conforme o próprio deslocamento e desenvolvimento irregular do capital. Portanto, a resistência empreendida pelos indivíduos, grupos e classes que não compartilham dos valores culturais hegemônicos não pode ser caracterizada apenas como um elemento fortuito de permanência, mas como resultado de uma luta diária para a manutenção dos seus costumes. Esta luta ganha em significado e importância quando os indivíduos portadores dessa cultura tradicional adquirem a consciência do que as inovações têm representado na prática para eles. A esse respeito, expôs Thompson:

"A inovação é mais evidente na camada superior da sociedade, mas como ela não é um processo tecnológico/social neutro e sem normas ('modernização', 'racionalização'), mas sim a inovação do processo capitalista, é quase sempre experimentada pela plebe como uma exploração, a expropriação de direitos de uso costumeiros, ou a destruição violenta de padrões valorizados de trabalho e lazer." (1998: 19)

O ambiente urbano como símbolo e *locus* destas inovações promove a desagregação da cultura tradicional, contudo, sem conseguir fechar totalmente o leque de opções a ponto de determinar o seu fim. Oliven apontou uma necessidade dos indivíduos das classes subalternas gerarem um "*duplo mecanismo de sobrevivência*"³ que, no meu entendimento, cria condições para um estado de latência da cultura tradicional no meio urbano. Tal mecanismo é que permite aos indivíduos, grupos ou classes recriarem juntos ou separadamente nesse meio a cultura tradicional. Esse pensamento fica revigorado quando lembramos do processo de "*ruralização das cidades*" referido por Milton Santos em que numerosas correntes migratórias fez invadir as práticas rurais no meio urbano. Nas palavras desse autor:

"(...) o grande número de pobres urbanos cria o caldo de cultura para que nas cidades, sobretudo nas grandes cidades, vicejem formas econômicas menos modernas, dotadas de menor dinamismo e com menor peso na contabilidade estatística do crescimento econômico." (1993: 55)

"(...) o fato de que os pobres venham para a cidade e abandonem o campo modernizado, leva a que no urbano se recriem condições

³ Sobre esse "*duplo mecanismo de sobrevivência*" ver Oliven (1982: 56).

para a utilização do velho econômico." (1993: 56)

Embora, como já frisamos antes, não se possa afirmar que a cultura tradicional esteja com seus dias contados, inclusive pelas possibilidades intermitentes que surgem para o seu "renascimento", também não podemos fechar os olhos, num otimismo glorioso, diante desse processo de desterro das populações rurais, acreditando que não haja conseqüências danosas para elas. Num sistema capitalista como o nosso, profundamente predador, em que o moderno com suas máquinas e técnicas renovadas invade o campo, repelindo os pobres (1993: 10); em que as populações migrantes, no seu percurso do campo para a cidade, deixam atrás de si todas as referências de suas vidas para habitarem favelas em condições, muitas vezes, piores do que as de antes; em que os valores tradicionais e as pessoas são transformados em mercadorias para serem vendidos no mercado de bens de consumo ou de trabalho; não podemos pensar senão no que Ecléa Bosi chama de "*desenraizamento*" (Bosi, E., 1992: 17-24). São múltiplas as causas do desenraizamento e diversos os grupos e pessoas que sofrem as suas conseqüências. Podemos citar entre as principais o racionalismo e a automação existentes, principalmente, na sociedade urbana. A primeira, provoca um choque nos "estrangeiros" pela imposição de novos padrões de referência de mundo que os obriga a compreender e a respeitar. Assim, ocorre a exigência do conhecimento da leitura para permitir os deslocamentos e o acesso aos serviços da cidade, o conhecimento mínimo de sua geografia para saber se localizar, etc.. A segunda, aliena o trabalhador nas fábricas, seja pela total ignorância a respeito do destino do produto do seu trabalho, seja pelo serviço parcelado e pelo ritmo frenético das máquinas que somente mãos ágeis podem acompanhar. Aliás, um automatismo tão exacerbado que invade todos os lares através dos eletrodomésticos e que domina inclusive o lazer. Desse modo, a única coisa que resta nessa situação para os migrantes é como afirmou Ecléa Bosi: "*Não buscar o que se perdeu: as raízes já foram arrancadas, mas procurar o que pode renascer nessa terra de erosão*" (1992: 17).

A solução proposta para essa problemática não é um retorno ao campo, à antiga sociedade e cultura tradicional, pois eles mesmo, transformados que foram, já não existem na forma que essas pessoas deixaram. Trata-se de buscar formas de enraizamento ou re-enraizamento numa reelaboração dos elementos dispostos na sociedade: o culto, a música, a educação baseada na liberdade e gratuidade do conhecimento e as demais coisas que conduzam as pessoas ao encontro (Bosi, E., 1992: 37-41). Portanto, a reinterpretação e a reelaboração traduzidas em práticas populares é o que garante a recuperação da humanidade do migrante e é ao mesmo tempo a materialidade da resistência.

Implicações teóricas no universo da pesquisa: os casos do Guruji e de Jacumã no município do Conde

A minha pesquisa está centrada em duas comunidades de agricultores e pescadores dos distritos de Guruji e Jacumã, pertencentes ao município do Conde, distante sete quilômetros de João Pessoa, capital da Paraíba. Ela investiga, a partir de dois grupos localizados em cada comunidade, as mudanças e adaptações de uma manifestação cultural popular, o coco-de-roda ou simplesmente coco - designação dos próprios manifestantes -, muito freqüente

no litoral nordestino.

A proximidade das duas comunidades da cidade de João Pessoa por mim observadas e o avanço da urbanização sobre elas chamaram-me a atenção para os impactos sociais que a modernização tem provocado e aqueles que estão por acontecer. Tal situação tem me feito refletir sobre a dualidade que aqui apresento e que pude, antes mesmo das leituras, perceber.

O contexto que encontrei e que já vinha acompanhando desde 1993 de forma incerta chamou minha atenção para as transformações por que passavam os distritos em questão. O distrito de Jacumã, distando quinze quilômetros ao Sul da cidade do Conde, está situado à beira mar, em um local privilegiado pelas belezas naturais. Ele é o ponto turístico, sem sombra de dúvidas, mais importante do município ao qual pertence e um dos mais importantes do Estado. Além disso, fica próximo de outras praias, como Tabatinga e Coqueirinho, muito procuradas pelas pessoas residentes nas cidades próximas nos fins de semana e, mais ainda, no verão. Atualmente, uma estrada nova está sendo construída, ligando as praias de João Pessoa às do Conde, de tal forma que o distrito vai se tornar também um ponto de passagem obrigatório para muitas praias ao Sul, ainda pouco exploradas pelo turismo, e para a praia mais conhecida do Estado, Tambaba - única praia oficial de nudismo do Nordeste. Ele recebe uma quantidade elevada de pessoas que faz de Jacumã o seu principal ponto de lazer nos finais de semana. A população do distrito não é muito grande, embora não tenha dados estatísticos ainda que me permitam precisá-la, mas para o momento, basta dizer que o distrito aparenta ser maior que o próprio município ao qual pertence. Ele é constituído de pescadores, pequenos funcionários públicos municipais, de pessoas que foram atraídas pelas oportunidades de trabalho nas casas, granjas e apartamentos, pelo trabalho nos restaurantes, bares e pequeno comércio locais, pelo trabalho nas construções de casas e prédios. Há ainda entre os seus moradores um número ainda pequeno de pessoas da classe média que, pela constituição de um patrimônio, resolveu e pôde ali se instalar, fazendo do local de lazer a sua moradia.

É um lugar que viveu e ainda vive uma especulação imobiliária fortíssima e, a cada dia, os seus terrenos valem mais. Tem um alto índice de construções de casas e pequenos prédios de apartamentos. As oportunidades de trabalho são sazonais e dependem em muito do movimento turístico que pode ser maior ou menor a depender das condições climáticas. A pesca artesanal está em declínio e a única atividade pesqueira que ainda exerce atrativo é a pesca da lagosta. Por isso, é muito comum no verão os pescadores e as pessoas mais pobres desocuparem suas casas, mudarem-se para a casa de parentes, ou ainda, mudarem-se para o quartinho dos fundos para alugar aos turistas com o objetivo de conseguir uma renda complementar nessa estação. Este é o contexto em que está inserido um dos grupos de coco que estamos estudando, formado em sua maioria por pescadores e residentes da Vila de Pescadores de Jacumã, atualmente uma rua afastada umas cinco quadras da praia, com casas de ambos os lados.

O outro grupo está situado no distrito de Guruji⁴, distante dez quilômetros

⁴ O distrito de Guruji, territorialmente, está sendo considerado de uma forma bastante ampla, maior do que os próprios moradores o consideram, contendo não somente o complexo de casas que o compõe, mas também o conjunto de casas, granjas, vilas e

ao Sul da cidade do Conde e, atualmente, ponto obrigatório de passagem para Jacumã e demais praias. Este distrito, cujo percurso histórico ainda está por ser traçado, surgiu, provavelmente, de uma evolução de um bairro rural e um adensamento populacional favorecido pela localização geográfica, ou seja, ser o ponto de passagem de todo o fluxo de pessoas que se dirigem a Jacumã. Ele é muitas vezes menor que Jacumã no que se refere ao equipamento urbano, considerando aí ruas, calçamento, eletrificação, fornecimento de água, etc., mas demonstra ser muito populoso no seu interior⁵. Possui ainda poucas casas de alvenaria, a maioria sendo de pau-a-pique, e a eletrificação e o fornecimento de água restringe-se à parte central do distrito. A grande maioria de seus habitantes é de agricultores que trabalham em terras próprias, como posseiros ou assentados, ou em terras arrendadas, ou como alugados. Há ainda uma minoria constituída por pessoas que, possivelmente, vivem de emprego fora do distrito ou de um pequeno comércio nos bares e bodegas do lugar, mas dificilmente encontraremos entre os seus moradores alguém que trabalhe num só lugar com uma única atividade. Quase todos, com baixo e incerto rendimento, são obrigados, em dado momento, a fazer algum "bico" - vender frutas na beira da estrada; trabalhar de alugado; colher acerola uma fazenda das proximidades, sendo pagos por produtividade; vender os produtos da lavoura na feira em João Pessoa ou no próprio Conde; catar caranguejo no mangue; pescar; ou seja, realizar uma infinidade de trabalhos paralelos que complementem a renda familiar. Aliás, é a família a principal unidade produtiva desse distrito. Dificilmente veremos alguém trabalhar sozinho na roça, a principal atividade dos seus moradores. E os poucos momentos de separação dão-se quando estão realizando trabalhos paralelos em que a renda está atrelada ao trabalho de uma só pessoa (o alugado, por exemplo) ou quando o filho ou a filha passam a constituir uma nova unidade familiar através do casamento. A partir de então vão trabalhar para si, nas roças alheias ou ainda na dos próprios pais.

Quando expomos nossas preocupações com os impactos da modernização sobre as comunidades citadas, estamos nos referindo a um processo célere de desenvolvimento ocorrido nos dois distritos mencionados que data de não mais que vinte anos, ou seja, de 1980 para cá. Um desenvolvimento que está estreitamente ligado aos processos econômicos que ocorrem na região que os engloba, liderada pela cidade de João Pessoa, capital do Estado. A crescente complexidade da capital gerada pela instalação de indústrias, pelo desenvolvimento do comércio e de serviços, fez crescer as classes médias que procuraram cada vez mais oportunidades de lazer fora dos limites do município sem, contudo, afastarem-se muito dele. Paralelamente a isso, os movimentos ecológicos chamaram muito a atenção das pessoas para as belezas naturais brasileiras e podemos dizer que o usufruto desses locais entrou na moda. Tal circunstância proporcionou que as fazendas que dominavam completamente o território que compreende esses distritos fossem em grande parte transformadas

sítios que o circundam. Essa forma de abordá-lo, pelo menos no momento, objetiva facilitar a exposição e decorre da dificuldade de precisar os seus limites, mesmo observando os depoimentos colhidos até o momento.

⁵ Todos os dados estatísticos ainda nos faltam, é uma etapa da pesquisa que ainda está por vir.

em loteamentos, principalmente aquelas áreas que ficavam na orla, pois eram as de maior valorização e mais fáceis de vender.

A especulação imobiliária ganhou ímpeto quando da reforma e do asfaltamento da estrada que corta a cidade do Conde e liga os distritos do Guruji e Jacumã. Estrada e rede elétrica conseguida a partir de interferências políticas locais junto ao governo do Estado, exercida pelos grandes proprietários das terras que seriam imediatamente beneficiadas com a expansão dessa infraestrutura. A partir de então tudo mudou nesse lugar. Os pescadores de Jacumã foram convencidos a mudar de suas casas de taipa à beira mar para outras do mesmo tipo construídas no lugar da atual Vila dos Pescadores. Deixaram a condição de posseiros de sítios com medições em torno de 15 ou 20 de frente por 30 de comprimento, conquistada pela ocupação por gerações e gerações, para a de proprietários de terrenos com, no máximo, 10 de frente e 20 de comprimento. Houve, portanto, embora eles mesmos não expressem isso conscientemente, uma perda na mudança tanto de espaço quanto das benfeitorias realizadas. O lugarejo constituído somente pelas casas dos pescadores, com espaçamentos razoáveis entre uma casa e outra, passa então a ter um rápido desenvolvimento com a ocupação dos espaços pelas casas construídas pelos mais aquinhoados da capital e de outras cidades próximas. E o desenvolvimento inicial que proporciona uma maior divulgação do lugar, aliado às facilidades de acesso pelo incremento do transporte coletivo e asfaltamento, resulta numa valorização ainda maior do espaço e um nível de construção ainda maior para satisfazer uma demanda crescente por imóveis que estejam à disposição para aluguel na alta estação. Tal demanda, impulsionada pelo turismo circunscrito à região litorânea da Paraíba, somada a uma política de turismo do Estado, ainda que incipiente, faz com que a Praia de Jacumã seja incluída no roteiro turístico paraibano, reforçando ainda mais o seu desenvolvimento.

Outro processo que corre em paralelo a esse desenvolvimento e que o reforça, ao mesmo tempo em que é reforçado por ele, é o da constituição de "granjas de final de semana" ao longo da estrada que liga a cidade do Conde a Jacumã. Essa foi uma outra perspectiva que se abriu aos fazendeiros locais para concretizar a valorização de suas terras sem, contudo, deixarem de ser proprietários, mantendo, assim, o prestígio político local que elas lhes conferem. O loteamento para granjas foi a forma privilegiada nas partes periféricas do Guruji, afetando em muito os agricultores, que acabavam sendo expulsos da terra. Porém, o processo de expulsão dos agricultores de Guruji não começou assim nem ocorreu sem resistência. Faz-se necessário agora uma descrição, mesmo rápida, dos conflitos de terra no Guruji, para compreender como esse processo ocorreu e quais as ligações desse evento com o grupo de coco e qual a carga de influência que tem na problemática dos limites entre o rural e o urbano.

O conflito iniciou-se por volta de 1979⁶, com a venda da fazenda *Guruji I*,

⁶ A imprecisão das datas afirmadas aqui decorre de que ainda estamos nos baseando somente nos depoimentos e, portanto, tal fato está em conformidade com a própria concepção de tempo dos nossos colaboradores. Eles não regulam suas vidas pelo tempo linear com horas, dias e anos sucedendo-se e concebidos de forma precisa. Regulam-se conforme o tempo cíclico, de acordo com os ritmos biológicos da natureza.

e com a tentativa do novo proprietário, o fazendeiro João Gonçalves da Silva, de expulsar os moradores das terras que por muitas gerações ali moravam e mantinham uma relação de parceria com o antigo proprietário. O projeto de pecuária extensiva que o novo dono queria implantar não comportava o regime de parcerias nem os arrendamentos que somados abrangiam mais de 40 famílias. Foi convocada uma reunião do novo proprietário com os parceiros e arrendatários e colocada uma proposta de mudarem de moradia e deixarem de utilizar os lotes que até então ocupavam para o plantio, passando a plantar em outros lotes. Essa mudança, porém, significava perder todas as benfeitorias feitas nos sítios que cada morador e/ou seus progenitores tinham contribuído para realizar. A comunidade não aceitou e a partir de então ocorreu uma série de violências contra os moradores que tentavam resistir. As lavouras, por diversas vezes, foram arrasadas pelos tratores do proprietário. Árvores foram arrancadas e muitos agricultores foram perseguidos. A resistência empreendida fez com que o proprietário desistisse das terras e as vendesse para o fazendeiro Luciano Aníbal Pedrosa de Melo que já tinha outro projeto em mente, que também não comportava os agricultores na terra. Seguiu-se, então, uma série de tentativas de expulsão dos agricultores que resistiam, a ponto do proprietário utilizar métodos ainda mais violentos. Somaram-se a todo esse problema as tentativas de igual ordem em fazendas vizinhas, como a fazenda *Guruji II* e *Barra de Gramame*, generalizando o conflito para quase todo o distrito. Entretanto, após anos de luta e em meio a esses conflitos, algumas faixas de terra foram loteadas em pequenos pedaços e vendidos para a formação de granjas; a falta de informação dos moradores não permitiu que o processo fosse impedido antes mesmo de tornar-se impossível de ser revertido. Nessa mesma época, a faixa de terra litorânea foi loteada para a construção de casas de veraneio. Como essa parte não tinha e ainda não tem infra-estrutura alguma, quase nada foi construído, mas já foi desde essa época, aproximadamente 1992, toda vendida. O conflito da fazenda *Guruji I* somente foi resolvido com a desapropriação das terras para fins de reforma agrária no início da década de 1990. O da fazenda *Barra de Gramame* foi resolvido da mesma forma já em 1996 e até agora não foram definidos os lotes de cada família assentada.

A resistência ferrenha dos agricultores, por mais de dez anos de luta, tem duas explicações fundamentais, que tentarei resumir aqui. A primeira foi a atuação da Pastoral Rural, que ajudou na organização da resistência, deu suporte jurídico à luta, deu visibilidade ao conflito ao fazer circular na imprensa da capital notícias sobre ele e conscientizou politicamente a população local. A segunda foi o apego à cultura tradicional e seu respectivo modo de vida - viver da agricultura, plantando determinados produtos, segundo determinadas relações de trabalho. Somando-se isso a uma necessidade de se apegar ao que Antonio Candido chamou de "*um mínimo de fórmulas tradicionais*" (1964: 176) na tentativa desesperada de preservar sua identidade, sua cultura e seu grupo - mínimo esse que não foi garantido em nenhuma das negociações para desocupar

Portanto, não se preocupam com a idade que têm e, muito menos, em precisar os eventos passados. Antes estão preocupados com a importância que tais eventos têm em suas vidas. Para se ter uma idéia clara da noção de tempo cíclico, cf. Thompson ("*Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial*", 1998).

as fazendas - tem-se como resultado uma resistência de tal ordem que somente a morte passa a ser seu limite.

Como afirmei anteriormente, preocupada com a defesa dos direitos dos agricultores, a Pastoral Rural organizou a resistência. Promoveu sistematicamente reuniões com os agricultores para discutir as ações das horas, dias, noites e semanas seguintes, muitas delas transformadas em missas campais ou findadas com orações coletivas. A luta era intensa, e mesmo à noite era preciso fazer vigília para que os tratores não passassem por cima das roças. As lideranças do movimento eram extremamente perseguidas e não podiam transitar livremente, pois estavam sempre na iminência de sofrerem atentados ou mesmo serem obrigadas a acatar uma recente ordem de prisão conseguida pela força política e econômica dos fazendeiros ou pela habilidade técnica de advogados muito bem remunerados. Nesse ambiente repleto de perseguições, as reuniões assumem uma posição de destaque na resistência dos agricultores, não somente pelo planejamento das ações, mas também pela carga de esperança no futuro que ela traz e, principalmente, pela capacidade de enraizamento que elas geram mediante os cânticos litúrgicos e as orações. É o que Ecléa Bosi aponta a reunião como encontro, como ato político de militância que, segundo a estudiosa, é a única que *"pode propor e propor de novo a totalidade passado-presente como um mesmo tecido de lutas e esperanças"* (1992: 30). Essa mesma reunião que proporciona esperança de um futuro melhor, associada a cânticos religiosos, nos quais observa-se a redundância de palavras e sons que assumem uma função encantatória, forma um ambiente que cria o enraizamento que, por sua vez, dá força e substância à resistência.

Entendida desse modo, fica mais fácil compreender por que essa forma de organização foi transposta e adaptada à brincadeira do coco, ou seja, a formação de um grupo determinado em que cada membro tem uma função, ainda que frouxamente determinada, e a realização de reuniões para qualquer decisão a ser tomada, seja para a realização de festas no lugar, seja para atender a um convite externo para participar em alguma festa comunitária, ou para a apresentação do coco. Outro elemento importante, que também faz parte da explicação do surgimento do grupo configurado dessa forma, diz respeito à própria circulação dos seus participantes nos diversos acampamentos, onde quer que houvesse alguma luta pelos direitos dos camponeses no litoral paraibano. Nestes acampamentos, a brincadeira do coco sempre apareceu como uma forma de aproximar todas as pessoas presentes e isso suscitou os convites e a necessidade de uma maior organização do grupo. A própria conscientização política conseguida nesse movimento proporcionou uma inserção de conteúdos de crítica político-social nos cocos, mediante o surgimento de temas que denunciam o racismo e a exploração dos poderosos sobre os trabalhadores pobres. Um exemplo característico disso pode ser encontrado no nome dado ao grupo, "Novo Quilombo", que remete claramente para uma busca de identidade e filia-se a uma resistência contra os poderes constituídos de uma sociedade opressora.

Com o fim dos conflitos, resolvidos com a desapropriação das fazendas, a configuração entre espaços urbanos e espaços rurais ficou bastante complicada. O núcleo central do Guruji ficou definido como área urbana e as suas adjacências,

especialmente nos lugares onde estão localizadas as roças, continuam sendo área rural, embora alguns loteamentos não tenham sido revertidos, constituindo também área urbana, como por exemplo toda a faixa de terra ainda não ocupada de Barra de Gramame. Este foi, de fato, o primeiro problema que a pesquisa nos colocou a respeito das fronteiras entre o rural e o urbano, que me impulsionou a tentar esclarecer no presente estudo. E os questionamentos suscitados foram: o que significa ser rural? Sob que critérios devemos defini-lo, segundo as definições espaciais apresentadas pela situação administrativa definida pelo setor público ou segundo o modo de vida que percebemos naquela área? Que implicações pode ter essa definição de urbano feita pelo poder público para aquelas áreas? Depois de ter tratado o problema teoricamente, ainda que de forma panorâmica, me sinto mais a vontade para tentar responder a essas questões.

Entendo, pois, que tanto o rural quanto o urbano não podem ser definidos segundo os critérios da administração pública, embora tais definições impliquem em conseqüências futuras no que se refere à tendência, urbana ou rural, para a qual vai correr uma ou outra área. Queremos dizer com isso que o resguardo de uma área loteada para fins de urbanização, mesmo que ainda não ocupada, resulta num afastamento das condições que poderiam configurá-la como rural, ou seja, dificilmente ela poderia ser ocupada para o estabelecimento de roçados, seja porque os proprietários não são agricultores e os lotes não possuem tamanhos adequados para essa atividade, seja porque torna-se muito difícil uma ocupação bem sucedida das terras loteadas por parte dos agricultores locais.

Tal situação se ainda não se configura em um avanço da cidade sobre o campo, aponta para esse processo, a depender exclusivamente dos rumos que os fluxos de capital vão tomar na região. Retornando ao primeiro argumento desse parágrafo, cremos que o rural seja melhor definido segundo a forma de ocupação do espaço e o modo de vida existente. De modo que a mesma convivência que há no meio urbano entre classes e culturas diferenciadas também haverá no meio rural. A mesma gradação que acreditamos existir no meio urbano, dos espaços mais racionais aos menos racionais, também deverá ser considerada no meio rural. Acredito que essa abordagem sugerida pela bibliografia especializada permite-me enxergar a cultura tradicional no meio rural e no meio urbano, tanto quanto é possível também enxergar o avanço da racionalidade e dos desenvolvimentos técnicos na cidade e no campo.

Colocada a questão nestes termos e a partir da realidade encontrada no campo, posso caracterizar a área de Guruji como de baixo uso de equipamentos técnicos e de tecnologias no trabalho e na vida dos seus agricultores, o que Milton Santos denominou como sendo "*espaços opacos*" (Santos, 1993: 47). Embora a população, de uma maneira geral, não seja avessa completamente à introdução de equipamentos técnicos e de novas técnicas de plantio, apega-se com maior confiança à forma de trabalho tradicional e ainda cultiva hábitos e valores tradicionais. A experiência ainda se sobrepõe à ciência, apesar de não ser totalmente incompatível a convivência das duas. É um comportamento coerente com o que foi apresentado por Antonio Candido (1964) a respeito das reações adaptativas da cultura caipira frente às modernizações em que ela aceita somente os dados impostos, rejeitando os propostos e, assim, mantendo todo o resto. É

isso que permite a coexistência de um novo com um velho que podemos ver até mesmo nos atos mais banais, como o de um preparo do café que, a título de exemplo, descrevemos a seguir: ainda é comum entre alguns agricultores o hábito de misturar o café torrado e pilado por eles com o café industrializado. Inquiridos sobre o porquê de tal mistura, responderam que serve, por um lado, como medida de economia porque o café rende mais e, por outro, porque mantém o gosto do café que estão acostumados a consumir. Inquiridos mais uma vez por que não usar somente o café preparado por eles, a resposta foi incisiva, ao afirmar que dava muito trabalho. A explicação nos pareceu muito justa, considerando que as mulheres, de uma maneira geral, assumem uma dupla jornada de trabalho, com o cuidado da casa e dos filhos e compõem mais uma força de trabalho na roça. De forma que o serviço doméstico tem que ser simplificado sem, contudo, alterar por completo os hábitos e gostos por longo tempo cultivados.

Em Jacumã, pelos menos em relação aos pescadores, também há o apego às formas de vida tradicional, entretanto ela está muito mais degradada. Os pescadores ainda praticam uma pesca artesanal⁷, mas está ficando cada vez mais difícil a manutenção da família somente com a renda da pesca. O declínio da atividade pesqueira, em decorrência da escassez do pescado, abala a organização social dos pescadores porque obriga a mudança de atividade dos membros da família e conseqüentemente impede a sua reprodução enquanto grupo. As causas da falta de peixe nessa praia não são conhecidas por mim, nem mesmo pelos pescadores, mas pesquisas têm mostrado que as causas mais freqüentes são a pesca predatória e a poluição (Maldonado, 1986: 43-44), hipótese a ser considerada em Jacumã em decorrência do rápido desenvolvimento nesse lugar, que sugere uma emissão elevada de poluentes no mar por esgotamento sanitário. Além disso, conforme nossas próprias observações, o manguezal foi totalmente destruído, em parte por aterramento para servir para construção, em parte pela própria poluição dos esgotos das residências. A degradação do mangue com certeza reduz o aparecimento de peixe nessa área, embora não se possa precisar a dimensão do impacto causado e, portanto, afirmar que é esse o motivo do desaparecimento dos peixes.

A motorização dos barcos, ocorrida há aproximadamente três anos, além da introdução de materiais de pesca feitos de fibras sintéticas na composição das redes, tarrafas e outros utensílios, há mais tempo, aparece, segundo a denominação dos estudiosos, como mecanismo de "atualização da pesca artesanal" (1986: 38) e deveria ser uma superação das barreiras naturais (ventos, correntezas, etc.), bem como solução para o problema da escassez do peixe. Entretanto, tal fato não ocorreu, porque os barcos foram fabricados com madeira verde, que não demorou a gerar problemas de flutuação e inundação dos motores, causando defeitos e entrvando a pescaria. A forma como os barcos

⁷ Estamos considerando aqui a definição de pesca artesanal apresentada por Simone Maldonado em *Pescadores do mar*. Segundo a autora, a pesca divide-se em duas formas básicas, a artesanal e a industrial. A primeira é aquela praticada de forma simples, com baixa tecnologia e destinada ao consumo doméstico e mercado interno. A segunda, mais complexa, envolve um assalariamento e uma mecanização acentuada (Maldonado, 1986: 42-43).

motorizados foram introduzidos representou uma alteração substancial na organização dos pescadores de Jacumã, porque foi mediante a fundação de uma cooperativa que se conseguiu o empréstimo bancário que viabilizou a compra dos barcos. A "modernização" fez com que os pescadores se desfizessem dos barcos antigos e o problema dos novos significou ficar sem pescar até se conseguir dinheiro para pagar o conserto deles. Além disso, ainda tinham que continuar pagando o financiamento. Tal fato gerou uma crise da pesca, agravada pela escassez do peixe e até hoje não resolvida.

Essa crise na atividade de subsistência, conjugada com o crescimento da urbanização em Jacumã tem proporcionado uma corrosão da cultura tradicional e, por conseguinte, um reflexo direto sobre a brincadeira do coco. O desmantelamento da comunidade dos pescadores ainda não foi completa, mas podemos dizer que afetou sobremaneira o grau de solidariedade existente no grupo. A conta dos barcos não é coletiva, mas individual. A família já não está envolvida como um todo na pesca artesanal, dividindo-se em outras atividades, na maioria das vezes desconectada da atividade tradicional, ou seja, a pesca. O crescimento urbano acentuado representou também um aumento das relações indiretas frente às relações do tipo face a face, identificado pelos próprios pescadores nos casos de violência que já aparecem no lugar e na dificuldade que hoje se tem para conseguir realizar um serviço que necessite da ajuda dos companheiros de profissão. A memória da comunidade aparece como a principal vítima desse processo, pois, interrompida pelo distanciamento das pessoas e pela falta do completo envolvimento da família na atividade produtiva, conjugada a uma vida mais curta em consequência das duras condições de trabalho enfrentadas ao longo dos anos não consegue reproduzir-se como antes. O coco nesse contexto aparece sob dois ângulos: primeiro como o ápice do afloramento da memória coletiva; segundo como a representação da crise pela qual ela passa.

O coco em Jacumã, que antes dos loteamentos e da transferência da comunidade dos pescadores ocorria com muita freqüência ao longo do ano, passou a manifestar-se somente no São João, São Pedro e casualmente um ou outro dia do ano. Vários são os motivos que temos conseguido perceber em nossas investigações a respeito dessa redução. As condições anteriormente apontadas do declínio da atividade pesqueira e do recuo dos níveis de solidariedade estão entre eles. Isso ocorre porque a brincadeira do coco, por ser uma festa aberta a toda a comunidade, por ser regada com bebidas alcoólicas (cachaça e batidas de fruta) em quantidade e ser dependente da reunião de várias pessoas para montar o pavilhão⁸, torna-se uma festa muito "cara" segundo os padrões de vida atuais dos pescadores de Jacumã. Outro motivo que se mistura com esse é o fato da festa atualmente estar muito atrelada aos "patrocinadores", ou seja, aquela pessoa que paga ou fornece todo o material necessário, roupas, bebidas, comidas, madeiras, palhas, lonas para o pavilhão, além dos instrumentos musicais necessários. Atualmente, duas pessoas da comunidade exercem essa função, sem no entanto terem situação financeira

⁸ A montagem do pavilhão requer compra ou empréstimo da madeira, da lona usada na cobertura e das comidas e bebidas que motivam os homens a oferecer a força de trabalho para o serviço.

para tal, dependendo sempre de favores externos e realizando a festa de forma precária. É exatamente essa dependência externa que tem nos feito aventar a hipótese de ter existido, após a mudança da comunidade da beira da praia para o local atual, uma intromissão dos coronéis locais no financiamento da festa. Esta seria apenas mais um desdobramento do clientelismo político e das relações paternalistas que até hoje são muito fortes entre os fazendeiros, os chefes políticos e os pescadores do lugar. A dependência de pessoas externas à comunidade para a realização da festa desobrigou os seus integrantes de uma contribuição material para a festa e atuou como mais um elemento desenraizador, por retirar uma noção que lhes era muito cara, a noção de pertencimento ao grupo, base de toda a solidariedade que lhe dá sustentação. Por fim, um último elemento a ser apontado é a forma como a comunidade se apropria do espaço em que está inserida. A configuração urbana transformou o espaço e a forma como a comunidade se relaciona com ele. A rua agora é pública, é passagem dos carros de pessoas estranhas à comunidade e do transporte público, portanto alvo de interesses mais amplos e, inclusive, mais importantes para o poder público municipal. Dessa forma, a comunidade não pode utilizá-la a seu bel prazer, segundo seus próprios interesses e nas ocasiões em que lhe aprouver. Portanto, depende de espaços privados para a realização de suas festas e deve obedecer às limitações que o meio urbano lhe coloca, horário de silêncio, pedido de autorização aos poderes constituídos para dispor de espaço público, etc.

O rápido histórico aqui traçado, dos distritos de Guruji e Jacumã, bem como o contexto apresentado das duas comunidades, permitem-me uma breve comparação com o objetivo de evidenciar as diferenças existentes quanto à organização da brincadeira do coco e às expectativas que cada grupo mantém em relação ao futuro da brincadeira e da própria vida. A princípio, uma comparação entre agricultores e pescadores não parece válida porque o tipo de atividade para o sustento próprio e familiar parece tão distinto que não haveria pontos de contato. No entanto, estou encarando ambas as comunidades como adeptas e produtoras de uma cultura tradicional. Cultura esta que é baseada em concepções de tempo e espaço, por ambas compartilhadas, diferenciadas da nossa, ou seja, baseadas nos ciclos da natureza que conferem a agricultores e pescadores uma autonomia no trabalho e na vida que não é acessível aos assalariados.

Ambas as comunidades sofrem com os problemas da urbanização que avança sobre elas e com a nova configuração do espaço provocada por esse processo. Entretanto, podemos perceber que a diferença entre as duas, no que se refere aos impactos gerados pela "modernização", dá-se na igual medida da intensificação desse processo sofrido por cada uma e na resistência implementada face a ele. Quer dizer, a desorganização social e os problemas de solidariedade do grupo são maiores em Jacumã do que em Guruji. Nesse último, a resistência e a luta empreendidas por anos foram sentidas nos cocos pela alteração na sua forma de organização e no conteúdo de seus versos, que apontam para uma continuidade no futuro. Em Jacumã percebemos já uma certa resignação quanto à dissolução das relações comunitárias e da cultura tradicional. O futuro incerto da pesca aponta para uma vitória completa da "cultura urbana" sobre a cultura tradicional.

Considerações finais

Tentei nesse ensaio discutir a distinção entre o rural e o urbano a partir de uma oposição entre a cultura hegemônica da nossa sociedade e a cultura tradicional, procurando identificar como isso ocorre no nosso universo de pesquisa. Pude perceber a importância que assume uma análise processual como procedimento explicativo dos fenômenos sociais, bem como da necessidade de recorrer a uma visão mais ampla para compreender melhor as particularidades enfocadas. De certa forma, tentei seguir esses passos, muito embora o alcance tenha sido ainda muito tímido.

A visão do problema exposto por estudiosos experimentados no tratamento desse tema objetivou trazer à discussão as colaborações que estiveram ao nosso alcance e que tinham posicionamentos mais aproximados ao que julgamos ser apropriado. Entretanto, não me furtei, naquilo que minha visão crítica pôde perceber, de fazer meus próprios julgamentos diante das idéias expostas. Ademais, o tema em questão, embora esteja fora de moda atualmente, rendeu uma discussão muito prolongada entre estudiosos de várias partes do mundo que acaba com qualquer pretensão de esgotar a discussão em um rápido sobrevôo como o que realizamos sobre suas questões básicas. Espero ter cumprido a missão que me reservei a de, no enfrentamento entre duas visões de mundo distintas, evidenciar os problemas que os dados empíricos têm me colocado e propor um caminho para sua investigação.

Referências Bibliográficas

- BOSI, Alfredo. (1992). *Introdução*. In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura brasileira: temas e situações*. 2ª ed. São Paulo: Ática.
- BOSI, Ecléa. (1992). *Cultura e desenraizamento*. In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura brasileira: temas e situações*. 2ª ed. São Paulo: Ática.
- CANDIDO, Antonio. (1964). *Os parceiros do rio bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio (Col. "Documentos Brasileiros").
- IANNI, Octavio. (1984). *A produção da sociedade capitalista*. In: IANNI, Octavio (org.). *Karl Marx: sociologia*. 4ª ed. São Paulo: Ática (Col. "Grandes Cientistas Sociais").
- _____. (1996). *Teorias da globalização*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MALDONADO, Simone Carneiro. (1986). *Pescadores do Mar*. São Paulo: Ática (Série "Princípios").
- MARTINS, José de Souza. (1989). *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: HUCITEC.
- _____. (1994). *O poder do atraso: ensaios da sociologia da história lenta*. São Paulo: HUCITEC.
- MARX, K. e ENGELS, F. (1996). *A ideologia alemã (I - Feuerbach)*. 10ª ed. São Paulo: HUCITEC.
- NORRIS, R. N. (1972). *Sociologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar.
- OLIVEN, Ruben George. (1982). *Urbanização e mudança social no Brasil*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1978). *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. Rio de Janeiro: LTC; São Paulo: EDUSP.
- SANTOS, Milton. (1993). *A urbanização brasileira*. São Paulo: HUCITEC.
- THOMPSON, E. P. (1998). *Costumes em comum: estudo sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia. das Letras.
- VELHO, Octavio Guilherme (org.). (1979). *O fenômeno urbano*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

WEBER, Max. (1992). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 7ª ed. São Paulo: Pioneira.

_____. (1995). *Conceitos sociológicos fundamentais*. In: *Metodologia das ciências sociais - volume 2*. 2ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp.

RESUMO

O RURAL E O URBANO: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E IMPLICAÇÕES NO UNIVERSO DOS GRUPOS DE COCO-DE-RODA

O acelerado movimento de expansão do capitalismo expresso na globalização vem encurtando as distâncias, ligando os mercados regionais e impulsionando a integração de todas as regiões do mundo. O crescimento dos mercados e a maior interação entre eles é o móbil de uma crescente urbanização que se reflete no avanço da cidade sobre o campo e na modernização da agricultura. O avanço da estrutura que dá suporte ao desenvolvimento econômico promove transformações no espaço e mudanças sociais agudas, modificando ou superando as culturas tradicionais. Esse processo tem sido tratado pelos cientistas sociais por dois ângulos opostos. De um lado, aqueles que crêem na homogeneização cultural da sociedade; de outro, aqueles que acreditam na heterogeneização pelo surgimento de novos sujeitos sociais em decorrência da luta de classes. Em tais circunstâncias estamos preocupados em descobrir quais são os mecanismos de ajustamento e quais as estratégias de resistência utilizadas por dois grupos populares de coco-de-roda, situados no município do Conde para manter a sua cultura e identidade. Procuramos saber qual a expectativa e que tipo de reação esses dois grupos têm desenvolvido frente às interferências geradas por essa onda de urbanização.

PALAVRAS-CHAVE: rural-urbano; resistência cultural; coco-de-roda

ABSTRACT

THE RURAL AND THE URBAN: THEORETICAL CONSIDERATIONS AND IMPLICATION IN THE "COCO-DE-RODA" GROUPS

The fast movement of capitalism expansion expressed in the globalisation is shortening distances, linking regional markets and making the integration of parts of the world. The growth of markets as well as the biggest interactivity among them causes a great urbanisation that is reflected in the growth of cities towards the country and in the modernisation of the agriculture. The advance of the structure supports the economical development that provides transformations in the space and strong social changes. These changes modify or overcome traditional cultures. This process has been considered by social scientists from two opposite angles. On one hand those who believe in making cultural society homogeneous; On the other hand, those who think that the cultural society is heterogeneous because new social subjects has been coming from classes struggle. In such circumstances we are interested in discovering which are the mechanisms to adjust them and which are the resistance strategies used by two different popular groups of "coco-de-roda", situated in Conde Suburb to maintains their cultural identity. We searched for the expectation and what kind of reaction these two groups has been developed in front of the interferences formed by a "wave" of urbanisation.

KEYWORDS: rural-urban; cultural resistance; "coco-de-roda" groups.

TREM E CINEMA: MODERNIDADE E MEMÓRIA

Cid Vasconcelos de Carvalho¹

O trem tem sido uma fonte generosa para representações por parte das mais diversas artes. Das pinturas de Turner e Hooper ao *Trem Caipira* de Villalobos, passando pelos versos de Blaise Cendrars (1887-1961) no seu poema *Prosa do Transiberiano e da Joaninha da França*: “E o apito do vapor/ E o barulho eterno das rodas numa loucura nos trilhos do céu/ Os vidros estão cobertos de geada/ Não há natureza/ E atrás as planícies siberianas o céu baixo e as grandes sombras dos Taciturnos que sobem e descem/ (...) As locomotivas furiosas/ Escondem-se/ Nas aberturas do céu/ E nos buracos./ As rodas vertiginosas as bocas as vozes/ E os cães malditos que uivam atrás de nós/ Os demônios estão soltos/ Ferragens/ É tudo um acorde falso/ O brum-brum-brum das rodas/ Choque/ Saltos/ Somos uma tempestade sob o crânio de um surdo”².

Na literatura de língua portuguesa, Fernando Pessoa foi um dos nomes destacados que abordou o trem em seus poemas. Curiosamente enquanto este foi motivo para geralmente se destacar a especificidade de sua modernidade, nesse poema de Pessoa (1998: 350) ele é igualado com todas as outras formas de energia, inclusive as pré-industriais: “Toda a energia é a mesma e toda natureza é o mesmo.../ a seiva da seiva das árvores é a mesma energia que mexe/ as rodas da locomotiva, as rodas do elétrico, os volantes dos Diesel/ e um carro puxado a mulas ou gasolina é puxado pela mesma coisa”.

Na música o trem pode, inclusive, fazer parte da própria construção rítmica seja do *blues* clássico americano, que o utilizou também nas letras das suas composições, seja no caso do forró nordestino. A canção *Estrada de Ferro Madeira Mamoré*, com letra de José Cândido e adaptada por Marlui Miranda em 1981 procura, em rápidos versos, evocar o difícil período de construção da célebre ferrovia a partir da perspectiva da época de seu fechamento: “caminho de ferro do oeste do Brasil/ de Porto Velho até Guajará Mirim/ tanto progresso conduziu aquele trem/ hoje em regresso vai chegando a um triste fim./ (...) cada dormente colocado no seu leito/ a lenda diz e não é mentira não/ representa um operário morto em sua construção”.

A opção por seguir a relação entre o trem e o cinema deve-se tanto a fuga de um enciclopédico alinhar de obras nos mais diversos gêneros artísticos como a sempre enfatizada identidade que vem sendo sublinhada entre os dois meios. Produtos de uma modernidade industrial em que a massa de cidadãos anônimos passa a ser a usuária por excelência, ambos também seriam superados, em termos de alcance e influência social, por novos veículos que, por motivos diversos, acabariam lhes roubando a posição privilegiada no cenário moderno,

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.

² Tradução de Liberto Cruz in *Folha de São Paulo*, 15/abr./ 1998. Curiosamente Cendrars também foi um dos primeiros literatos de prestígio a se empolgar com a experiência também moderna por excelência que representa o cinema, apresentando-a como próxima do delírio, escrevendo já em 1919 sobre o tema. Ver Rhode (s.d.).

por volta da mesma época, década de 50: o automóvel e a televisão³.

"(...) sem barulho, a locomotiva desapareceu depois de ter atingido a borda da tela. O trem parou. Personagens cinzentas descem silenciosamente. Em silêncio, saúdam seus amigos, riem, andam, correm, se agitam...e somem."

(descrição de Máximo Gorki, em 4/ jul./ 1896, sobre *A Chegada do Trem à Estação Ciotat de Lumière*) (Prieur, 1995: 29)

"Pode-se fazer coisas horríveis com máquinas. Por exemplo, a rede ferroviária fez, eu acho, cerca de 500 ou 600 filmes. Não acredito que haja um bom. Se não se é capaz de fazer uma maravilha com uma locomotiva, então que seja o maquinista, mas que não se faça cinema."

(Depoimento do cineasta Georges Franju, 1964, compilado por André S. Labarthe e Janine Bazin para a série *Cinéma de Notre Temps*)

As afinidades entre o cinema e o trem são amplas demais para serem evocados de forma genérica, sem que se faça presente uma necessária delimitação. Abordar essa ligação é tentar compreender a quem muito se deve essa solidificação do trem como ícone da modernidade e de memória no imaginário coletivo.

Para tanto, utilizo-me de um recurso crítico talvez questionável, por sua relativa pobreza diante da infinidade de possibilidades que poderiam ser igualmente sugeridas, mas que se me apresenta como defensável, devido ao seu caráter didático e sua ligação com o tema mais amplo da pesquisa. Procuro apresentar, portanto, uma oposição entre a imagem do trem enquanto "modernidade" ou "memória" no cinema.

Pretendo seguir um itinerário que possui três paradas. Na primeira, procuro destacar as semelhanças entre o trem e o surgimento do aparato cinematográfico, lançando uma nova perspectiva de olhar o mundo. Na segunda, passados os anos de objeto de curiosidade, o cinema desenvolve-se enquanto narrativa e se transforma em hábito. Ainda assim sua abordagem sobre o trem reflete, sobretudo, a modernidade do mesmo, agora, antes de tudo, no conteúdo dos filmes. Em um terceiro momento, esse hábito também se desloca para o

³ Obviamente tal período histórico possui variações a depender dos países em questão, porém a lógica dos países industrializados, via de regra, logo seria seguida pelos países periféricos. Nos países industrializados, mesmo que a cultura automobilística tenha se implantado com bem antecedência, a década de 50 é considerada como um marco definitivo na secundarização do transporte ferroviário, o mesmo ocorrendo com o cinema, que enfrenta uma grave crise de diminuição do público pagante, refletindo-se na procura de novas tecnologias que façam frente à televisão, como é o caso do *Cinemascope*. Com relação ao primeiro tópico, ver Meeks (1995) que, aliás, delimita seu estudo a partir dessa premissa. Em relação ao cinema, a bibliografia sobre o tema é vasta.

objeto, ganhando a representação do trem proporção mais modestas, menos épicas, mas ainda assim significativas como momentos de memória.

No período do surgimento do trem, do cinema e de sua difusão, que vai de meados do século XIX ao início do século XX, ocorre uma confusão dos sentidos, onde espaço e tempo⁴ já não são os mesmos da vida cotidiana anterior, características que cinema e trem podem compartilhar com a própria experiência moderna de forma mais ampla. O período em que a revolução burguesa foi mais intensa, que se inaugura com a Revolução Francesa e permeia boa parte do século XIX é identificado com o período onde a noção de tempo perde sua estabilidade, com sua brutal aceleração que caracteriza a modernidade revolucionária, tempo esse que a sociologia, aliás, terá um papel importante na reconquista de sua normatização, com o intuito de fazê-lo voltar ao seu eixo.

Esse novo tempo, com sua radical desierarquização, abre um espaço que deixa brechas para o antes impensável, já que aprisionado por mais rígida estrutura social. Fantasmagorias, delírios, convulsões, uma mescla entre o presente e o futuro, vividos em simultaneidade. Tempo típico das realidades revolucionárias, que Walter Benjamin analisou tão perspicazmente seus efeitos sobre a criação artística nos primeiros anos da União Soviética, celeiros de muitas correntes modernistas como o construtivismo e o cinema de Eisenstein, que, por sinal, possuem entre suas características, a fragmentação da realidade do espaço.

Além das semelhanças acima apontadas, não pode ser esquecido o parentesco de cinema e trem, em seus primeiros passos, enquanto atrações populares mais próximas das feiras de curiosidades. Assim a primeira locomotiva, surgida em 1808, *Catch Me Who Can*, não era mais que motivo de curiosidade daqueles que atravessavam os tapumes montados em Euston Square, Londres, para observar aquele mecanismo que se desloca em um cenário circular, apenas acentuando seu paralelo com os fenômenos circenses (Foot Hardman, 1991).

Da mesma forma, o cinematógrafo, como todos os outros aparelhos inventados no último quartel do século XIX que obsessivamente buscavam uma reprodução o mais próxima possível do movimento dos seres vivos, se aproximava mais de uma grande sensação mundana, que de qualquer reconhecimento científico ou artístico. Assim o efeito da locomotiva se aproximando "perigosamente" da tela contava mais do que qualquer pretensão propriamente narrativa. Característica que se mantém firme até os primeiros anos do século XX, em que ele se integra entre outras atrações no mundo dos espetáculos de *vaudeville*.

O aspecto "sensacional" do cinema que na Europa, muitas vezes era evocado pelo ato em si da exibição do que ocorresse nas ruas - mesmo assim, acentuando o lado fenomenal da parada militar ou danças nativas - ganha dimensão franca e irrestrita nos EUA. Lá fazem parte do repertório "os trem expressos *Empire* ou *Black Diamond* dobrando uma curva e correndo em alta velocidade em direção à câmara, lutas de boxe, brigas de galo, a flexão de músculos do professor

⁴ Para uma discussão mais complexa sobre a noção de tempo como apreendida por disciplinas e momentos históricos diversos ver Reis (1994).

Sandow, ou cenas de Annie Oakley atirando em pombos de barro. Dava-se ainda mais importância às cenas curtas de teatro - números de vaudeville e circo, trechos de peças, atos de novidade de dançarinos, prestidigitadores e acrobatas" (Knight, 1970: 08-09).

Antes da estandardização da sala fixa como o modelo imperante, eram modelos nômades que predominavam na exibição cinematográfica, mais uma vez seguindo os padrões usuais dos espetáculos circenses.

Embora muitas sejam as afinidades entre o trem e o cinema, principalmente no que se refere a esse primeiro momento, gostaria de me deter aqui sobre uma, até mesmo para evitar uma maior dispersão: uma nova percepção sensorial sobre o mundo.

Tais afinidades já iniciam antes mesmo do surgimento do cinema. Fazendo referência ao grande evento que representou a primeira viagem de trem, ocorrida em Liverpool, em 1830, o Reverendo Stanley, se refere ao "agigantamento dos objetos", propiciado por essa nova percepção que ele não se escusa em caracterizar como "fantasmagoria", consciente do sentido que a palavra então carregava fortemente, referente à formas diversas de técnicas pré-cinematográficas como a lanterna mágica (Foot Hardman, 1991).

Com forte papel nessa confusão de sentidos que se instaura em uma sociedade que a relação do homem com a paisagem que o circunda e com as percepções referentes a seu próprio corpo ganham novas formas, nada mais justificado do que uma primeira estranheza frente a essas novas representações. Da mesma forma que o Reverendo Stanley se assusta com a nova percepção proporcionada pela viagem de trem, os espectadores das inúmeras formas de representação da realidade que são desenvolvidas no período, dos quais o cinematógrafo acabará por se destacar com o correr dos anos, referem-se ao seu primeiro contato com elas como uma transgressão na ordem "natural" dos sentidos. Luis Buñuel, por exemplo, que acabaria por se transformar em uma das figuras de destaque da nova arte décadas depois, relembra sua primeira experiência na sala de cinema como assustadora, devido a desproporção que a cabeça do homem ganhava em relação ao corpo quando se aproxima da câmera⁵. Ou ainda anônimos espectadores que se indignavam com os primeiros filmes a utilizarem-se de planos que parcializavam o corpo humano, tomando tal atitude como mau gosto, já que as pessoas na "vida real" não existiam somente da cintura pra cima.

Como, ao mesmo tempo, não identificar o feixe de luz emanado do farol da locomotiva a vapor na escuridão da noite e a luz igualmente direcionada que atravessa a sala escura do cinema, elementos que realçam o caráter fantasmagórico de ambos os mecanismos?

Pode-se perguntar se o elemento fantasmagórico presente no imaginário social a respeito do trem não teria sucumbido frente a fria e impessoal imagem que parecem evocar seus mais modernos representantes, sobretudo nos países europeus, norte-americanos e Japão. Já em 1913 surge o primeiro modelo a diesel na Suécia. Com a I Guerra Mundial, a inovação não terá maiores progressos até meados da década seguinte, quando se popularizará mais rapidamente. Acredito que não, principalmente em casos como o brasileiro,

⁵ Depoimento presente no programa *Profiles*, produzido pela BBC de Londres, com direção de Anthony Wall(1984).

onde o sistema ferroviário não só não absorveu com a mesma rapidez a evolução, como até mesmo foi relegado a papel extremamente secundário, com o *boom* do automóvel a partir da década de 1950.

É através do elo da fantasmagoria, da distorção dos sentidos do espaço e tempo, propiciados tanto pela viagem de trem como pelo cinema, que Foot Hardman trabalhará a breve analogia que realiza. Embora a retórica que faz alusão à fantasmagoria tenha sido mais duradoura com relação ao cinema, o impacto semelhante provocado pelas novas sensações propiciadas pelo trem, dificilmente pode ser compreendido nos dias de hoje, como afirma Perrot (1995: 314).

As mudanças que o surgimento do trem provocou no cotidiano da humanidade ainda estão para serem avaliadas com justiça. A capacidade de deslocamento em alta velocidade possibilitou uma nova compreensão do espaço vivido, agora muito menos restrito. E tal consequência pode ser evidenciada até na esfera onírica, onde as viagens passam cada vez mais a fazer parte do repertório, como no caso de Maury, que relata a existência de seis cidades presentes em seus sonhos e que afirma ser quando viaja "*que fico sujeito a estas pitorescas alucinações*".

Essa confusão dos sentidos muito se deve a uma concepção espaço-temporal naturalizada que vê as viagens de carruagem como que perfeitamente integradas ao mundo circundante, sendo o trem a novidade que romperá com essa aparente naturalidade, provocando uma reavaliação do que era tido como natural. Uma mudança que parece abarcar não somente a noção de tempo como também de espaço, já que a impressão que fica é que o espaço geográfico também diminuiu. Toda essa transformação é provocada pela equivalente mudança de paradigma na tecnologia de transporte, a base material que rege a percepção espaço-temporal do viajante (Schivelbusch, 1986).

Muito dessa resistência a um novo modelo de compreensão do espaço e tempo pode ser compreendida a partir da análise de Durkheim (1989), que recusa uma universalidade *a priori* para tais categorias, a moda de Kant, percebendo-os como construídos em conjunto com cada meio social e histórico específico. Do mesmo modo Marx evidenciará como a construção dos sentidos, principais responsáveis pela percepção diferenciada de espaço e tempo é eminentemente sócio-histórica: "*O olho tornou-se um olho humano, no momento em que seu objeto se transformou em objeto humano, social, criado pelo homem e para o homem*" (1993: 197). E, mais adiante: "*A formação dos cinco sentidos é a obra de toda a história mundial anterior*" (Marx, 1993: 199).

O que tanto trem como cinema apresentam de inequivocamente moderno na relação entre espaço e tempo do meio social e histórico em que surgiram, portanto, é essa ruptura com uma tecnologia onde o espaço parece reinar soberano sobre o tempo, condição que se torna mais tênue com o avanço tecnológico, que não mais permite que a distância geográfica seja percebida com a mesma precisão dos meios de transporte pré-industriais. Da mesma forma o cinema, através da montagem, possibilitará a experiência da visualização de espaços físicos diversos em questão de segundos, ou até mesmo simultaneamente.

Schivelbusch refere-se ao que ele chama de "percepção panorâmica", onde

o olhar é lançado através do aparato que se move juntamente com o observador. A máquina e o movimento criado se integram de tal forma que as paisagens só podem ser percebidas em movimento.

Para melhor compreender o surgimento da “*percepção panorâmica*” primeiro através dos trens, e posteriormente no cinema deve-se compreender a irresistível atração que a percepção visual passou a exercer, inclusive sobre a cultura literária, a partir de meados do século XIX. A Monarquia de Julho francesa é emblemática desse momento, com o surgimento de uma literatura panorâmica, que procura dar conta do espaço físico em que se desenrola as narrativas o mais fielmente possível. Benjamin chega a comparar a literatura panorâmica com um meio visual, não somente no sentido de escrutinador do ambiente físico como ao destaque que é dado a ilustração para a construção do sentido do mesmo⁶. No campo da identificação pessoal, ocorre uma ruptura com o padrão anterior que se orientava pela assinatura, com a introdução da fotografia (Benjamin, 1994: 45). Também na mesma perspectiva podem ser compreendidas o surgimento das galerias, espaço privilegiado do olhar e a revolução operada nos jornais com a introdução de gravuras.

Identificado com essa possibilidade de descortinar paisagens de forma menos restrita, logo o cinema incorporará em seu linguajar a chamada panorâmica, movimento em que a câmera se movimenta sobre seu próprio eixo e que, como o próprio nome já evidencia, tem como função básica, destacar o ambiente em que se insere a ação.

Certos filmes do início do século se apropriarão ao máximo do recurso da panorâmica e seu amplo potencial descritivo. Menos preocupados em seguir um fluxo narrativo, o cinema em seus primeiros anos, parece sobretudo encantado com sua própria capacidade de observar o mundo e, via de regra, de apresentá-lo ao seu espectador. Muitos dos filmes da época só possuem seu motivo de ser enquanto percepções panorâmicas dos eventos de destaque no momento. Assim tanto *Panorama of Esplanade by Night* (Porter, 1901) quanto *Circular Panorama of Electric Tower* (Edison, 1901) se detém sobre o mesmo tema, aliás símbolo da emergente modernidade, a exposição internacional, grande feira que congrega todas as novidades tecnológicas que surgem (Costa, 1995).

As panorâmicas parecem congregam em forma e conteúdo essa sensação eufórica da experiência moderna: o movimento. Não satisfeita em acompanhar o movimento, a câmera também passa a perseguir esse movimento:

“As panorâmicas parecem estar em relação direta com a ordem da máquina. De um filme a outro os automóveis, os trens e as ferrovias passam diante da câmera que, sendo ela mesma uma máquina, entra dentro da dança do movimento.” (Gartenberg apud Costa, 1995: 104)

Ainda mais que a panorâmica é o *travelling*, em que a própria câmera por inteiro se movimenta, que será o aliado natural da representação do trem no cinema, sobretudo por possibilitar tomadas realizadas sobre a perspectiva de

⁶ Para uma visão mais detalhada da influência do texto panorâmico na Monarquia de Julho ver Cohen (1995). Uma percepção da pouca sensibilidade do texto panorâmico para as exacerbantes desigualdades sociais do período ver Oehler (1997: 29-46).

quem se encontra em algum veículo em movimento, ou seja, uma percepção panorâmica bem semelhante à do passageiro. O primeiro *travelling* registrado na história do cinema parte de uma câmera situada em uma gôndola, porém logo ele se popularizará sobretudo apresentando tomadas a partir de navios e trens.

São poéticos *travellings* que separam a curta ação que dá título a *The Kiss in the Tunnel* (1899), de T. H. Smith. Entre a cena que apresenta a aproximação do túnel e a sua saída, o marido toma a iniciativa de beijar a tímida esposa. O contraste entre a cena do vagão, evidente construção em estúdio, e as cenas naturais do trem, era típica da época. Assim como esse tipo de filme, onde acompanhamos a perspectiva da locomotiva, conhecidos como *phantom rides*. O veículo trem foi tão satisfatório para a realização de "*travellings* naturais", que quando se construiu em estúdio um mecanismo específico para realizá-lo, esse passou, em algumas versões, a correr sobre trilhos. Trata-se aqui, do próprio aparato cinematográfico buscando tirar vantagens das semelhanças compartilhadas tanto pelo cinematógrafo quanto pela viagem de trem em relação à sensação de movimento. E nessa mesma época, por volta de 1905, surgem os *Hale's Tours*, uma reelaboração tecnológica de um espetáculo já tradicional que era apresentado nas feiras circenses.

O espetáculo, em sua primeira forma, chamada panorama, consistia em um cenário que reconstituía personagens e locais célebres e data do século XVIII. Nas últimas décadas do século XIX, no entanto, eles ressurgem tendo como principal atração reconstituir o movimento de uma carruagem, navio ou vagão de um trem, em que as pessoas assistiam o desfilar de gravuras que representavam imagens de cidades célebres da Europa ou de paisagens naturais de grande destaque, sendo geralmente essas imagens desenhadas sobre um rolo de papel que era movimentado a partir de tração humana, na figura do homem que pedalava uma bicicleta que impulsionava o mecanismo⁷. O que o *Hale's Tour* acrescentará é a maior verossimilhança das imagens captadas pelo cinematógrafo, precursora dos espetáculos de terceira dimensão ou realidade virtual produzida por computadores nos dias de hoje, sendo "*a ilusão (...) tão boa que quando se mostrava o trem atravessando cidades, membros da audiência freqüentemente acenavam para que os pedestres sássem do caminho e não fossem atropelados*" (Fielding *apud* Costa, 1995: 06). Muitas das pessoas terão seu primeiro contato seja com o cinema, seja com a experiência de andar de trem, através do invento de George C. Hale, que incluía ainda para reforçar a ilusão sacudidelas no vagão, o barulho das rodas e do apito do trem.

Assim como os panoramas e os *phantom rides*, os *Hale's tours* (que, por sinal, utilizavam muito do material desses últimos, produzidos alguns anos antes) tinham como principal pretensão transmitir a experiência sensorial do movimento panorâmico, se encontrando dentro de uma definição sócio-econômica específica de modernidade que Ben Singer (1995: 72), chamará de "*neurológica*", que evidencia o choque, em termos tanto físicos quanto perceptivos,

⁷ Uma representação de como se dava a exibição desse mecanismo para a platéia, apresentando inclusive o homem se esforçando na bicicleta fixa está presente em uma cena do filme *Carta a uma Desconhecida* (*Letter to an Unknown Woman*, 1948, Max Ophüls).

portanto fundamentalmente subjetiva, em que se configura a compreensão do ambiente moderno. Tal concepção, embora seja amparada pela teoria de Benjamim e Simmel, direta ou indiretamente também deve muito a Bergson que, consciente da ascensão do psíquico na compreensão humana, elabora o conceito de duração (*durée*) em que, por exemplo, procura compreender o deslocamento de um transeunte de um ponto a outro da calçada como uma experiência espaço-temporal subjetiva e não matemática. Nas palavras de Prado Júnior é "*a extinção do fisicismo na descrição do mundo psicológico*" (1989: 77).

Trem e cinema já surgem juntos na primeira exibição cinematográfica, promovida pelos irmãos Lumière. Do programa de 4 ou 5 filmes curtos, o que entraria definitivamente para a história do cinema seria *A Chegada do Trem à Estação Ciotat* (1895), sendo sua fama vinculada ao suposto efeito aterrorizante que teria provocado na platéia a imagem de um trem que se aproximava da tela.

Também é impossível se pensar alguns gêneros emergentes no cinema americano do início do século como o *filme de perseguição* e o *western* sem a presença do trem. *O Grande Roubo do Trem* (1903) de Edwin S. Porter, é tido como um filme que revolucionou a linguagem cinematográfica, indicando o modelo narrativo padrão contemporâneo.

Após o *boom* inicial de "filmes de trem" que procuravam tirar partido do movimento privilegiado e das semelhanças de ponto de vista, com a gradual tendência à narrativização do cinema, essa característica espetacular que unia a imagem do trem ao aparato cinematográfico perde destaque. Na década de 20, por exemplo, o trem pode ser associado a formas de vanguarda narrativa ou, e mais comumente, em formas de narrativa mais clássicas, em que se destaca o seu papel de elemento civilizador. Embora grandemente associado a este período, a representação do trem como elemento "civilizador" obviamente não desaparecerá como um todo, embora seja cada vez menos lembrada a partir do momento que se alarga o hiato entre o tempo histórico em que ocorreram a construção das ferrovias pioneiras e sua posterior dramatização nos filmes. Ou ainda sua modernidade pode ser destacada dentro do próprio mundo contemporâneo à produção do filme em questão.

Dentro dessa primeira caracterização se destacam filmes como *A Roda* (1927) de Abel Gance, em que os dois momentos cruciais são provenientes de uma analogia que ocorre entre um acidente de trem e o estado mental perturbado do protagonista, um maquinista. Ele também se faz presente, mesmo que secundariamente, em *O Homem com a Câmera* (1929), de Dziga Vertov. Vertov fazia parte de um dos grupos de maior destaque do então efervescente cinema soviético, que era formado por documentaristas que partiam em um trem, onde tanto filmavam muito da realidade geográfica e humana que vivenciavam, como também revelavam e exibiam os próprios filmes.

Em formas mais clássicas de narrativa seria ressaltada a imagem do trem sobretudo enquanto elemento desbravador e pioneiro, ponta de lança do processo "civilizatório", que abarca sobretudo países de dimensões continentais como os EUA e a ex-União Soviética. São exemplos, no caso americano, entre muitos outros, *The Covered Wagon* (1923), de James Cruze, *A General* (1927), de Buster Keaton e *The Iron Horse* (1924), de John Ford, que narra a história da

primeira ferrovia transcontinental americana, a Union and Central Pacific Railway, ou seja, a marcha dos primeiros colonizadores para o Oeste "bravio".

Provavelmente nenhum outro filme traduzirá de forma mais aproximada o ideal de modernidade e progresso levado pelo trem como o filme de Ford, assim como a inevitável violência entre o choque de duas culturas, já presente nas entrelinhas da epígrafe que homenageia Abraham Lincoln, "*cuja intuição do futuro e firmeza uniram norte e sul, enquanto forjava com sangue e ferro o leste e o oeste*"⁸.

A todo momento se torna patente a orgulhosa afirmação de superioridade sobre a cultura autóctone, seja quando o pai do herói, um visionário agrimensor bem ao estilo dos "*intérridos engenheiros e operários*" que também são homenageados na abertura, consegue visualizar a ferrovia atravessando um íngreme despenhadeiro, tornando-o "*muito mais curto que o velho caminho índio*". Seja ainda impresso na própria forma fílmica. Num único plano, de poucos segundos, em que Ford reproduz a perspectiva da locomotiva de forma idêntica ao que era comumente apresentada nos *phantom rides*, aqui interessa menos a exaltação de um produto de pretensões fenomenológicas como a de reproduzir uma realidade sensorial tal e qual nos primeiros filmes, que uma constatação da supremacia cultural intrínseca que faz com que o maquinista e seu ajudante riam da obsolência dos índios e seus cavalos. O elemento ideológico se faz, portanto, mais explícito. O mesmo pode ser dito da cena em que vemos o trem avançando progressivamente para o encontro histórico que selará a união das duas maiores ferrovias em uma única só, a partir de uma câmera baixa que destaca toda sua majestuosidade - por sinal, a seqüência final do encontro foi filmada com as locomotivas originais, modelos visualmente bem menos impactantes que os utilizados ao longo do filme.

Na União Soviética, onde a sede de apresentar um novo país surgido das cinzas de uma excrescência quase medieval era enorme, o trem teve uma representatividade tão importante quanto no caso americano. *Turkshib* (1929), é um congênere do filme de Ford, acompanhando a trajetória de uma via férrea que atravessa o Turquistão e a Sibéria, detendo-se no exotismo das paisagens, que mesclam desertos com territórios gelados. A imagem da ferrovia ressalta o caráter demiúrgico da modernidade apontada por Berman (1994), em que uma fé irrestrita no progresso, pouco se apercebe do caráter igualmente devastador frente às culturas autóctones das regiões "desbravadas".

Produto de uma modernidade essencialmente futurista, talvez seja demasiado injusto falar em destruição apenas, quando lembramos com Berman, que a modernidade também representou um novo campo de experiências compartilhadas por uma maior quantidade de pessoas.

Porém na imagem do trem enquanto "modernidade", também podem ser citados exemplos mais traumáticos de reação à potencial ameaça e instabilidade que pode representar a presença da ferrovia. Em *Zvenigora* (1928) de Dovjenco, um avô acostumado a contar histórias sobre uma terra mítica ao neto tenta, sem sucesso, descarrilar o trem, como que querendo a tudo custo preservar sua terra dos males do progresso. Porém as forças míticas pouco

⁸ Todas as referências ao filme de Ford entre aspas são reproduções de intertítulos do filme, que foi realizado antes do surgimento do cinema sonoro.

podem contra o trem - literalmente - da história. Em *Johnny Guitar* (1954), de Nicholas Ray, Emma, arqui-rival da dona do *saloon* local, tenta impedir a chegada do trem, como que pressentindo uma instabilidade tamanha que abalaria não só o universo em que vive, permeado de pequenas intrigas, vingança e honra, como o próprio gênero em que ela se insere, enquanto personagem. Cultura essa que viveu seu apogeu entre 1860 e 1900 e que, posteriormente, só poderá ser revivida através de meios como o próprio cinema.

Também nesse mesmo período existem filmes que, mesmo sem deixar de enfatizar a modernidade representada pelo trem, a inserem na sociedade contemporânea desenvolvida. Dentro dessa linha se encontram, por exemplo, *Berlim, Sinfonia de uma Metrópole* (1927) de Walter Ruttmann e *Nightmail* (1933) de Basil Wright e Harry Watt.

O primeiro, como o próprio título deixa entrever, é uma ode à metrópole moderna, numa colagem visual que acentua todos os elementos mais representativos da noção sócio-econômica de modernidade: industrialização (diversas imagens de chaminés fumaçentas), urbanização (inúmeros planos destacam de uma perspectiva aérea trechos da cidade descrita), a explosão do consumo de massa e novas tecnologias (cenas apresentam tanto o maquinário de uma indústria de produção em massa como sua consequência: fornadas de pães e litros de leite dispostos em série). Para chegar a tudo isso, no entanto, somos iniciados a partir de um outro instrumento dessa revolução, no campo dos transportes: o trem. E é tanto dentro dele - espectadores privilegiados de um panorama dos subúrbios de Berlim - como ao seu redor - observando em detalhe diversos de seus mecanismos que nos aproximamos em velocidade inaudita da cidade, que agrega todos esses novos valores em seu espaço. O trem aqui carrega consigo uma identificação com potência e velocidade nessa austera colagem que tão bem descreve o caráter de infinita circulação do mundo moderno. Circulação em massa de bens e agora também de pessoas.

O segundo, retrata o cotidiano de ferroviários e trabalhadores dos correios britânicos, que tem no trem um instrumento referencial para a maior eficácia dos seus serviços. Documentário de cunho institucional, o filme acentua apenas a eficiência e a cordialidade nas relações de trabalho. Ocorre uma verdadeira naturalização das atividades descritas. Muitos são os elementos que confluem para tal atitude. Antes de tudo, a utilização de uma técnica narrativa compartilhada pelos documentários de então que, pela ausência de material de gravação sonora portátil, utilizavam geralmente a presença "panóptica" de um único narrador. Anônimos em sua mudez, os funcionários são apresentados dentro de uma suspeita divisão do trabalho orgânica e harmônica. Inexiste qualquer noção de conflito, quanto mais qualquer referência à organização trabalhista ou acidentes de trabalho, mesmo o filme deixando evidente o grande risco que envolvia certas operações. O único momento que abdica da narração *in off*, apresenta comentários de funcionários "encenando" suas próprias atividades cotidianas, da forma mais didática possível. Naturalização também presente numa seqüência de acentuada montagem que une às imagens da natureza à margem da ferrovia com o trem, através de uma lúdica canção que apresenta os serviços prestados pelos correios. Ou ainda nas recorrentes tomadas aéreas que reforçam essa união entre esses trabalhadores esforçados e a natureza

circundante - natureza essa também humana, como o senhor que recebe feliz as novidades através do jornal que é jogado do trem. E ainda também presente na panorâmica final que une o fluxo cotidiano da cidade à atividade dos trabalhadores que lustram as locomotivas, acentuando o ritmo orgânico em que se desenvolvem todas as atividades cotidianas.

O que esses dois filmes ilustram é uma tendência a apresentar o trem como elemento perfeitamente integrado ao mundo moderno, sendo esse apresentado quase sempre de forma elegiaca, o conflito existindo apenas quando a relação entre a ferrovia e partes da sociedade ainda "não civilizadas" se dá, seja esse um momento do passado (como em *The Iron Horse*) ou ainda presente (como em *Turkshib*).

A diferença que pode ser apontada na representação que o trem ganha nessas duas películas, se refere ao fato de o trem ser identificado, no filme da escola documental britânica, dentro de um espírito de utopia e fé irrestrita no progresso, enquanto no filme alemão, o trem, assim como todos os outros elementos modernos descritos no filme, como bem observou Siegfried Kracuer, são apresentados de uma forma neutra e formal, pobre de conteúdo. Aqui a modernidade deixa de ser mero encanto e apresenta já seu lado mecanicista, característica também presente no documentário inglês, mas que é contrabalançada por uma série de elementos que procuram humanizá-la. No filme de Ruttman, pelo contrário "a excitação desapareceu. A indiferença permanece" (Kracauer, 1988: 217). Temos uma sociedade por excelência moderna, mas sem qualquer energia vital. No documentário britânico os sentimentos se encontram presentes, sejam nos versos do poeta W.H. Auden, que escreveu o roteiro do filme, assim como na letra da canção que homenageia os trabalhadores, ou ainda na euforia que o narrador apresenta, por exemplo, o volume de carga transportada a cada ano.

Um dos poucos filmes a apresentar o outro lado da modernidade, no sentido de ilustrar a dura vida dos ferroviários é *A Besta Humana* (1939) de Jean Renoir. Seu protagonista é um maquinista atormentado com a herança maldita legada por seus antepassados alcoólatras. Mesmo que as intenções do filme, assim como da fonte literária da qual foi extraído, utilizem da problemática social como pano de fundo para um enredo mais voltado para intrigas pessoais, nele surgem como poucas vezes nos filmes aqui referenciados a imagem de maquinista e foguista completamente sujos na sua lide com uma tecnologia e uma modernidade que ainda não dispensam o gasto de muita energia humana⁹. No mesmo sentido se encontra sua descrição das condições precárias dos dormitórios coletivos e da alimentação, preparada pelos próprios operários.

Com um prólogo de cinco minutos em que, a exemplo do filme de Ruttman, observamos a chegada do trem à cidade, apresentando alguns dos mais longos e belos "travellings ferroviários" da história do cinema, o filme, segundo o esquema que propus, mescla características de períodos diversos.

⁹ Mesmo que *A General*, filme de Buster Keaton anteriormente citado, por exemplo, utilize-se de uma grande precisão na reconstituição dos elementos tecnológicos que compunham uma ferrovia, ainda mais quando sabe-se tratar de uma comédia, o filme não estende tal precisão ao maquinista, seu protagonista, que surge de face e corpo limpos do início ao final do filme.

Dentro da lógica aqui proposta, ele se aproxima mais dos filmes que expressam a modernidade do trem através do seu conteúdo, ainda que enfatize um lado pouco abordado e como que inverso ao filme de Ruttman, onde os mecanismos parecem regidos por uma lógica que lhes é intrínseca, também não ignora esse olhar da percepção panorâmica do primeiro cinema; porém aqui essa aproximação é mais dirigida a precisar uma noção de tempo-espço, subordinando-se a uma lógica narrativa mais ampla, que longe de se satisfazer apenas com essa identidade, a utiliza como um meio e não como um fim em si.

Com o passar dos anos, no entanto, o trem passa a se tornar cada vez mais um lugar comum na narrativa cinematográfica. Longe já vai a época da lenda sobre a platéia assustada com a locomotiva que se aproxima no célebre filme dos Lumiére. Seguindo uma tendência do próprio cinema como um todo, o trem passa então a ser apresentado de forma mais realista. E sobretudo, através de sua imagem associada a da estação ferroviária, passa a ser um desses "lugares da memória", como afirma Pollak, onde ocorrem momentos marcantes de separações, muitas das quais irreversíveis.

Melodrama típico de sua época, *Intermezzo*, produção sueca de 1938 que, mesmo tendo o trem presente em apenas em uma rápida cena, dá o tom com que ele passará ser representado. Na estação ferroviária, Anita, amante de Holger, um nacionalmente famoso violinista, se encontra preparada para embarcar no trem que a distanciará desse *amour fou*. Logo, no entanto, surge Holger e a deixa confusa ao afirmar que "não se pega um trem e diz adeus a tudo. Sempre fica alguém na plataforma." Desistindo da fuga e aceitando viver com Holger, Anita passa a ser sua parceira também nas apresentações musicais. O relacionamento logo se inviabiliza tanto pelo desejo de crescimento artístico de Anita, que sente-se sempre à sombra do amante famoso quanto pelo sentimento de culpa de Holger por ter abandonado sua família. Anita, decidindo-se a pôr um termo na relação, volta a repetir o que Holger lhe dissera na estação ferroviária, remetendo-se ao passado em comum com a família que o amante abandonara, sendo essa a frase-chave para se entender a estrutura dramática da narrativa.

O trem, portanto, como potencial inimigo da continuidade das relações afetivas ou motivo de escolha entre dois mundos. Assim é em *Os Girassóis da Rússia* (1970), de Vittorio de Sica, onde separa dois amantes. O filho, que parte para o internato, rompendo involuntariamente muitos dos laços de dependência afetiva que o ligam a sua mãe e observa melancólico a paisagem com o rosto colado à janela do trem no início de *Adeus Meninos* (1987) de Louis Malle. Ou ainda a brusca ruptura entre a cidade natal/adolescência e cidade grande/mundo adulto sugerida no final de *Os Bons Vidas* (1958), de Fellini. Todas estas cenas nos evocam Maurice Halbwachs (1990:47-48), quando acentua que muitas das lembranças mais marcantes ocorrem nesses momentos de ruptura com o espaço social anteriormente vivido.

É um homem em viagem que, repentinamente, se sente tomado por influências que emanam de um meio estranho a seus companheiros. É uma criança que se encontra, pelo concurso inesperado de circunstâncias, numa situação que não é de sua idade, e cujo sentimento se abre para sentimentos e preocupações de adultos. É uma mudança de lugar, de profissão, de família,

que não rompem ainda inteiramente os liames que nos amarram a nossos antigos grupos.

Existe ainda toda uma extensa representação sobre um trem mais sombrio, o trem da morte dos campos de concentração, enfatizando o drama coletivo - as crianças que se separam alegremente dos pais, sem saberem que vão ser enviadas às câmaras de gás em *A Lista de Schindler* (1994) de Spielberg - ou individual - a mãe que, instada a escolher entre um dos filhos para ter consigo, acaba se recusando a fazer a perversa escolha em *A Escolha de Sofia* (1982), de Reisz. Ou ainda a mulher que pretende seguir com a família para o campo de concentração em *A Vida é Bela* (1998), de Benigni.

Porém, como a frase do melodrama sueco evidencia, e Halbwachs destaca, a separação física não pressupõe um esquecimento dos que ficaram na plataforma. Caso assim o fosse não haveria razão de ser das próprias narrativas. É aqui que se faz central o elemento da memória na construção dessas narrativas. Tal caracterização como filmes de "memória" só pode, no entanto, ser considerada se tomarmos cada filme no todo de sua narrativa. Não se trata, geralmente, da clássica utilização do *flashback* que vem a destacar algum evento ocorrido no passado, com relação a ação presente em que se desenvolve a narrativa. Não. Porém, quando destacadas dentro do enredo como um todo, tais momentos ganham um potencial dramático que não poucas vezes coincide com o clímax emocional - como no caso dos filmes de Reisz e Spielberg. E que, portanto, potencialmente se apresentariam como os momentos mais marcantes na memória dos personagens que os vivenciaram.

Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. (1994). *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense (Obras Escolhidas, Vol. III)
- BERGSON, Henri. (1984). *Cartas, conferências e outros escritos*. Organizado por Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural (Col. "Os Pensadores").
- BERMAN, Marshall. (1994). *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Cia. das Letras.
- BRUZZO, Cristina. (1994). *A imagem e o tempo: flagrantes de filmes e trens*. In: FALCÃO, Antônio Rebouças & BRUZZO, Cristina (orgs.). *Lições com cinema*. São Paulo: Fund. para o Desenvolvimento da Educação.
- COHEN, Margaret. (1995). *Panoramic literature and the invention of everyday genres*. In: CHARNEY, Leo & SCHWARTZ, Vanessa R. (eds.). *Cinema and the invention of modern life*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- COSTA, Flávia Cesarino. (1995). *O primeiro cinema*. São Paulo: Scritta.
- DURKHEIM, Émile. (1989). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- FOOT HARDMAN, Francisco. (1991). *O trem fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Cia. das Letras.
- KNIGHT, Arthur. (1970). *Uma história panorâmica do cinema*. Rio de Janeiro: Lidor.
- KRACAUER, Siegfried. (1988). *De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- OEHLER, Dolf. (1997). *Quadros parisienses*. São Paulo: Cia. das Letras.

- PERROT, Michelle. (1995). In: ÁRIES, Philippe & DUBY, Georges (orgs.). *A história da vida privada - vol. 5*. São Paulo: Cia. das Letras.
- PESSOA, Fernando. (1998). *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- PRADO JR., Bento. (1989). *Presença e campo transcendental*. São Paulo: Edusp.
- PRIEUR, Jérôme. (1995). *O espectador noturno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- RHODE, Eric. (s.d.). *A history of the cinema: from its origins to 1970*. New York: s.r.
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang. (1986). *The railway journey*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- SINGER, Ben. (1995). *Modernity, hiperstimulus and the rise of popular sensationalism*. In: CHARNEY, Leo & SCHWARTZ, Vanessa R. (eds.). *Cinema and the invention of modern life*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

RESUMO

TREM E CINEMA: MODERNIDADE E MEMÓRIA

Este artigo discorre sobre a relação entre o trem e o cinema, sobretudo no que concerne as formas como o primeiro foi representado pelo segundo e, dentro desse contexto, sua trajetória predominante de ícone da modernidade à símbolo de memória.

PALAVRAS-CHAVE: trem; cinema; modernidade.

ABSTRACT

TRAIN AND MOVIE PICTURES: MODERNITY AND MEMORY

This article analyses the relationship between train and movie pictures and how the first was represented by the second. In these context, the main point is how the train was represented through the years: from modernity's icon to symbol of memory.

KEYWORDS: train; movie pictures; modernity.

NOTAS SOBRE SOCIEDAD Y CULTURA DESDE LA CUBA ACTUAL

Fernando Martínez Heredia¹

I

Después de medio milenio de historia escrita y con ciudades, podemos constatar que Cuba ha recorrido un camino muy intenso y en algunos sentidos asombroso. Durante la mayor parte de ese largo intervalo ha sido afectada por la forma fundamental de mundialización del capitalismo, que es el colonialismo y el neocolonialismo. En el curso de sus sucesivas integraciones al sistema internacional, las formaciones económicas registraron etapas de dinamismos extraordinarios, a los cuales debió el país muchos de sus rasgos principales, aunque los sistemas económicos resultantes de aquellas integraciones subordinadas explotaron muy duramente a las fuerzas de trabajo, exigieron sistemas sociales opresivos y no fueron capaces de asegurar autorreproducciones económicas suficientes. El interés económico y las etapas del capitalismo en los países centrales del sistema, y las relaciones entre las potencias, han afectado siempre a Cuba, y nos han influido mucho sus modos de vida, su pensamiento, sus culturas.

Otra característica de la historia cubana -a diferencia de numerosas sociedades - es la intensidad y la sucesión de cuatro revoluciones, formas extremas de la actuación social en busca de cambios significativos, en un período históricamente breve. Esas revoluciones tuvieron como vehículo principal acciones populares colectivas muy intensas y abarcadoras, y como resultado profundos cambios en los individuos, las relaciones sociales y las instituciones.

No puedo tener en cuenta en estas notas a ese ámbito tan abarcador que acabo apenas de esbozar, y que es, sin embargo, tan atinente a mi tema. Todos aquellos rasgos, más la paulatina sedimentación de atributos culturales propios y asimilados, de condensaciones, mezclas y subordinaciones de formas culturales en su interior -ese melting pot que es general en la formación de las naciones-, configuran las acumulaciones culturales que contiene Cuba, esenciales a la hora de inquirir por o de valorar a los eventos y los procesos de la coyuntura.

La cuarta revolución comenzó como una insurrección contra un gobierno ilegítimo, y triunfó hace 40 años. Ha sido el principal hecho cultural de la segunda mitad del siglo en Cuba. Ella implicó los cambios sociales súbitos más trascendentales desde los que en el siglo XVI iniciaron aquella historia escrita. No voy a repetir aquí los análisis y valoraciones que he hecho en numerosos textos acerca de esos cambios, y en general acerca del proceso de la revolución y de la situación actual, sus nexos con la historia cubana, y sobre el contenido y la historia de las ideas en el período. En esos trabajos también he tenido en cuenta los enfrentamientos y relaciones internacionales: las actuaciones de los Estados Unidos y algunos países de América Latina, las ideas y las luchas populares en esta región, los regímenes establecidos en la URSS y otros países

¹ Investigador Titular en el Centro de Investigaciones de la Cultura Cubana "Juan Marinello", La Habana, Cuba.

en nombre del socialismo y los movimientos comunistas en el mundo, los países de capitalismo desarrollado y las fuerzas e ideas diversas que existen.

Sólo quiero apuntar aquí tres cuestiones que son constantes en mis hipótesis de investigación y en mis ensayos sobre el tema, porque las necesito como contextos intelectuales de la reflexión. Primera: califico a la revolución de socialista de liberación nacional, porque sólo pudo triunfar y desarrollarse combinando íntimamente la lucha de clases anticapitalista y la de liberación nacional. Esto afectó el contenido de lo nacional en Cuba, y le dio determinadas características a su tipo de socialismo (Martínez Heredia, 1991; 1995). Segunda: no utilizo los conceptos de "construcción del socialismo", "socialismo pleno", etc., porque no creo en su capacidad ni fertilidad para la comprensión de los procesos reales. Para los regímenes fundados en poderes anticapitalistas y proyectos comunistas trabajo con conceptos como el de transición socialista, que se refiere a lo que son y a lo que deben ser esas sociedades basadas en una intencionalidad y en las que resultan indispensables determinados cambios culturales (Martínez Heredia, 1990). Tercera: "el problema de las relaciones entre el poder y el proyecto" es el más trascendente para todo el que intenta llevar la realización práctica de la revolución contra el capitalismo hasta sus últimas consecuencias (Martínez Heredia, 1989; 1990; 1997; 1997 a):

"El mundo cambiaba cuando sucedió la Revolución cubana, aunque sólo adquirió ese sentido para nosotros como pueblo cuando hicimos aquí el gran cambio revolucionario. Si hay una expresión breve para decirlo es 'los 60'. Ahora se percibe, se dice o se piensa que el mundo cambia otra vez, pero sin que casi nadie se alegre. Claro que todo el mundo -o casi- está viviendo los cambios y se dispone a vivirlos, pero las actitudes se parecen mucho a la resignación o al más estrecho pragmatismo. El mundo de estos cambios no parece hecho de la materia que luego abuelos orgullosos les contarán a nietos admirados. Yo los vivo, nosotros los vivimos, desde el mar de experiencias y la gran cultura política de los cubanos, desde el inmenso cambio cultural que sucedió en Cuba. Poder decir 'nosotros' es un logro maravilloso en el mundo actual, en que la cultura que se promueve es la de la indiferencia ante la suerte de los demás, la cultura de la fragmentación, del miedo y de la resignación.

Frente al gran capitalismo mundial somos 'nosotros'. Pero no somos ciegos ni sordos; no lo soy. Ahora mismo, en nuestro país, en nuestras casas, en nuestras mentes y sentimientos, estamos envueltos en una descomunal pugna de valores. La cultura socialista, la de la solidaridad entre las gentes y el poder redistribuidor justiciero de las riquezas sociales se bate muy arduamente en todos los terrenos. Audacias y prudencias, aciertos y errores, mezquindades y heroísmos, trabajos y afanes de lucro, orgullos y desconsuelos, suceden todos en un país que tiene más posibilidades de salir adelante como sociedad justa en busca de felicidad que la mayoría de los países del mundo. Pero a la vez suceden cerca del borde de un oscuro remolino."
(Martínez Heredia, 1999: 29-30)

La cultura plasmada en la Cuba contemporánea es el teatro principal de la intensa pugna de valores en curso, que influirá, quizás de manera decisiva, en el tipo de sociedad que emergerá de las duras tareas actuales de la sobrevivencia y la reestructuración de las relaciones económicas. Hoy se levantan otra vez las grandes preguntas, en torno a la identidad nacional y sus rasgos principales, a las identidades de grupos de la sociedad, su relación con la identidad nacional y con las instituciones; se pregunta otra vez qué es la nación, y qué ha sido en los proyectos históricos. En realidad, todas las preguntas atañen al futuro, lo que evidencia tanto la vitalidad de la cultura cubana como la inquietud, incluso las angustias, del presente. Con el propósito de contribuir muy modestamente a un debate imprescindible, limitaré esta vez mis notas a una breve aproximación a tres cuestiones, caracterizadas por las tensiones entre antiguos predominios y nuevas situaciones: el paso de la homogeneidad a los avances de la heterogeneidad; el paso de la politización a la profesionalización; y el crecimiento de la religiosidad.

II

Las revoluciones son instancias de unificación social, y la cubana lo fue en un grado altísimo. La causa principal estuvo en la gran efectividad lograda en su ataque radical a los sistemas de explotación, marginación, subordinación y humillación que existían en Cuba. La expropiación general de los capitalistas y la pérdida del respeto a la propiedad privada, la desposesión radical de otros elementos de control económico, político e ideológico que sufrieron los antiguos dominantes, eliminaron gran parte de las diferencias sociales, atenuaron otras y ocultaron a las demás. El igualitarismo no es -como se ha pretendido en tiempos recientes - un defecto de la política de esa época: es una de las expresiones ideológicas de la formidable igualación de oportunidades experimentada en la práctica por la mayoría de los cubanos, que llegó a convertirse en un rasgo cultural que ha persistido hasta hoy. Entre otras expresiones espirituales básicas de la sistematización de las prácticas de la Revolución en este campo están la pacificación de la existencia de las personas y las familias, y la valoración social de cada individuo por los méritos aceptados socialmente, méritos que llegaron a ser en su mayoría de corte socialista. Se alcanzó un gran peso de la actividad social y política a la escala de las comunidades territoriales y laborales, como ámbitos del ejercicio cívico y de la fraternidad humana. Las divisiones y dominaciones de clases y de otros grupos humanos retrocedieron tanto - aunque en grados diferentes - que la representación de unificación de la sociedad fue sumamente compartida.

En un proceso tan fuerte y abarcador no se tienen muy en cuenta las permanencias -que caracterizan, junto a los cambios, a todas las revoluciones-, si ellas se adaptan a las nuevas condiciones. Al analizar desde hoy este primer problema de la homogeneidad alcanzada y los avances recientes de la heterogeneidad, es necesario pasar balance a la existencia y las consecuencias de una historia interna de estos 40 años, tan poco tenida en cuenta o francamente olvidada. Distinguir, entre las tareas del proceso, las civilizatorias y las

liberadoras², y las complejas relaciones que se dan entre ambas; analizar los rasgos esenciales de las etapas sucesivas de la revolución en el poder; los alcances y los límites del proceso transformador. Registrar entonces los logros y avances, pero también las detenciones, las deformaciones y los retrocesos respecto al proyecto, sufridos en el curso de esas cuatro décadas, y la emergencia de intereses particulares y de poder de nuevos grupos dentro de la sociedad. Es básico tener en cuenta para todo lo anterior las relaciones y condicionamientos internacionales de Cuba. Y recordar que cuando se precipitó la crisis de los años 90, la sociedad resultante de la revolución ya tenía fijados caracteres favorables y negativos respecto a su proyecto socialista.

En los años 90 se han abierto paso fuertes diferenciaciones sociales, relativas sobre todo al ingreso y al acceso a consumos. El pleno empleo que rigió durante 30 años, casi todo estatal, implicaba relaciones salariales para la gran mayoría de la población laboral, con una dispersión de ingreso pequeña³; hoy el ingreso y el consumo provienen de un complejo de actividades estatales, privadas o cooperativas, o combinaciones de ellas, donde la retribución y el status se han diversificado bastante. La población económicamente activa confronta situaciones muy diferentes. Unos han visto descender su capacidad adquisitiva y nivel de vida pero mantienen su prestigio social, otros pueden recibir altos ingresos por productos o por servicios que prestan, pero no tienen un alto prestigio social; en medio hay toda una gama de situaciones. Hay capacidades personales, empleos y hasta vínculos familiares que han cambiado de significación respecto al ingreso, mientras otros se mantienen, o cambiaron sus modos de operar. La variable regional, e incluso local, pesa mucho también en las diversidades. Dos monedas y una economía mixta, grandes replanteos de las oportunidades, los tipos de actividad, las relaciones y otras circunstancias, crean y despliegan nuevas constelaciones sociales. Los mecanismos de redistribución de la riqueza son hoy menos indirectos que en las tres décadas anteriores.

Pero frente a esas realidades el sistema vigente mantiene el dominio en variables fundamentales: a) un enorme sector económico estatal que funciona efectivamente como tal, y un control firme y una gran capacidad negociadora en el resto de la economía; b) la excepcional política social que ha sido uno de los rasgos definitorios del socialismo cubano y que está en la base de su sistema político; y c) su entidad como poder soberano y como polo moral y político de las esperanzas de una mayoría que no quiere que desaparezca el tipo de sociedad

² Las primeras tienden a satisfacer necesidades como vestido y alimentación, salud, empleo, vivienda, educación, estado de derecho, etc. Las segundas atañen a cambios profundos de las gentes, sus relaciones entre sí y con las cosas, dirigidos contra todas las dominaciones y a favor de la formación de individuos más plenos y más solidarios, organizados para que la sociedad sea cada vez más libre y más socialista. La división es difícil y los intersechos entre ambos tipos de tareas son muy fuertes.

³ La revolución transformó la distribución del ingreso: en 1953, el 40% más pobre recibía el 6,5%, en 1986, recibía el 26%; el 10% más rico, en 1953 recibía el 38,8%, en 1986, el 20,1%. El PIB per cápita cubano creció el 3,1% anual entre 1960-85; en el resto de América Latina creció al 1,8% en el mismo período (Zimbalist & Brundenius, 1989: cap. X, tablas 10.2 y 10.6).

en que ha vivido. Varios éxitos principales marcan su saldo positivo. Superó la crisis de la primera mitad de los 90, sin permitir el desplome del orden y las instituciones, ni la ruptura de la paz social ni la política: este es un gran logro. La economía se recupera lentamente y realiza su reinserción en circuitos internacionales. Mantiene firmemente la soberanía nacional y su capacidad como interlocutor del principal adversario de esa soberanía, los Estados Unidos. El poder político maneja con aptitud las transiciones, los elementos diversos y las tendencias implicadas; es hoy la bisagra de la situación. Todos esos éxitos han sido posibles por - y están íntimamente ligados a - la capacidad del sistema

"de regir, darle cauces y alentar la resistencia del pueblo (...) el principal fenómeno político masivo de los años 90 es el predominio de la cohesión, la disciplina y la actividad social en apoyo a la manera de vivir que ha regido más de tres décadas. Esto es, lo decisivo para la política ha sido ese comportamiento social, y no tanto las actividades políticas mismas. La mayoría de la población expresa así, desde su conducta social, tanto su apoyo a que continúen predominando relaciones socialistas, como los rasgos actuales de sus representaciones del socialismo. La identificación política expresa con el proyecto socialista no es una actitud tan generalizada como esa actuación social." (Martínez Heredia, 1999 a)

La disociación de los factores sociales -que hubiera tenido funestas consecuencias - pudo ser evitada, aun en momentos tan duros como el verano de 1994. En la actualidad la integración social es referida a la unidad nacional y la justicia social, aunque el discurso invoca mucho más a la primera. Se ha hecho obvia la gran diversidad social que caracteriza a todas las comunidades nacionales, que había sido muy amortiguada por la gran revolución social y bien articulada durante décadas por realidades eficaces y por un proyecto trascendente. Numerosas especificidades han aparecido o se han multiplicado, en medio de los problemas cotidianos y para preocupación de algunos. Las distintas actividades económicas, las religiones, las razas, los niveles educacionales, las fraternidades, con su diversidad de intereses, de consumos, de juicios y de preferencias, tejen un cuadro heterogéneo de los cubanos, y ocupan espacios en un medio que antes estaba muy institucionalizado, en tipos y vehículos de actividad orientados políticamente. Los resultados de mediciones y valoraciones de esas especificidades, y de su interiorización por los individuos y los grupos sociales, quizás sean incipientes y parciales, pero sin dudas ese es uno de los procesos básicos en la sociedad cubana actual, y está en tensión y contradicciones con otros aspectos del universo espiritual de los cubanos.

Llegamos así a una segunda cuestión en estas breves notas: la disminución de la politización de la vida. Decía que el comportamiento social de la mayoría, de cohesión y apoyo activo a la forma de sociedad en que ha vivido, ha sido decisivo para la política. Por lo demás, aumenta progresivamente la proporción de las actividades de los cubanos que no encuentran su sentido en lo político. La actividad "profesional" - los oficios, dedicaciones, carreras, técnicas, habilidades - se convierte en el centro del interés y las relaciones, de las expresiones y representaciones de una gran parte de la población. Dos procesos

coexistieron en una etapa prolongada: las vivencias y la memoria aproximaban o incluso reunían lo público y lo privado, de modos que me permito llamar legítimos; se pretendió una politización muy formalizada y normativa, invasiva de demasiados campos de la vida de las personas y la sociedad, y el discurso tenaz que la expresaba se fue vaciando. Lo usual hoy es la distancia respecto a aquel discurso, y la distancia entre lo público y lo privado (Martínez Heredia, 1995 a; 1999 b). El alejamiento de lo político crece, en una población que tiene una alta cultura política.

En su lugar, los investigadores sociales constatan que el ámbito familiar es el preferido a numerosos efectos individuales, seguido por el de los amigos cercanos (Arés, 1998; Centro de Investigación de la cultura Juan Marinello, 1998; Hernández y Romero, 1999; Alejandro y Socarrás, 1999)⁴. Durante una larga etapa los proyectos personales fueron de alcances dilatados, y tenían relaciones bastante fuertes con los proyectos de la sociedad. Hoy se aprecia un notable recorte temporal de los proyectos, que muchas veces en realidad son sólo estrategias de sobrevivencia o de ubicación más ventajosa, y también se advierte una lejanía entre los proyectos individuales y los que se considerarían de mayor alcance social. La alta escolarización y los niveles profesionales, que fueron tan apreciados durante décadas por las familias e individuos, y estuvieron tan articulados a lo social, han perdido peso en el interés y las expectativas de muchos. El auge de la atención a lo privado coincide con un aumento del peso de la sensibilidad, los pensamientos y las conductas de tipo tradicional. En 1994 señalé que una ola conservadora se extendía entre nosotros⁵; hoy no me parece posible variar esa afirmación.

Sin embargo, no se trata de una carrera de lobos. Elementos principales de la cultura predominante en Cuba operan en contra, o por lo menos no favorecen esa actitud que está tan extendida en la esfera privada y la vida cotidiana de otras sociedades. Desde el inicio de la revolución y durante un período muy prolongado, tanto el impacto libertario como el del poder fueron muy opuestos al egoísmo, el individualismo y el afán de lucro, con los cambios consecuentes en la sociedad y en las representaciones sociales que apunté al inicio de este acápite. A pesar de los aspectos negativos procedentes de los límites que el proceso no pudo traspasar y de las deficiencias propias que fue desarrollando, el saldo del proceso que siguió ha sido favorable a convertir en costumbres los vínculos de solidaridad. Otras representaciones e ideas más antiguas o profundas que participaron en la creación de la comunidad nacional y en sus correcciones y avances posteriores contenían tendencias igualitarias y solidarias⁶; ellas fueron asumidas, exacerbadas y exaltadas sin descanso por la

⁴ Además de entrevistas realizadas por el autor.

⁵ "(...) una reacción del campo espiritual que amenaza envolver a la producción cultural y a la vida cotidiana" (Martínez Heredia, 1995 b).

⁶ No es posible comprender a Cuba si el análisis olvida que este "país socialista" tiene su historia. Isla caribeña de importancia estratégica, una gran expansión económica basada en intensa explotación esclavista mercantil, colonialismo y racismo, formó un pueblo oprimido en el siglo XIX, que combatió a muerte por la libertad — personal, social y ciudadana —, y creó instituciones y representaciones políticas muy modernas desde hace más de un siglo. Su enérgico nacionalismo — y esta es otra diferencia con

revolución, y han servido para fortalecer sus prácticas simbólicas y la idea de socialismo. Otros componentes populares de la cultura nacional, que no han sido expresa o suficientemente atendidos ni resignificados en estos cuarenta años, concurren o pudieran converger, sin embargo, a favor de tendencias anticapitalistas.

Paso a la tercera cuestión. Sin disminuir la importancia que tiene la creencia en trascendencias en la formación del sentido común de la mayoría de las personas, es indudable que la política ha sido la concreción ideal en forma de conciencia social más usual en Cuba desde hace algo más de un siglo. En Cuba, la historia de las relaciones entre religión y dominación social y colonial -dos formas de dominación que es vital no confundir ni reducir a una sola, aunque aparezcan juntas-, está atravesada por tres factores: el enorme peso demográfico en el siglo XIX de las etnias africanas, por la entrada masiva de esclavos, y la importancia del componente de ese origen en la formación de una etnia cubana, hasta hoy; el racismo antinegro moderno como una necesidad de la dominación, desarrollado en el siglo XIX; el deterioro del catolicismo, ideología y forma cultural religiosa dominante en la colonia criollo-hispana de los siglos XVI-XVIII, durante la gran expansión que siguió, y sobre todo por su extranjerización y reducción a ideología de los "españoles de Cuba", y a ser su Iglesia institución un brazo del colonialismo.

En el cuadro resultante, se estableció la influencia en la sociedad de la religiosidad, devociones y religiones de origen africano, a pesar de la opresión ejercida sobre sus portadores originarios y la grande y duradera discriminación posterior. Ellas, las devociones católicas y el espiritismo han sido las formas principales de religiosidad popular. La preeminencia de lo político conllevó también un violento rechazo a las instituciones e ideas eclesiásticas -y a las ideologías de base o influencia religiosa-, asociado a las luchas e ideales nacionalistas y de justicia social. La forja de una conciencia nacional hacia fines del siglo XIX, la Revolución del 95 y el nuevo Estado republicano impusieron un laicismo bastante radical. La cultura determinada que se fijó como "cultura nacional" no tenía buenas razones para estimar a la Iglesia Católica, pero aún menos a las religiones de origen africano. La fe, la religiosidad y las religiones tienen en el período 1899-1958 una historia mucho más compleja que lo que podría sintetizar aquí - incluida la implantación de iglesias cristianas "protestantes" -, pero en lo concerniente a sus relaciones con lo político y con la mayoría de las instituciones sociales, lo general fue que enfrentaran un riguroso laicismo. La Revolución del 30 y la reformulación de la hegemonía burguesa neocolonial que le siguió mantuvieron la más nítida separación entre política y religión.

La cuarta revolución asumió y reforzó ese rasgo, primero por el malhadado enfrentamiento eclesiástico a la liberación cubana en los años 60, los más candentes de acción y concientización masivas, funesto error que quizás era inevitable. Y también por la confluencia en la revolución de dos ideologías promotoras de la secularización extrema: el radicalismo de tradición occidental

los de Europa— es de raíz muy popular, refiere sus prácticas simbólicas a guerras revolucionarias e incluye una fuerte aversión al poder de los Estados Unidos.

y la vertiente soviética del marxismo. La imposición del llamado ateísmo científico en la segunda etapa del proceso iniciado en 1959 -la que comenzó en los primeros años 70 - constituyó un grave error ideológico y una dolorosa experiencia práctica para muchos creyentes; la religión era vista como un rasgo oscurantista en feliz trance de desaparición. Por otra parte, el sentido que asumían los cambios prácticos en la vida de las mayorías y el inmenso prestigio del conocimiento como instancia iluminadora de la vida, aportados a la sociedad por la obra de la revolución, erosionaron mucho el suelo de las creencias religiosas y aumentaron sensiblemente la presión social irreligiosa. Con aquella historia previa tan influyente y circunstancias sociales de tanto peso, la irreligiosidad tuvo en Cuba de esa etapa un éxito enorme, cuando en muchos lugares de Occidente el largo proceso de secularización estaba perdiendo fuerza, o incluso revirtiéndose. La influencia de la Revolución sandinista de 1979, y sobre todo el proceso político llamado "de rectificación de errores", iniciado por la dirección del país en 1985-86, abrieron paso a cambios positivos en la política hacia los creyentes religiosos, institucionalizados por el IV Congreso del Partido Comunista (1991) y por la reforma constitucional de 1992 (Cepeda, 1986; Gómez Treto, 1987; Alonso, 1994)⁷.

Es difícil relacionar los hechos expuestos con el notable y sostenido crecimiento de la religiosidad y las religiones en la Cuba de la última década. ¿Cómo entenderlo, con una historia como la cubana, un triunfo tan completo como el que tuvo la ideología revolucionaria y el gigantesco proceso educacional de los jóvenes desde posiciones ateístas que sucedió en las décadas recientes? ¿Qué necesidades espirituales está expresando el gran boom de la religiosidad? Hoy son creyentes muchos miles de jóvenes que no tuvieron experiencias religiosas cuando eran niños. Todas las religiones han crecido, tanto que ya son habituales los grandes grupos de personas en los lugares de culto y el uso de una parte del tiempo de no trabajo en ceremonias, reuniones o lecturas de contenido religioso; numerosas palabras de ese ámbito resultan ahora corrientes en el habla común. En general este hecho novedoso es vivido socialmente con naturalidad, y ya va siendo aceptado en líneas generales por los poderes públicos. Las instituciones religiosas, que son muy diversas, reaccionan o actúan como pueden frente a un hecho para el cual no estaban preparadas, aceptando o no las consecuencias, variando en sus liturgias, su organización o el orden en que veían las cosas, actuando en terrenos que les eran insospechados. Hoy se hacen visibles muchas veces los aspectos no religiosos de esas instituciones.

Frente a la perplejidad o el entusiasmo de unos, el dejar pasar de otros y algunos avances de los conocimientos sociales, la fe religiosa y la pertenencia a religiones están ocupando un espacio significativo en la cultura cubana⁸. ¿Tenderá ese hecho a la permanencia? A los efectos de estas notas apunto sólo

⁷ Para esa historia ver, entre otros: *Documento final del Encuentro Nacional Eclesial Cubano*. Tipografía Don Bosco, Roma, 1986; y *La voz de la Iglesia en Cuba (100 documentos episcopales)*. Obra Nacional de la Buena Prensa, México DF, 1995.

⁸ En los últimos años se ha publicado un número creciente de estudios de asunto religioso. Sólo para ilustrar el hecho cito a la revista de pensamiento socioteológico *Caminos*, del Centro Martín L. King de La Habana, con catorce números publicados. Y a *Temas* núm. 4, de oct/dic. 1995.

algunas de sus relaciones con lo dicho hasta aquí, desde el estado en que se encuentran mis análisis. Ante todo, el hecho religioso en la Cuba actual es un indicador vigoroso de la diversidad social; a la vez que se incorpora al avance de lo heterogéneo, hasta ahora no parece respetar las líneas de diferenciación social tendidas por el ingreso y el consumo. Sin duda, el auge religioso actual forma parte de la disminución de la politización de la vida. La fe religiosa brinda un espacio privilegiado a lo personal, y entre las instituciones sociales reivindica fuertemente a la familia. El converso reciente vive con pasión sus experiencias y se siente miembro de una comunidad de creyentes, en la cual intercambia afectos y busca apoyo; él puede ver como crece una nueva entidad que es más que cada uno de sus miembros. Ante las necesidades de sentido común de una época de desgarramientos y de transiciones, ¿llegará a ser la religión entre nosotros uno de los discursos públicos de lo privado? ¿Encontrará fuerza en el predominio que posee del material "espontáneo", diferente a la concientización? Las religiones brindan a sus adeptos, además, un proyecto trascendente -algo tan necesario a las personas y los grupos-, que es muy diferente a las prácticas cotidianas y no parece relacionado con ellas.

Los fenómenos religiosos actuales no permanecen ajenos a la descomunal pugna de valores en curso que mencioné arriba. Las tradiciones intelectuales religiosas incluyen aproximaciones diversas, e incluso contradictorias, a los temas más agudos de esa pugna de valores; este elemento le presta singular interés a las posiciones posibles desde la religiosidad. Aunque el discurso religioso se expresa por lo general al margen de las prácticas políticas, es inevitable relacionar con lo político al hecho religioso cubano actual y sus implicaciones. La religiosidad, las religiones, ¿formarán parte de la ola conservadora a la que me refería, o podrán participar en una formulación renovada del proyecto socialista cubano? ¿Están marcadas por un inevitable peso ideológico conservador, o pueden ayudar a mantener la conversión en costumbres de los vínculos de solidaridad?

Lo cierto es que la religiosidad y sus prácticas se ven influidas por un gran número de factores y de tensiones. La historia reciente - y la ignorancia del proceso histórico - pueden facilitar la impresión de que las prácticas y los ideales religiosos son respuestas o resistencias al mundo "oficial", que sería ateo, autoritario, o por lo menos la opción que el religioso no escoge. El dinero y las crecientes relaciones promotoras del individualismo, el egoísmo y el afán de lucro, son rechazables por la moral religiosa; pero existe una acumulación cultural religiosa -con sus variantes- que contiene ambigüedades y campo para vivir las dicotomías entre el "hombre económico", "el mundo" o "el siglo", por un lado, y la persona religiosa practicante por otro, de modo funcional a la hegemonía capitalista. En sentido contrario, las tradiciones religiosas contienen condenas al poder de los ricos, a la opresión y a la vida regida por el interés mezquino y el lucro, que han inspirado rebeldías y tienen formulaciones morales y teológicas⁹.

⁹ América Latina es el sitio de origen y el campo privilegiado de desarrollo de la Teología de la Liberación, aporte intelectual extraordinario a una renovación religiosa que cuenta con innumerables referentes prácticos en movimientos sociales de la región. La influencia en Cuba de esta renovación es indudable, pero por diversas razones ha

El problema planteado arriba es demasiado serio para aludirlo de pasada, y me parece que todavía no se ha desplegado suficientemente. Me limito entonces a agregar la mención de tres signos que estimo positivos: el auge de las religiones de origen africano ataca a uno de los elementos que componen la cultura cubana: el racismo, que influye todavía a pesar de los inmensos avances integradores de las revoluciones. En segundo lugar, el Papa fue muy bien recibido, pero enseguida fue olvidado, y su visita era también un test acerca de las posibilidades de perturbar al régimen desde la religión. Tercero, en determinados medios "protestantes" se hacen esfuerzos serios por participar, desde sus prácticas, su ética y su eclesiología, en la defensa de la sociedad solidaria que ha existido y en la necesidad de reformularla a la altura de los problemas actuales; esa actitud intenta superar la vieja relación protestante Iglesia-Estado.

III

El esfuerzo hegemónico principal del gran capitalismo actual está puesto en una guerra cultural mundial. Su objetivo es que todos aceptemos que la única manera posible de vida cotidiana es la que obedece las reglas del capitalismo, y que estas reglas constituyen el deber ser de la vida ciudadana. Sólo de ahí en adelante es que las diversidades son admitidas, y hasta estimuladas en ciertos casos, para controlarlas y manipularlas. No lo hace por capricho o simple maldad. En su fase actual, el capitalismo no puede evitar, por su naturaleza, excluir de sus procesos a gran parte de la población del mundo. No es la economía a secas la que no puede satisfacer ni siquiera de manera elemental a miles de millones de personas, ni puede evitar agredir gravemente al medio en que vivimos: es la economía capitalista dominante. Sin reformas que redistribuyan algo el ingreso, amplíen ciertas capas medias y brinden bases sociales al sistema, la lucha burguesa por mantener la hegemonía en un mundo de parias y de iniquidades escandalosas tiene a la cultura por teatro principal. El gran capitalismo transnacional y parasitario centraliza el poder y las decisiones a un grado nunca visto, vacía de sentido a la política mientras exige el imperio de la democracia formal, y ejerce controles casi totalitarios sobre la información y la formación de opinión pública; pretende imponer en suma un sistema de homogeneización cultural omnipresente, que provea todos los consumos espirituales y desmonte todo potencial de protesta. "Neoliberalismo" o "globalización" son palabras de un lenguaje que limita el pensamiento a debates secundarios o confusionistas respecto a lo esencial del sistema; este propone hoy, en lugar de las antiguas promesas, una cultura del miedo, la indiferencia, la fragmentación y la resignación (Martínez Heredia 1997 a; 1997 b; 1998).

Cuba también está inmersa en esa batalla mundial, con graves debilidades pero con muchas cartas a su favor para defender la manera de vivir socialista desde la lucha cultural. Son reales los avances del conservatismo en nuestro país, del apoliticismo y de relaciones y representaciones ajenas al socialismo. Pero nada está decidido, estamos en medio de una confrontación. Ante todo, es

estado reducida a círculos exigüos.

necesario derrotar la sugerencia de aceptar la generalización de relaciones y representaciones capitalistas como un fenómeno de origen externo, que nos es ajeno e inevitable. E impedir los avances de formas nacionales de hacer "naturales" las diferencias sociales y las jerarquizaciones a partir del poder del dinero. El fin de ambos procesos sería -aunque no se tenga conciencia de ello - dar lugar a una transición al tipo de capitalismo que le correspondería a Cuba. Ellos no son tan fuertes en la actualidad, porque el sistema vigente mantiene su poder en las variables fundamentales que describí arriba, y porque el fatalismo y el poder del dinero carecen de legitimidad política, y hasta ahora carecen también de legitimidad social.

Pero se está arriesgando en la actualidad la disociación de lo cubano y el socialismo. No será positivo aferrarse a una nación sin apellidos, porque ese tipo de nación resulta siempre a la postre un dominio burgués. Pienso que la diversidad social no es nuestra debilidad sino una fuente potencial de renovación de todos los aspectos de la vida social, si logramos darle sentido socialista a sus actividades, ideales y organizaciones. Salir adelante implicará resolver exigencias clave en todos los campos de la vida social. Y habrá que cumplir, entre otros requisitos, los de no considerar como algo dado lo que en realidad es un gran escenario en movimiento, abandonar cierto número de certezas para reidentificar desde los valores hasta las instituciones, y sobre todo para recrear y crear, que a menos no se puede aspirar si se quiere ser pragmático en la lucha anticapitalista.

Bibliografía

- ALEJANDRO, Marta & SOCARRÁS, Elena. (1999). *Subjetividad y vida cotidiana en el barrio de Los Angeles*. La Habana (inédito).
- ALONSO, Aurelio. (1994). *Iglesia Católica y política en Cuba en los noventa*. Cuadernos de Nuestra América (11): 53-70.
- ARÉS, Patricia. (1998). *Familia, ética y valores en la realidad cubana actual*. Temas (15): 57-64.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LA CULTURA CUBANA JUAN MARINELLO. (1998). *La población, actor de participación en el desarrollo cultural: un estudio en la provincia de Villaclara*. La Habana: CICCJM.
- CEPEDA, Rafael (ed.). (1986). *La herencia misionera en Cuba*. San José de Costa Rica: Editorial DEI
- DILLA, Haroldo (comp.). (1996). *La participación en Cuba y los retos del futuro*. La Habana: Centro de Estudios sobre América.
- GRAMSCI, Antonio. (1975). *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell' Instituto Gramsci. 4 ts. Turín: Einaudi.
- GÓMEZ TRETO, Raúl. (1987). *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*. San José de Costa Rica: DEI
- HERNÁNDEZ, Carmen Nora & ROMERO, María Isabel. (1999). *Vida cotidiana y subjetividad en el barrio de Pogolotti*. La Habana (inédito).
- KIRK, John H. (1989). *Between God and the party: religion and politics in revolutionary Cuba*. Gainesville: Gainesville University Press.
- LAMBIE, George. (1997). *Cuban local government: democracy through participation, or political control?* Leicester: De Montfort University.
- MARTÍN, Consuelo; PERERA, Maricela & DÍAZ, Maiky. (1996). *La vida cotidiana en Cuba: una mirada psicosocial*. Temas (7): 92-98.
- MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando. (1988). *Desafíos del socialismo cubano*. Mexico: Mestiza; La Habana: Centro de Estudios sobre América.

- _____ (1989). *Che, el socialismo y el comunismo*. La Habana: Casa de las Américas
- _____ (1990). *Transición socialista y cultura: problemas actuales*. Casa de las Américas (178).
- _____ (1991). *Cuba: problemas de la liberación, el socialismo, la democracia*. Cuadernos de Nuestra América (17): 124-148.
- _____ (1993). *Desconexión, reinserción y socialismo en Cuba*. Cuadernos de Nuestra América (20): 46-64.
- _____ (1995). *Nación y sociedad en Cuba*. Contracorriente (2): 25-33.
- _____ (1995 a). *Izquierda y marxismo en Cuba*. Temas (3): 16-27.
- _____ (1995 b). *Historia y marxismo*. La Gaceta de Cuba (4).
- _____ (1997). *El Che Guevara: los sesenta y los noventa*. Ko'eyú latinoamericano (76).
- _____ (1997 a). *Anticapitalismo y problemas de la hegemonía*. In: MARTÍNEZ HEREDIA, F. *En el horno de los 90*. Buenos Aires: Ediciones Barbarroja, 1999, pp. 160-166.
- _____ (1997 b). *Cultura y política en América Latina*. In: MARTÍNEZ HEREDIA, F. *En el horno de los 90*. Buenos Aires: Ediciones Barbarroja, 1999, pp. 8-15.
- _____ (1998). *¿Manifiestos? ¿comunistas?*. In: MARTÍNEZ HEREDIA, F. *En el horno de los 90*. Buenos Aires: Ediciones Barbarroja, 1999, pp. 167-170.
- _____ (1999). *Significado cultural de la revolución*. In: Varios autores. *Cultura y Revolución. A cuarenta años de 1959*. La Habana: Casa de las Américas, pp. 29-36.
- _____ (1999 a). *Sociedad, transición y socialismo en Cuba*. In: MARTÍNEZ HEREDIA, F. (coord.): *Democracia emergente en el Caribe*. México DF: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- _____ (1999 b). *A los jóvenes no les gusta el teque*. La Habana (inédito).
- RODRÍGUEZ LAUZURIQUE, Rosa T. & MOLINA, Matilde. (1998). *Juventud y valores, ¿crisis, desorientación, cambio?*. Temas (15): 65-73
- ZIMBALIST, Andrew & BRUNDENIUS, Claes. (1989). *The Cuban Economy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

RESUMO

NOTAS SOBRE SOCIEDADE
E CULTURA A PARTIR
DE CUBA ATUAL

Este artigo propõe conceitos e discute a história contemporânea e a atualidade cubana. A partir deles, discute três tendências atuais na sociedade, tendências essas que considera relevantes: a passagem de uma homogeneidade aos avanços da heterogeneidade, a passagem da politização à profissionalização e o crescimento da religiosidade. A análise se beneficia de pesquisas recentemente desenvolvidas em Cuba.

PALAVRAS-CHAVE: Cuba; religião; cultura política.

ABSTRACT

NOTES ABOUT SOCIETY
AND CULTURE IN
CONTEMPORAIN CUBA

The essay advances some concepts and a discussion on contemporary history and current events in Cuba. Building on them it analyses three societal trends the author deems relevant: the shift from homogeneity to a degree of heterogeneity; the shift from politisation to professionalisation; and the rise of religious practices. The discussion benefits from the findings of recent research work.

KEYWORDS: Cuba; religion; political culture.

RELIGIÃO E MUTAÇÃO: UMA ANÁLISE SOBRE MUDANÇA DE ETHOS NO UNIVERSO PROTESTANTE

Patrícia Formiga Maciel Alves¹

Introdução

A religião tem inaugurado nos últimos tempos novas formas de manifestação do sagrado. À exemplo disto, têm surgido no universo protestante práticas exóticas, gerando uma espécie de sensacionalismo, e atraindo dois tipos de interesse: dos cristãos, por pensarem tratar-se da demonstração do poder de Deus, e dos estudiosos de religião, que são convidados a lançar um olhar crítico sobre esta nova realidade, que se configura hoje como um dos fenômenos mais dinâmicos e complexos do campo religioso brasileiro.

Este sensacionalismo encontra-se expresso nas formas melodramáticas de cultos, e nas novas práticas que estes grupos religiosos emergentes ensaiam. Os pregadores destas igrejas chamadas neo-pentecostais², utilizam métodos nada ortodoxos em suas atuações, mas legitimam suas pregações mediante a Bíblia. Os novos ensinamentos tendo sido originados nos Estados Unidos, logo se difundiram por todo o mundo, encontrando no Brasil um solo bastante fértil ao seu crescimento. No campo de suas doutrinas destacam-se práticas curiosas, tais como, "a prosperidade financeira", "a cura divina", "o cair pela unção", "o riso santo", "as mudanças nos costumes de se vestir dos crentes", "a dança", e "o culto".

Tais práticas e mudanças nos incitam às seguintes questões: Existe no cenário protestante um novo *ethos* que surgiu a partir do movimento neo-pentecostal? Podemos falar em mudanças no universo evangélico?

Partindo do pressuposto de que não é a religião enquanto mecanismo simbólico de conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural (Pierucci & Prandi, 1996: 9), nos ocuparemos neste ensaio em analisar uma mudança ocorrida no universo evangélico, que representou uma ruptura com um *ethos*, e uma inovação, na medida em que propôs um outro *ethos* com vistas a substituir o anterior. Deixaremos de lado as discussões sobre as novas práticas já citadas, como o riso e a unção, para nos ocuparmos somente das mudanças, que dão forma e conteúdo a esse novo *ethos*.

A formação de m novo *ethos*

Weber (1985) já nos chamara atenção para a questão de um *ethos* protestante, algo que se converteria em benefício para o capitalismo, embora

¹ Professora do Departamento de História do Centro Universitário de João Pessoa - UNIPÊ; Mestre em Sociologia pelo PPGS-UFPb (Campus I - João Pessoa).

² O neo-pentecostalismo é um movimento religioso que surgiu nos Estados Unidos no começo dos anos 40, porém só foi reconhecido com movimento doutrinário constituído nos anos 70. Este ramo tem se alastrado muito nos últimos anos, fato que se deve aos ensinamentos sobre prosperidade.

não fosse essa a intenção ao promover a acumulação. Esse *ethos* era traduzido em termos de rejeição do mundo, isto é, a não valorização de coisas mundanas, o que perdurou durante muitos anos no universo protestante em geral. Vale ressaltar que esta postura ainda faz parte da vida religiosa de várias denominações evangélicas.³ No protestantismo tudo se orientava para a livre graça de Deus e para o destino no além, pois a vida terrena era só uma passagem ou um vale de lágrimas. Assim dizia Weber:

“Para o puritano o lucro era consequência involuntária mas sintoma importante da própria virtude, mas o dispêndio da riqueza para fins de consumo próprio era muito facilmente submissão idólatra do mundo.” (1982: 157)

Tal autor nos mostra como nos países onde a Reforma foi mais intensa, conquistando grande número de adeptos, o comportamento dos grupos religiosos propiciou o processo de acumulação de capital, através de doutrinas, muitas delas presentes no calvinismo. Dentre as doutrinas de Calvino, está a concepção de que a prosperidade, material ou econômica, é sinal de escolha ou de bênção divina. Dessa forma foi que na Europa o Calvinismo serviu de suporte religioso para a burguesia nascente.

A idéia do trabalho como bênção de Deus, e que portanto deve ser exercido com todas as condições do escolhido, deu base para uma associação ideológica entre o sucesso pessoal e a providência divina. A análise conduz à questão da concepção de vocação e trabalho em Lutero, onde no início, de acordo com a tradição medieval predominante, este encarava o trabalho secular como algo eticamente neutro, embora o considerasse necessário. O trabalho passa de condição de tarefa mundana sem muito valor para se constituir enquanto único caminho para satisfazer a Deus. Assim, qualquer vocação lícita adquire o mesmo valor diante de Deus. O efeito da Reforma como tal, em contraste com a concepção católica, foi aumentar a ênfase moral e o prêmio religioso para o trabalho secular e profissional. Em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, Weber já tinha assinalado a força dos preceitos éticos, onde o ascetismo intramundano disciplinava o corpo e canalizava as energias humanas para a poupança, e para o trabalho, na fase de crescimento do capitalismo. Esses preceitos éticos, deram origem ao *ethos* protestante, marcado pelo ascetismo e rejeição do mundo.

Antes da Reforma, o impulso para o lucro material, equivalia a uma falta de graça, não havia na Igreja valorização do trabalho profissional. Com o tempo, a posição concreta do indivíduo passa a ser interpretada como um Dom especial de Deus, e a posição que ele ocupa na sociedade, como um preenchimento da vontade divina. Weber, se referindo a Lutero, diz:

“A vocação para ele era algo aceito como ordem divina, a qual cada um devia adequar-se. Essa tendência domina o outro pensamento, também presente de que o trabalho vocacional é uma ou melhor, a tarefa ordenada por Deus.” (Weber, 1985: 57)

³ A título de exemplo, citamos a Assembléia de Deus, que vem conseguindo o feito de não ter “aberto as portas para o mundo”.

Se opondo a este princípio básico que operava no protestantismo, qual seja, o da rejeição do mundo, vem o movimento neo-pentecostal que está embuído de pregar o oposto disso, isto é, a valorização do mundo, e o aproveitamento deste a partir da posse de bens materiais, de riqueza, daí sua característica mais expressiva - a prosperidade financeira.

O *ethos* pentecostal que muito se aproxima do *ethos* protestante descrito por Weber, tinha como ponto central a "oposição às formas tradicionais de religiosidade" (Machado,1996: 83). Com esta premissa religiosa, os crentes recusavam a tradição cultural brasileira e as práticas sincréticas. Recusavam ainda sua inserção em questões políticas, ficando reclusos ao espaço das igrejas. Tudo isso para reforçar a identidade de que crente é separado das coisas mundanas.

No entanto, da década de 80 em diante verificam-se mudanças, o que nos faz acreditar que um novo *ethos* emerge no universo protestante, constituindo este uma inversão do anterior presente ainda em algumas denominações. Esta inversão é sentida de formas diferenciadas. Para alguns cristãos, trata-se de um novo manifestar de Deus, de um reavivamento para seu povo, já outros partilham a idéia de que constituem estes ensinamentos distorções do evangelho, que são atribuídas ao inimigo declarado de Deus que é Lúcifer.

O neo-pentecostalismo, após inserir-se no cenário protestante, opera muitas mudanças no circuito evangélico, apesar de manter alguns preceitos do pentecostalismo sem nenhuma alteração, tendo em vista que tal movimento constitui uma ramificação deste último. As mudanças são muitas. O espontaneísmo dos pastores e a doutrinação ocupam o lugar da reflexão teológica. Eles também aboliram os tradicionais e estereotipados usos e costumes de santidade; e se caracterizam pela tríade: cura, exorcismo e prosperidade.

As alterações são visíveis, e envolvem desde a tolerância de trajes adotados pela sociedade e a juventude em geral (roupas de ginástica, bermudas, camisetas sem mangas, etc.) até a participação mais alegre e espontânea durante os cultos (Machado;1996:203).

Sobre a tríade que marca o neo-pentecostalismo, Bittencourt (1992:55) ensaiou uma explicação para essa mensagem se mostrar tão atrativa:

"Ao implantar essa primazia, ele estabelece conexões com o ideário das massas sob influxo da cultura do consumo plasmada pela mídia. Paralelamente, num nível mais profundo, vai ao encontro do irracionalismo reinante (atávico à chamada pós-modernidade?); ao mesmo tempo contempla a tendência atual para o fundamentalismo religioso."

Este novo *ethos* pode ser percebido na forma de pregar dos pastores (somos filhinhos de Deus), a forma de louvar a Deus (agora com danças), a forma de pedir (muito mais de exigir), a forma de ser abençoado (com prosperidade, cura, unção). A representação do dinheiro também é alterada, ele e muitos outros bens materiais passam da condição de maldição para bênção.

A forma com que é ministrada a "palavra" sofre uma mudança significativa. No lugar de uma pregação sem emoção, seca, cansativa, vêm os cultos sensacionalistas. Os pastores neo-pentecostais pregam com lágrimas, com

palavras carinhosas, fazendo crer que Deus está falando com a platéia como um pai com seus filhos. No lugar de um Deus duro, que castiga, ele fala de um Deus pai, que se refere a todos como filhinhos, e deseja abençoá-los igualmente com sua bondade e seu poder.

Esta nova forma de falar com a platéia, carregada de emoção, somada a todas as novidades trazidas pelo movimento neo-pentecostal, que tem como fio condutor o ensino sobre a prosperidade, desencadeia a formação de um novo *ethos* ou modo de ser, que visa substituir gradativamente o estilo de vida, compreendendo este os dispositivos morais e estéticos, isto é, o *ethos* anterior do campo religioso evangélico.

A idéia de *ethos* também nos remete a Geertz (1978:104). Em seu trabalho, a Religião aparece como uma forma de representação do mundo, isto é, uma forma de concepção do mundo. Geertz afirma tal perspectiva e define religião como um sistema de símbolos, ou sistema cultural, "*que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas*".

Esses símbolos de que Geertz fala, os símbolos sagrados, servem para sintetizar o tom, o caráter e a qualidade da vida de um povo, seu estilo, suas disposições morais e estéticas, definidas pelo nome de *ethos*, e a visão de mundo que este povo possui, entendendo como visão de mundo a representação que fazem do que as coisas são na sua simples atualidade. Compreende suas idéias acerca da ordem, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. A religião constrói uma visão de mundo e a estende a seus membros, tornando-os receptores passivos dessas representações.

Assim, a religião serve para sintetizar o *ethos* e a visão de mundo, independente da forma como os valores e a ordem sejam concebidos, pois ela compreende em si os valores morais e estéticos de um grupo e as representações deste, sobre si e sobre sua sociedade. Sua força, ao apoiar os valores sociais, repousa na capacidade que os seus símbolos têm de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõem à sua compreensão, são componentes fundamentais.

A religião nunca é apenas metafísica, nem meramente ética, mas possui também um caráter moral. Para os adeptos de uma crença religiosa, a visão de mundo imposta por tal religião torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica, isto é, esse estilo de vida propagado pela religião assume o caráter de único modo de vida correto aceitável por Deus. (Embora esse manual de instruções para a vida aceitável diante de Deus, sofra variações com o passar dos tempos.)

Por tal razão Geertz afirmou que "*o sagrado possui um sentido de obrigação intrínseca, pois não só encoraja a devoção como exige-a, não somente induz aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional*" (1978: 143) Assim, um sistema religioso parece mediar um conhecimento genuíno, conhecimento esse das condições essenciais nos termos das quais a vida tem que ser necessariamente vivida. Ignorar esses padrões, fugir a essas normas moral-estéticas que os

símbolos religiosos formulam, seguir um estilo de vida discordante, conduz a crer que tais indivíduos não são maus em si, mas ignorantes ou loucos.

Em suma, nos sistemas de símbolos sagrados os valores morais e estéticos são vivenciados não como preferências subjetivas mas como condições de vida impostas, que assumem o caráter de vida suprema, ou seja, modo único, correto e digno de se viver.

No entanto, o *ethos* protestante, como já assinalamos, tem sofrido alterações no decorrer do tempo. Os símbolos têm a capacidade de formular o mundo, e de impor suas condições, orientando as pessoas, de modo a ensiná-las o modo correto de guiarem suas próprias vidas. Esta orientação hoje se faz diferente, seja em relação à prosperidade, à cura, ao riso, à unção, às vestimentas, enfim a todos os bens simbólicos oferecidos pelas igrejas neo-pentecostais.

Em relação aos bens simbólicos, é próprio do movimento neo-pentecostal comercializar bens de consumo religioso. A nova percepção acerca das bênçãos a que deve partilhar cada crente rompe com o imaginário que se fazia presente no mundo protestante, isto é, com a total sujeição dos fiéis à vontade divina e à acomodação diante de sua situação. O que prevalece hoje é a ênfase na autoridade de que cada cristão dispõe, o que lhe permite realizar curas, expulsar demônios, e outros feitos à exemplo do que o próprio Jesus realizou e ensinou.

No neo-pentecostalismo todos os direitos são dados de antemão aos cristãos, só resta então decretar a existência deles, para que saiam da posição de bens espirituais e ganhem existência material.

Esse novo *ethos* é apreendido pela maioria dos conversos sem nenhum questionamento. A aceitação destes ensinamentos é imediata e o número de filiados às igrejas desta linha é bastante crescente. Lembremos aqui Durkheim (1989:440) quando nos fala da verdadeira função da Religião:

“Os adeptos de uma Religião sabem que a verdadeira função da Religião, não é fazê-los pensar, e sim ajudá-los a viver. O cristão sente em si força maior para suportar as dificuldades de existência e para vencê-las. Sente-se à parte das misérias da humanidade, porque acredita estar protegido por uma força superior que o eleva da condição de simples homem, colocando-o como filho de Deus.”

Ainda nos reportando a Durkheim (1989: 240), quando ele define as forças Religiosas como *“forças humanas e morais, que longe de ignorar a sociedade real e abstraí-la, refletem a sua imagem, e é dominada pela ação, pelo fato de ter como fonte a própria sociedade”*, sugerimos em nossa análise que esta mudança ocorrida no universo evangélico resulta de uma mudança iniciada na própria sociedade.

Se ocorre uma mudança na sociedade, a religião, que não pode ignorá-la, acaba sofrendo alterações que podem ser percebidas de diversas maneiras. A teologia da prosperidade é um exemplo de uma variação, pois veio substituir o ascetismo que marcou o protestantismo em geral. A sociedade atende neste momento a uma demanda da Pós- Modernidade, que direciona o impulso não mais para a poupança, mas para o consumo. Cria-se um mercado de bens simbólicos que acaba atraindo não somente as camadas populares, mas um grande espectro das classes médias.

A situação da sociedade (particularmente no Brasil), marcada pelo

desemprego, recessão, miséria, situação que se arrasta há anos, suscita novas necessidades nos cidadãos, tornando-os consumidores desta nova fé religiosa. Há um impulso crescente no número de denominações e conseqüentemente no número de convertidos. Mas este movimento concebido como particularidade das classes populares, acaba atingindo um público bem maior no universo religioso neo-pentecostal, a classe média. Esta entrada deste novo estrato social deu-se em grande medida graças ao ensino sobre a prosperidade financeira.

Teologia da prosperidade

A Teologia da Prosperidade propaga que o plano de Deus para o homem é fazê-lo feliz, abençoado, saudável e principalmente próspero. Ao crente que não partilha dessas bênçãos, atribui-se o estigma de incrédulo, ou pecador. O que resulta na concepção de que crente fiel é crente próspero; essas bênçãos passam a ser indicadores de espiritualidade.

Essa nova interpretação dos textos bíblicos rompe de vez com o ascetismo expresso na frase dita de Jesus - "*no mundo tereis aflições*" -, e muito enfatizada pelas Igrejas pentecostais, como a Assembléia de Deus que agrega um contingente de pessoas pobres, que até então acreditavam estar passando privações nesse mundo à exemplo de Jesus. Os líderes dessas Igrejas entram em atrito com os defensores da Teologia da Prosperidade, pois essa Teologia inverte os valores até então vigentes no protestantismo em geral, dado o fato de que qualquer sofrimento, antes visto como vontade de Deus e pressuposto para obter vida eterna, se configura como indicativo de pecado e falta de fé. Aqui cabe uma ressalva: a mesma bíblia que antes justificava a pobreza, fala agora de abundância de vida, de saúde plena e prosperidade.

Para substituir o "*no mundo tereis aflições*" vem o versículo "*somos mais que vencedores*", algo que legitima a vitória do cristão e seu bem-estar em todas as esferas de sua vida, adquiridos a partir da posse das promessas de Deus. Como bem observou o pastor presbiteriano Jorge Noda (1997: 10), em sua análise sobre a Teologia da Prosperidade:

"Segundo o movimento da fé, a única barreira entre nós e as riquezas é a incredulidade. Temos todo o direito de exigir que Satanás solte aquilo que é propriedade nossa por direito de redenção."

Kenneth Hagin, um dos principais divulgadores da Teologia da Prosperidade, citando Jesus, declarou no livro *New thresholds of faith*:

"Deus quer que seus filhos usem a melhor roupa. Ele quer que eles dirijam os melhores carros e quer que eles tenham o melhor de tudo... simplesmente exija o que você precisa." (1985: 55, apud Romeiro, 1993)

Ainda em outro livro *A Autoridade do Crente* (s.d.: 48, apud Romeiro, 1993) Hagin acrescenta:

"Muitos crentes confundem humildade com pobreza. Um pregador certa vez me disse que fulano possuía humildade, porque andava num carro muito velho. Repliquei: 'Isso não é ser humilde - isto é ser ignorante'. A idéia que o pregador tinha de humilde era a de dirigir um carro velho. Um outro observou 'Sabe, Jesus e seus

discípulos nunca andaram num Cadillac'. Não havia Cadillac naquela época. Mas Jesus andou num jumento. Era o 'Cadillac' da época - o melhor meio de transporte existente."

Esta mensagem parece ser a grande responsável pelo crescimento das Igrejas neo-pentecostais; são elas que tornam esse evangelho bastante atraente. Rompe-se com o ideário de pobreza ser sinônimo de santidade, e com a teologia presente nos versículos de Mateus 19:24, que falava na impossibilidade do rico entrar no céu, tão impossível como um camelo entrar num buraco de uma agulha (Mariano, 1999).

Entretanto, para obter as bênçãos já colocadas à disposição do cristão por Deus, é necessário o exercício da confissão positiva. O fiel deve reconhecer seus direitos, pois a ignorância desses direitos é a responsável pelo sofrimento de alguns fiéis. Para ser vencedor nesse mundo não basta ser crente, batizado e orar, é preciso tomar conhecimento dos direitos, acreditar neles e acima de tudo confessá-los.

Cura dos males

Acompanhados da nova concepção acerca do dinheiro, e da felicidade, vem os ensinamentos sobre a cura divina, que também modifica a percepção anterior sobre doenças. O direito à cura, como todos os outros, já está dado. O que lhes serve de base para reforçar essa afirmação encontra-se no livro de Isaías, onde se lê:

"Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputamos por aflito, ferido de Deus, e oprimido. Mas ele foi ferido pelas nossas transgressões, e moído pelas nossas iniquidades: o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados." (Isaías, 53: 4; 5)

É a partir da interpretação desse versículo que a cura é declarada entre os neo-pentecostais, quando afirmam que a cura divina já está totalmente garantida na expiação⁴. Na verdade, eles crêem que tudo o que têm a fazer é simplesmente declarar a cura, tomar posse de algo que já existe no plano espiritual.

Dessa forma, o neo-pentecostalismo aponta o demônio "como dispositivo simbólico explicativo da causa das doenças e dos males em geral" (Oro, 1996: 57). Se antes a doença aparecia ao Protestantismo como resultante da vontade de Deus, é o caso de relatos bíblicos onde "servos do Senhor" são acometidos de doenças; com o neo-pentecostalismo ela passa a ser resultante de um estado de pecado.

Os rituais de cura não se limitam à cura de doenças, buscam libertar os males que afligem as pessoas. Incluem problemas de ordem afetiva, como a tentativa de reconciliar casais e resolver problemas econômicos, pois satanás está impedindo que os negócios prosperem. A "cura consiste, neste caso, na libertação divina do mal que os ocasiona" (Oro, 1996: 59).

Para que o fenômeno da cura seja vivenciado de sua melhor forma é necessária a crença, a fé que a oração do pastor libertará todo o mal que se encontra por trás da doença, "amarrando o diabo" e libertando o fiel desse jugo. Como já dissera Oro, "a crença é uma regra universal para a produção da

⁴ Refere-se à morte redentora de Cristo na cruz, para salvar o mundo do pecado.

eficácia simbólica em qualquer contexto cultural" (Oro, 1996: 59).

Para qualquer indivíduo que participe ativamente deste fluxo de emoções, a cura divina, resultando de uma imposição das mãos de "homens de Deus", aparece como um fenômeno religioso. A pessoa não espera um milagre. Contudo, através da compaixão sentida, a sensação da presença de Deus, a fé, e toda emoção que o momento sugere, ela vê a sua vida de outra maneira. Nestes momentos, como observa Cortém (1996: 72), *"às vezes transformações somáticas são relatadas."*

O sucesso da cura divina nas Igrejas dependem em parte da capacidade ou do estilo de animação, e da promoção destes eventos milagrosos, os fiéis comparam e escolhem:

"Às vezes o nascimento de uma nova igreja procede do fato de que um animador ou pastor não pode adotar o estilo de animação que lhe parece apropriado." (Cortém, 1996: 72)

Ruptura com os indicativos de santidade

Uma das mudanças mais visíveis que rompeu com o forte contraculturalismo foi a ocorrida em relação às vestimentas femininas, que, como enunciado acima, fazia parte da caracterização da identidade crente. Como há uma quebra na valorização da antiga sobriedade dos trajes e no combate à vaidade, nos colocamos a pensar numa perda de um elemento constitutivo da identidade e no que ele representa para o universo feminino crente.

Machado (1996:156) já chamou atenção para o fato de que *"vários estudos procuraram delinear os elementos constitutivos da identidade 'crente': a defesa da castidade e da fidelidade conjugal para os dois sexos; a sobriedade dos trajes; o combate à vaidade feminina; a separação sexual dos fiéis nos cultos; a severa condenação do carnaval e do futebol"*.

A rejeição do mundo e das coisas que ele oferece sempre foi algo muito valorizado no universo protestante. Esta rejeição sempre foi condição para salvação. A vida eterna era a grande recompensa e traduzia o anseio de todos os cristãos. O crente para obter a vida eterna deveria *"ser virtuoso, ter grande força moral e seguir regras provenientes de uma leitura fundamentalista da Bíblia"* (Oro, 1996: 55).

O crente para ser virtuoso teria que ter bons pensamentos, realizar boas ações, converter novos fiéis com seu testemunho diário, sua idoneidade e expressar sua santidade através da sua fala, e principalmente da maneira de trajar-se.

As Igrejas evangélicas tradicionais sempre exigiram de seus membros femininos uma humildade que passa pela eliminação de qualquer distintivo referente à estética do corpo. A vaidade se configurava como algo danoso, indigno para os que se pretendem santos, pois a santidade implica em separação das coisas do mundo, logo, se as mulheres demonstrarem vaidade em seu modo de vestir, ou na forma de arrumar o cabelo, estão afastando-se da santidade almejada e misturando-se assim com os prazeres mundanos.

"Que do mesmo modo as mulheres se ataviem em trajes honestos, com pudor e modéstia, não com tranças, ou com ouro, ou pérolas ou

vestidos preciosos." (1 Timóteo,2:9)

Assim sendo, a maneira de vestir funciona como um pronunciamento verbal, ela veicula uma mensagem, qual seja, a de santidade, pureza. A palavra santo significa aquele que é separado. Os fiéis buscam santificar-se, isto é, separar-se do mundo, eles pregam uma diferenciação do mundo, reconhecida pelo comportamento social. Mariano (1999:190), discorrendo sobre a liberalização dos usos e costumes de santidade pentecostal observa:

"Para não serem contaminados e corrompidos pelas coisas, paixões e interesses do mundo, os líderes pentecostais procuram imprimir na conduta dos fiéis, desde a conversão, normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação"

Resulta disso a existência de roupas que fazem as crentes todas se parecerem nos trajes e penteados, o que acarreta uma uniformização da aparência, a qual é vista por eles como a expressão daquela transparência suposta a que todos aspiram, isto é, a aparência de santidade.

Ser crente é veicular uma identidade religiosa, e como qualquer identidade social, esta também possui caráter relacional e se define por oposições. Isso nos faz lembrar Durkheim (1989: 440), quando este faz menção ao elemento definidor do fenômeno religioso que é a oposição entre o sagrado e o profano, a separação dessas duas esferas. O sagrado e o profano são completamente diferentes e opositivos, o sagrado é sempre objeto de interdições, e de forma alguma pode ser violado, ele existe à parte, sem jamais ser colocado em pé de igualdade com o profano, nem tão pouco misturar-se com ele.

Em relação a oposições, Leach (1978: 48) já observara que um signo ou símbolo somente adquire sentido quando é diferenciado de outro signo ou símbolo contrário, e ainda que eles não possuem sentido isoladamente, mas apenas como membros de conjuntos. Nesse sentido é que podemos dizer que é impossível entender o que é ser cristão, sem colocar em oposição as outras pessoas que não se definem assim, que fazem parte de um outro conjunto de símbolos e signos, e partilham de uma outra visão do mundo.

Assim, os crentes de diversas igrejas tradicionais elegem vestimentas adequadas, elaboram uma visão de mundo, incorporam palavras ao seu vocabulário, tudo isso para se opor a outros tipos de comportamento social, assegurando sua especificidade, buscando transmitir uma mensagem religiosa.

As vestimentas, como já dissera Leach, são signos distintivos de papéis sociais específicos. Assim, uma crente ou um Pastor que sempre se veste de forma diferente dos homens de sua Igreja, com paletó, gravata e calça social, são imediatamente reconhecíveis pelas roupas que usam. Acrescido a isto, está o uso da bíblia embaixo do braço. É característico de toda Religião assegurar sua especificidade, todas elegem um conjunto de símbolos e signos que tem por fim marcar uma diferenciação das demais. O corpo é um suporte de signos (Rodrigues, 1980:54), é através dele que se expressa pureza, santidade, quando da forma de se vestir e portar-se.

Todavia esses estereótipos de santidade têm desaparecido do universo evangélico dos neo-pentecostais. Já foi dito antes que uma das características dos cultos neo-pentecostais é não adotar os tradicionais e estereotipados usos e

costumes de santidade. O neo-pentecostalismo opera um rompimento com “a tradicional identidade estética pentecostal, pois seus membros vestem-se como bem entendem, as mulheres usam adereços e produções de beleza, aos fiéis não é vedado o lazer e a diversão” (Oro, 1996: 55).

A maneira de vestir imposta pelas igrejas de diversas linhas, limitando as mulheres ao uso restrito da saia, com uma única variação possível que era o vestido, e a orientação para manter os cabelos presos e jamais cortá-los, gerava um grande desconforto nas mulheres recém - convertidas e representava um peso na hora de decidir pela conversão. Além de abandonar uma vida voltada para os “prazeres da carne”, e outros bens mundanos, teriam esses membros femininos de criar um novo estilo de vida até na forma de se vestir. É necessário “nascido de novo” diz o Evangelho de (João, 3), e assim andar em novidade de vida. Nesta hora, a decisão por uma igreja menos rígida no que diz respeito à maneira de vestir, representa algo menos doloroso para as mulheres que não querem abdicar do seu estilo. Sobre isso Mariano (1999: 189) observou:

“Para desgosto dos legalistas e alegria dos fiéis que se sentiam constrangidos e reprimidos, em especial os jovens e segmentos de classe média, elas aboliram as ‘vestes de santos’.”

A reação feminina com a mudança nas vestimentas está diretamente ligada à origem social desta. Verifica-se nas camadas médias uma maior aceitação desta novidade, pois as mulheres deixam-se levar pelas tendências da moda, demonstram preocupação com a arrumação do cabelo, e com o cuidado com o corpo. Porém as mulheres alocadas nas camadas inferiores permanecem com o estilo tradicional das antigas igrejas a que pertenciam. Isso mostra que mesmo participando de uma igreja “moderna” que rompe os tradicionais trajes femininos, somos levados a crer que para tais mulheres as vestimentas ainda constituem um aspecto importante na afirmação da sua identidade e traduzem um comprometimento maior com sua fé religiosa. Não é a toa que as mulheres dos setores populares acabam tendo uma maior participação no trabalho de evangelização.

A dança das igrejas

Nesta nova fase do pentecostalismo outra mudança ocorre, dessa vez é a entrada dos movimentos corporais nas Igrejas, como dança, gestos, pulos, o que é uma novidade também introduzida pelos neo-pentecostais, não sendo entretanto exclusiva deste grupo. Os Carismáticos também fazem uso desses artifícios. A dança que ocorre durante o período de louvor e adoração que antecede a fala do pastor e está presente também no encerramento dos cultos, é legitimada pela presença na Bíblia Sagrada de um versículo escrito nos Salmos que fala que Davi dançou diante do Senhor. Esta apropriação desta passagem bíblica serve hoje para justificar a dinâmica contida nos cultos neo-pentecostais. Nestes cultos, as pessoas mexem os quadris, dão saltos, batem palmas, levantam as mãos para o alto, abraçam umas as outras, enfim traduzem em gestos o que eles chamam de “alegria do senhor”.

No estudo realizado por Machado (1996:154), ela mostra que a adesão aos grupos carismáticos e pentecostais deve-se em grande parte “à alegria, à espontaneidade, à música, (numa palavra: à emoção) como as características mais citadas

pelos adeptos para justificar sua participação naquele grupo”.

Uma das formas de lazer das igrejas neo-pentecostais é o movimento Gospel, que é o deslocamento de ritmos classificados como “mundanos”, como rap, axé, rock, dentre outros, para a Igreja. As Igrejas agora adotam baterias, contrabaixo, guitarras, etc.; e acrescido a isso vem a dança. Os cultos são muito animados com palmas e danças, movimentos copiados de ambientes não-evangélicos.

Dentre todas as proibições a que os evangélicos são submetidos está a de participar de festas profanas, isto é, de festas realizadas fora da igreja, com grupos musicais “do mundo”, que não trazem em suas músicas nenhuma referência a Deus. Até bem pouco tempo também eram vetadas nas igrejas evangélicas a manifestação física dos fiéis, e ritmos considerados quentes, agitados.

Porém hoje, com a chegada das igrejas neo-pentecostais, os cultos abriram espaços para a dança e para os ritmos variados. Mais do que isso, tais igrejas cederam espaços para festas tipicamente profanas como o carnaval, copiando o estilo, e o ritmo, mudando somente as letras das músicas, buscando conferir um novo significado para tal festa. Eles resgataram para o campo evangélico toda aquela alegria e expressão corporal do carnaval. Um exemplo bem próximo disso é a Primeira Igreja Batista de João Pessoa, que coloca nas ruas todos os anos durante o carnaval fora de época - Mícaroa - um trio elétrico com banda evangélica, no bloco chamado *Jesus é bom a bessa*, que arrasta um grande número de crentes, que dançam e pulam louvando ao Senhor.

Lembremos novamente Durkheim (1989:68) quando este determina a existência de uma religião a partir do instante em que há uma separação entre a esfera do sagrado e a esfera do profano. Não deve haver aproximação entre as duas esferas, e não impunemente o profano pode tocar o sagrado. Para haver comunicação entre os dois é necessária a observância de rituais, e uma eventual aproximação os faz perder um pouco de sua natureza própria. Os ritos então ocupam o lugar de regras de comportamento que prescrevem a forma pela qual deve o homem comportar-se diante das coisas sagradas. Nesse sentido, as crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas.

Partindo desta idéia de Durkheim, é necessário à toda Religião portar elementos que permitam a separação entre as esferas sagrada e profana. Quando os neo-pentecostais vão para o território do “inimigo ou diabo”, durante uma festa de carnaval, mesmo com o nobre pretexto de evangelizar, eles na verdade estão (de acordo com o pensamento de Durkheim), durante esta aproximação perdendo um pouco da sua natureza própria. As músicas passam a ser o único elemento distintivo desses dois universos.

A emoção do canto no culto

Um forte traço distintivo dos cultos neo-pentecostais é a importância atribuída ao canto e a música. Os cantos, como já assinalamos anteriormente, são acompanhados de diversos instrumentos como guitarras, baixo, baterias, teclados, percussão, e outros; e conduzem as manifestações físicas como a dança.

+ A estes domínios Foucault denomina *Triedo dos Saberes*.

O estilo da música é também bastante diversificado: "o culto pentecostal apresenta-se como uma alternância de cantos e palavras (preces, lamentações, pregações, bênçãos, coleta, informações)" (Cortém, 1996: 60).

O canto é responsável pela elevação do clima emocional. Já lembramos que os cultos neo-pentecostais são carregados de emoção. Como observara Cortém (1996:61) "(...) o canto contribui para fazer do culto um 'acontecimento'; às vezes é apenas uma fachada, às vezes polariza a emoção". Em tais cultos, o pastor é o responsável pela emoção que deve despertar na Igreja. Através da sua pregação, ele opera como mensageiro de Deus, podendo assim falar em seu nome, como se Deus se fizesse presente e falasse para todos.

A ordem do culto pode ser perturbada a qualquer momento pelos gritos de 'aleluia'; 'glória a Deus'; ou 'glória'; de acordo com a importância que se dá ao que está sendo dito pelo Pastor. As igrejas parecem ferver nestes momentos, isso contribui para fazer do culto um acontecimento emocional.

O fiel que assiste a um culto sai carregado de 'um acontecimento' da mesma maneira como quando sai de uma peça de teatro: "O fiel não sai com a única satisfação do dever cumprido mas com a impressão de ter assistido/participado de um acontecimento" (Cortém, 1996: 62).

Registramos aqui a formação de um novo *ethos*, a partir da absorção dos novos ensinamentos. Este rompeu com uma longa tradição, modificando os costumes e a percepção das coisas. Evoluiu, diríamos assim, acompanhando as mutações em ato na sociedade. As principais instituições sociais como a Família, o Estado, e a Igreja, sofreram modificações. A Religião não poderia a isso fugir, e se renova, dá forma a uma bricolagem, com recortes variados, pescados nas antigas crenças, misturando crenças ocidentais com crenças orientais, adequando ainda as necessidades econômicas de um mundo globalizado. A religião é hoje reconhecida como fator relevante da mutação social, como também política, que está rapidamente mudando o rosto do mundo contemporâneo.

Referências Bibliográficas

- BÍBLIA SAGRADA. (1969). São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.
- BITTENCOURT FILHO, José. (1992). *Crescimento dos Evangélicos: notas a propósito do CIN*. Revista *Tempo e Presença* (264).
- CORTEN, André. (1996). *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- DURKHEIM, Émile. (1989). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- GEERTZ, Clifford. (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LEACH, Edmund. (1978). *Cultura e comunicação*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARIANO, Ricardo. (1996). *Os neopentecostais e a teologia da prosperidade*. *Novos Estudos CEBRAP* (44).
- _____. (1999) *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (1996). *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS.
- NODA, Jorge Nissao. (1997). *Somos Deuses? Analisando a teologia da prosperidade à luz da Bíblia*. S.r. (mimeo.).
- ORO, Ari, Pedro. (1996). *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.

- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. (1996). *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec.
- ROMEIRO, Paulo. (1993). *Super crente*. São Paulo: Mundo Cristão.
- _____. (1995). *Evangélicos em crise*. São Paulo: Mundo Cristão
- RODRIGUES, José Carlos. (1980). *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- WEBER, Max. (1982). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- _____. (1985). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 4ª ed. São Paulo: Pioneira.

RESUMO**RELIGIÃO E MUTAÇÃO: UMA
ANÁLISE SOBRE MUDANÇA DE
ETHOS NO UNIVERSO
PROTESTANTE**

Este texto enfatiza o processo de formação de um novo ethos no âmbito da religiosidade, tomando como foco de análise uma nova tendência que parece redefinir os ideais teológicos: o neo-pentecostalismo.

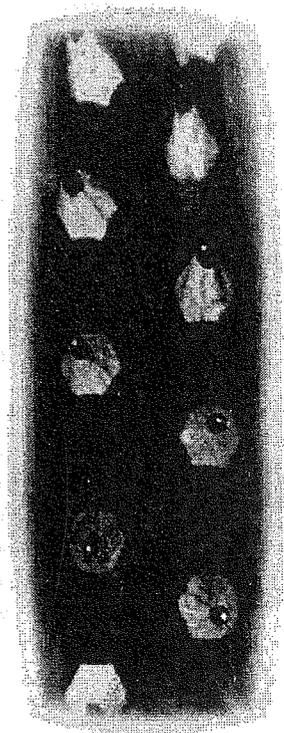
PALAVRAS-CHAVE: religião; ethos, mudança.

RÉSUMÉ**RELIGION ET MUTATION:
UNE ANALYSE SUR L'ETHOS
CHANGE DANS L'UNIVERS
PROTESTANT**

Cet article accentue le processus de formation d'un nouvel *ethos* dans la compétence de la religiosité et prend comme centre de l'analyse une nouvelle tendance qui paraît redefinir les idéaux théologiques: le neo-pentecostalism.

MOTS-CLÉS: religion; ethos; changement.

Tradução



BOURDIEU E A SOCIOLOGIA DA ESTÉTICA ¹Jonathan Loesberg²

O projeto teórico de Pierre Bourdieu se inicia - não de maneira precisamente cronológica, mas com uma lógica intrínseca - como uma tentativa de formulação de um método de análise sociológica e antropológica que se divide entre a simples reprodução das percepções sobre a cultura estudada e uma codificação científica dessas percepções dando-lhes forma objetiva, mas não uma forma que corresponde a qualquer coisa nos funcionamentos daquela cultura ³. Levado pelas exigências deste projeto, Bourdieu acabou definindo uma série de conceitos e discussões que recentemente têm revivificado, entre os teóricos e críticos literários; um interesse maior pela sociologia da literatura. Em particular, mais especificamente em *La distinction: critique sociale du jugement*⁴, ele ofereceu uma explicação poderosa do "gosto" em todos seus significados, indo desde as escolhas na arte até as escolhas no vestuário, mobília, e do mesmo modo, o gosto pela comida, ambos como um assunto subjetivo unificado e como um método para produzir e reproduzir as diferenças de poder entre classes sociais. Em *Ce que parler veut dire*, desenvolveu a mesma análise no tema da linguagem, afirmando que o significado, tanto lingüístico quanto literário, depende das mesmas atividades de poder e diferenciação social⁵.

¹ Originalmente publicado na revista *English Literary History* (Baltimore, 1993, vol.60, n.4, pp. 1033-1056), sob o título "*Bourdieu and the sociology of aesthetics*". As citações de textos de Bourdieu que porventura tenham também sido publicados numa tradução brasileira seguem preferencialmente estas versões, indicadas nas referências bibliográficas ao final do texto. Traduzido do inglês, com permissão da Johns Hopkins University Press, por Carla Mary S. Oliveira (N. da T.).

² Catedrático do Departamento de Literatura do College of Arts and Sciences, American University, Washington-DC, EUA (N. da T.).

³ Ao discutir este projeto será usado mais extensivamente *The logic of practice*, uma tradução de *Le sens pratique*, publicado na França em 1980. Este livro traz, em forma latente, muito daquilo que Bourdieu viria a escrever sobre cultura e estética, além de resultados de alguns de seus primeiros estudos antropológicos. De forma mais complexa, é também explicitamente uma revisão das teorias trabalhadas em *Outline of a theory practice*, que tanto traduz quanto revisa a versão francesa original, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, lançado na França em 1972, bem antes de muitos de seus trabalhos sobre cultura e estética.

⁴ Publicado originalmente na França em 1979.

⁵ A edição norte-americana de *Ce que parler veut dire*, intitulado *Language and symbolic power* e publicado em 1991, traduz a maioria da versão original publicada na França em 1982, mas soma artigos publicados mais recentemente, em 1984, e parte do artigo homônimo publicado em 1977 na revista *Langue Française* (nº 34). Bourdieu não só revisa livros para tradução, mas constantemente revisita livros e artigos antigos em livros mais recentes, que oferecem articulações teóricas mais novas e propõe distinções cronológicas, o que na sua escritura sempre é uma tarefa bastante arbitrária. Se todos seus conceitos se inter-relacionam como Bourdieu afirma, isso ocorre pelo fato de pelos seus métodos de revisão ele ter operado constantemente reinclusões e referências cruzadas.

Também numa série de artigos sobre Flaubert em particular e estética em geral - que Bourdieu promete como um próximo livro - discutiu novamente a estética e o esteticismo na França do século XIX, nos termos da mesma análise sociológica.

Todos estes trabalhos explicitamente contestam as teorias formais de cultura, de idioma, de estética, de literatura, com uma análise que discute a força principal destes discursos como criadora e mantenedora das hierarquias de poder e dominação. O próprio Bourdieu considera esta análise fundamentalmente transgressora ao comentar no prefácio à edição em inglês de *La distinction* que, "embora o livro transgrida um dos tabus fundamentais do mundo intelectual, ao relacionar os produtos intelectuais e seus produtores a suas condições sociais de existência - e também, sem dúvida, porque assim o faz - não se pode ignorar completamente ou mesmo desafiar as leis do decoro acadêmico ou intelectual que condenam como bárbaro qualquer tentativa para tratar a cultura, aquela encarnação presente do sagrado, como um objeto de ciência" (1984: xiii). Esta afirmação de transgressão é bastante absurda. O projeto de Bourdieu é, certamente, um dos principais enfoques no que diz respeito aos estudos literários. Mas o que chama nossa atenção sobre suas análises não é a novidade de pensar que literatura, formação canônica, cultura e linguagem têm alguma conexão com a manifestação do poder social, o que nos interessa é o método que ele desenvolveu para articular esta conexão mais claramente. Em outras palavras Bourdieu definiu, com detalhe teórico e precisão, algo que os críticos literários têm procurado já há algum tempo.

Ao trabalhar as conexões entre os vários aspectos das teorias de Bourdieu neste artigo não quero, realmente, disputar esta afirmação sociológica central a serviço de algum formalismo reformulado. Desse modo, o que pretendo é abordar outro aspecto insinuado no título deste texto, e não apenas a análise sociológica da estética, mas o tipo de análise sociológica que a estética produz. Sem tentar mostrar que Bourdieu reproduz a estética que ostensivamente contesta, discutirei esse tema em momentos cruciais, nos momentos em que pontualmente suas idéias se movem do campo antropológico para o campo literário e nos quais Bourdieu conduz claramente aos usos que os críticos literários fazem de sua teoria, desdobrando as estéticas ao mesmo tempo em que as analisa. Esta dependência não mostra nenhum problema de reflexão formalista infinita, mas basta para a análise que os críticos de política fazem da visão de cultura de Bourdieu, que só pode ser esboçada completamente por uma análise da sociologia que determina a volta para tal discurso, uma análise que considere Bourdieu, simultaneamente, estético e sociológico.

Ambos os argumentos de Bourdieu sobre como a cultura funciona e o modo de análise que aplica à cultura e à estética para fazer este argumento tem suas raízes na teoria de prática que ele opõe ao estruturalismo antropológico. Para entender a base das preocupações culturais de Bourdieu, então, nós temos que entender primeiro a meta de sua teoria. Ele começa por propor três modos de conhecimento do mundo social, cada um existindo num relacionamento dialético com cada um dos outros. A primeira forma, que ele tanto chama de primária ou fenomenológica, "*explicita a verdade da experiência primeira do mundo social, isto é, a relação de familiaridade com o meio familiar, apreensão do mundo social*

como mundo natural e evidente, sobre o qual, por definição, não se pensa e que exclui a questão de suas próprias condições de possibilidade" (1983: 46). Este modo de saber é a experiência que os participantes de um mundo social particular têm dele. Não está disponível a um observador, desde que ele não o conheça como um participante, nem é descritível por um participante sem que ele deixe de experimentá-lo como um participante: "A pessoa realmente não pode viver a convicção associada com condições profundamente diferentes de existência, quer dizer, com outros jogos e outras posições, menos ainda dando a outros os meios de reviver isto pelo empinado poder do discurso" (1990: 68). Efetivamente, este conhecimento primário cria o objeto para pesquisa e discurso, mas não tem nenhuma outra relação com o conhecimento teórico ou antropológico, seja como meta ou como método.

O estruturalismo não é visto por Bourdieu - que o critica na maior parte de sua teoria - senão como um começo necessário para o conhecimento antropológico: é um "momento necessário de toda pesquisa" por ser um "instrumento de ruptura com a experiência primeira e da construção das relações objetivas" (1983 c: 60). O estruturalismo, a que Bourdieu também chama objetivismo, realiza esta ruptura abandonando a tarefa impossível de reproduzir a experiência primária por uma descrição das conexões e relações entre as práticas que observa sem experimentar:

"Os lustros filosóficos que, durante certo tempo, rondaram e negligenciaram o estruturalismo, escondendo o que realmente constituiu sua novidade essencial - a introdução nas ciências sociais do método estrutural ou, mais simplesmente, do modo relacional de pensamento que, quebrando com o modo substancialista de pensamento, conduz a que se caracterize cada elemento pelas relações que o unem com todos os outros em um sistema." (1990: 4)

E Bourdieu nunca abandona a tarefa de descrever relações. Seu descontentamento com o estruturalismo pertence ao *status* das relações e estruturas que posiciona.

Essencialmente, para Bourdieu, o estruturalismo hesita porque produz as estruturas que usa para explicar experiências e práticas com uma atenção para relação lógica que não tem nenhuma conexão com as regras que de fato produzem a prática. O estruturalismo de relações propõe explicações vindas de fora de prática:

"O 'agrupamento de material factual' executado pelo diagrama é, em si mesmo, um ato de construção, realmente um ato de interpretação... a dificuldade se tornou maior pelo fato de que a interpretação não pode demonstrar qualquer outra prova de sua verdade senão sua capacidade para responder pela totalidade dos fatos de um modo completamente coerente." (1990: 10-11)

De fato, diagramas e estruturas lógicas provêm coerência para uma massa de experiências primárias, mas nada consegue mostrar que a coerência determina como as práticas acontecem. Elas são superposições externas, projetados para compreender, mas com nada que mostre a compreensão como

algo além de um constructo interpretativo.

Mas Bourdieu discute a arbitrariedade do objetivismo além de suas meras estruturas externas. As estruturas e diagramas propostos derivam de uma lógica que, a princípio, não tem nenhuma conexão com as práticas que as estruturam:

“Em contraste com a lógica, um modo de pensar que funciona tornando explícito o trabalho do pensamento, a prática exclui todas as preocupações formais. Uma atenção reflexiva para a ação, quando acontece (quase invariavelmente só quando os automatismos são rompidos), permanece subordinada à perseguição do resultado e para a procura (não necessariamente percebida deste modo) pela máxima efetividade do esforço gasto. Assim, não tem nada em comum com o ato de explicar como o resultado foi alcançado, ainda menos de buscar entender (para a causa de compreensão) a lógica de prática que desconsidera lógica a lógica.”
(1990: 91)

Porque um agente que se ocupa de uma prática não tem nenhum interesse em uma explicação formal daquela prática, mas somente na “*máxima efetividade do esforço gasto*”, qualquer explicação formal simplesmente não pode corresponder a qualquer coisa dentro da prática que produz isto ou determina sua forma. Até mesmo um desígnio subconsciente ou motivação, ainda não pôde corresponder aos tipos de diagramas que o estruturalismo formal propõe, porque as regras que governam a prática simplesmente não seguem uma lógica formal, uma “*lógica lógica*”⁶. Parece que alcançamos um impasse familiar para o qual os críticos do relativismo do conhecimento objetivo mostraram carinho considerável. Por um lado, uma pessoa não pode descrever experiência primária e ainda carregar o sentimento que a faz ser primária. Por outro, nas descrições que a pessoa pode oferecer falta justamente a precisão porque, faltando o sentimento de primariedade, elas não correspondem à experiência primária⁷.

Recusando-se a abandonar o estruturalismo como ponto de relação e conexão, Bourdieu teve que definir um modo de descrever estas relações e regras que nem são impostas pelo exterior nem a partir da prática diária e de do formalismo imposto por sua própria lógica. Ele procurou um conceito que tanto aceitasse a peculiaridade da experiência primária quanto que provesse explicações objetivas, mas explicações que explicassem as regras que governam uma prática, como ela é praticada de fato. Bourdieu discute sem seguir nenhuma regra formal de lógica, desconsiderando a “*lógica lógica*”, mas admitindo certos

⁶ Aqui estão simplificadas as recentes versões da crítica de Bourdieu. Para uma discussão mais extensa como também uma explicação da evolução de *Esquisse d'une théorie de la pratique* para *Le sens pratique*, ver Derek Robbins (1991), capítulos 5 e 9.

⁷ Fazendo um paralelo com um campo completamente diferente da crítica, Louis Renza discutiu em “*The veto of the imagination: a theory of autobiography*” (Olney, 1980: 280), que autobiografias devem ser factíveis, sem poder nem mesmo afirmar com precisão uma conexão aproximada entre o ego do escritor e o ego que é descrito, porque o texto escrito não pode comunicar o aspecto mais vital dos eventos descritos, seu passado, aquele que foi experimentado apenas por um deles. Podemos imaginar extensões adicionais de tal crítica da inabilidade de um texto ou descrição trazer em si a experiência de subjetividade.

tipos de regularidades sistêmicas que os sujeitos seguem, até mesmo se inconscientemente. Bourdieu descreve, em *Le Sens Pratique*, como tais regularidades aparecem, como a pessoa as gera e como elas diferem das regras de estruturalismo. Pode-se adquirir uma idéia da diferença entre as regularidades do estruturalismo e a lógica prática que sua teoria tenta articular em um momento em que Bourdieu resume as diferenças entre as teorias estruturalistas de parentesco e matrimônio e suas próprias idéias:

"Isto nos leva longe da pureza - infinitamente empobrecida - das 'leis de matrimônio' e das 'estruturas elementares de parentesco'. Tendo definido o sistema de princípios através dos quais os agentes podem produzir (e compreender) regras e práticas matrimoniais costumeiras, poderíamos usar uma análise estatística das informações pertinentes para estabelecer o peso das variáveis estruturais ou individuais correspondentes. De fato, o importante é que a prática dos sujeitos fica inteligível assim que se torne possível construir o sistema de princípios que puseram em prática quando identificam os indivíduos sociologicamente participantes de um determinado mercado matrimonial; ou, mais precisamente, quando por exemplo, para um homem particular, se designam as poucas mulheres dentre aquelas da prática do parentesco que são permitidas, de certo modo, a sua escolha, e aquelas com quem ele pode efetivamente, se casar." (1990: 199)

Em outras palavras, quando se sabe como um indivíduo sabe com quem poderia se casar e como poderia fazer suas escolhas, se torna possível descrever o sistema de princípios que esse indivíduo usa inadvertidamente e que, de fato, guia sua prática. Isto soa mais diferente do estruturalismo do que talvez seja na verdade. Os princípios que Bourdieu propõe envolvem as homologias, simetrias e transferências familiares para o leitor de diagramas estruturais, antropólogo ou crítico literário. Bourdieu certamente descreve seus objetos com maior especificidade e se refere mais a situações particulares. A externalidade do estruturalismo, entretanto, não é o resultado de sua sumarização, mas de seu formalismo. E a especificidade de referência não reduz seu formalismo de princípios.

A real diferença existente entre a lógica de Bourdieu e os equívocos do estruturalismo nos conceitos e métodos que o próprio Bourdieu desenvolve é que lhe permite produzir as regularidades que sua teoria define. Não foi somente isto que fez com que estas idéias e práticas influenciassem os críticos literários, mas também, como acreditamos, o fato de Bourdieu ter penetrado por modos estéticos de interpretação e avaliação. Sob esta luz, os conceitos de Bourdieu sobre matrimônio e estrutura de parentesco, aplicados aos tópicos de cultura e estética se tornam compreensíveis não somente como uma contingência no seu desenvolvimento intelectual mas também como um desenvolvimento absolutamente lógico de sua prática. Se é possível produzir uma sociologia da estética, se é possível compreender a estética dentro de uma explicação sociológica, então a estética está contida nos conceitos antropológicos chave e permeia as idéias de Bourdieu dentro dessa sociologia de uma "prática maior". Detalharemos os elementos estéticos nos conceitos bourdieunianos de *habitus* e

de capital simbólico, e em cada caso, se discutirá os obstáculos potenciais para a tarefa de analisar a sociologia da estética na dependência destes mesmos conceitos. Mostraremos, então, como o projeto de analisar a cultura e a estética dentro de uma abordagem sociológica mais ampla, em ambos os casos, recupera a estética da prática de Bourdieu mas, também finalmente, vem desembocar num processo que ordena análise sociológica e estética simultaneamente. Finalmente, como pensamos, uma análise do projeto de Bourdieu mostra que só se pode ver a política da estética aceitando a qualidade estética deste projeto.

A definição de Bourdieu do *habitus* praticamente designa o conceito para o uso de críticos literários e culturais. Como a formação do discurso de Foucault ou a inconsciência política estruturalmente articulável de Jameson, o *habitus* de Bourdieu propõe estruturas que determinam ação individual e permitem a análise política da linguagem, de obras de arte e de instituições culturais, sem haver uma referência necessária às convicções ou consciências de individuais específicos presentes nessas estruturas maiores. Entretanto Bourdieu, ao opor sua lógica da prática à lógica do estruturalismo, insiste no específico, elemento informal do *habitus*:

"As condições associadas numa classe particular de condições de existência produzem o habitus, um sistema de disposições duráveis e transferíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, como princípios que geram e organizam práticas e representações que podem ser adaptadas objetivamente aos seus resultados sem pressupor um fim objetivo consciente ou um domínio expresso das operações necessário para o atingir. Objetivamente 'regulador' e 'regulado' sem ser de qualquer forma o produto de obediência a regras, o habitus pode ser orquestrado coletivamente sem ser o produto da ação organizatória de um condutor."
(1990: 53)

O *habitus* é, assim um sistema que gera a ação, mas não corresponde a qualquer regra definível. As ações que produz têm regularidade mas essa regularidade não tem nenhuma forma externa; assim a atividade tem orquestração mas nenhum condutor. Porque o *habitus* regula escolhas muito específicas, práticas de agentes individuais, correspondendo muito mais à especificidade das situações históricas ou sociais que se analisa, com mais proveito que conceitos sobrepostos como o de formação do discurso, sendo claramente atraente a historiadores, críticos literários ou críticos de ideologia e cultura. O *habitus* parece descrever justamente o tipo de detalhe concreto que freqüentemente atrai o interesse literário ou cultural. Assim, Toril Moi admira Bourdieu justamente por sua potencial especificidade de explicação:

"A originalidade de Bourdieu pode ser encontrada no desenvolvimento daquilo que poderíamos chamar de uma microteoria do poder social. Onde Gramsci nos dá uma teoria geral das imposições de hegemonia, Bourdieu mostra exatamente como se pode analisar os comentários dos docentes registrados em documentos de estudantes, as regras de exames escolares e as escolhas de estudantes por assuntos diferentes para localizar a construção específica e a implementação prática de uma ideologia de

hegemonização." (Moi, 1991:1019)

Mas os críticos literários podem estar desdobrando confortavelmente o conceito de *habitus* em favor da análise histórica e sociológica, tanto pelo fato de estarem completamente familiarizados com seu funcionamento quanto pela maior especificidade que este tipo de análise permite. O *habitus* constrói o campo no qual a prática acontece e é lido como o mais familiar dentre os objetos literários, o todo orgânico que opera de fato, propositadamente, sem propósito:

"Em outras palavras, se não reconhece-se qualquer forma de ação diferente da ação racional ou reação mecânica, é impossível entender a lógica de todas as ações que são razoáveis sem ser o produto de um desígnio debatido, ainda menos de cálculo racional; informado por um tipo de finalidade objetiva sem ser conscientemente organizado em relação a um fim explicitamente constituído; inteligível e coerente sem pular de uma intenção de coerência para o entendimento de uma decisão deliberada; ajustada ao futuro sem ser o produto de um projeto ou um plano." (1990: 51)

"Finalidade" e "fim", são também outros sentidos dos conceitos presentes na *Crítica do julgamento* de Kant, traduzidos em inglês como "intenção" e "propósito"⁸. Assim, a frase "informados por um tipo de finalidade objetiva sem ser conscientemente organizada em relação a um fim explicitamente constituído" está razoavelmente perto da definição de Kant de beleza como "a forma de intenção de um objeto, tão longe como isto é percebido nisto sem qualquer representação de um propósito". E a oração final sobre a virtualidade parafraseia a definição de Kant sobre o julgamento estético para a percepção de natureza como algo que possui uma teleologia que não é mecânica nem intencional, mas simplesmente parte de sua constituição interna⁹. O *habitus* cria a prática como uma atividade orquestrada sem maestro e faz disto um objeto estético, legível pelos mesmos métodos de interpretação. Realmente, a lógica da prática, como a construiu o *habitus*, finalmente, se distingue das regras do estruturalismo em termos da arte de seus padrões:

"A coerência sem intenção aparente e a unidade sem um princípio unificador imediatamente visível de todas as realidades culturais que são informadas através de uma lógica quase natural (isto não é o que faz o 'eterno encanto da arte grega' a que Marx se refere?) é o produto da aplicação ancestral dos mesmos esquemas de ação e percepção que, nunca tendo sido constituídos como princípios explícitos, podem produzir somente uma não-desejada necessidade, que é necessariamente defeituosa mas também um pouco milagrosa, e muito próxima, neste aspecto, a uma obra de arte." (1990: 13)

A dificuldade de Bourdieu está em descrever precisamente as regras para

⁸ Ver as notas de rodapé do tradutor para a discussão destes termos feita por Derrida (1987: 51, 68).

⁹ Para uma definição de beleza, ver Kant (1951: 73); para a discussão da teleologia natural, ver também Kant (1951: 205-207).

se interpretar a lógica da prática ou em aduzir um *habitus*, dificuldade que finalmente cai frente ao padrão estético da prática através do próprio *habitus*. Não se reconhece tais padrões cientificamente. Desse modo, então, os críticos literários normalmente poderiam não sentir isto como uma dificuldade.

Apesar dessa dificuldade em descrever o conceito do *habitus* precisamente, o conceito kantiano de desinteresse estético está contido sociologicamente na argumentação de Bourdieu sobre a maneira pela qual ele pode funcionar como distintas formas de dominação sobre as classes dominadas. E este significado faz seu próprio padrão estético, por fim, um pouco irônico. O argumento presente em *La distinction* contra Kant é dúbio. Primeiramente, só encontra o critério kantiano de desinteresse nas idéias estéticas da elite: “Quando o sujeito tenta reconstruir sua lógica, a estética ‘popular’ aparece como o oposto negativo da estética kantiana... o implícito do ethos popular responde a cada questão do ‘análise do belo’ com uma tese que contradiz isto” (1984: 41). Mas, por outro lado, a estética popular afirma a importância da arte para o prazer e para os interesses da moral, não se opondo simplesmente a uma elite estética. Esta elite estética usa a diferença interna que o desinteresse cria entre a arte e tudo o mais para engendrar uma distinção social: “não deveria ser pensado que a relação de distinção (que pode ou não implicar a intenção consciente de distinguir a si mesmo de pessoas comuns) é só um componente incidental na disposição estética. O puro olhar implica uma fratura com a atitude ordinária para o mundo que, como tal, é uma fratura social” (1984: 31). Em outras palavras, desconsiderando-se a intenção do indivíduo, a experiência elitista de desinteresse perceptivo, como definido pela estética kantiana, cria a experiência de distinção social. Mas uma diferença teórica entre duas estéticas (a diferença que é a afirmação da diferença pessoal, a outra, a negação disto) só poderia funcionar como uma experiência de diferença social para aqueles que acreditaram na diferença se as teorias que cada classe tomou para si não fossem teorias, mas sim práticas determinadas pelos *habitus* (Bourdieu usa o termo *habitus* tanto no singular quanto no plural).

E, realmente, o *habitus* presente em *La distinction* nos permite interpretar de modo equivocado os gostos estéticos aprendidos e adquiridos como naturais ou, então, como criadores de distinções naturais. O *habitus* mescla o que é aprendido com o que é natural, pois isso faz parte de sua essência, sem levar em conta estéticas particulares:

“O habitus é necessidade interiorizada e convertida em uma disposição que gera práticas significantes e percepções significadoras; é uma disposição geral de transferência que leva a cabo uma aplicação sistemática, universal - além dos limites do que foi diretamente aprendido - da necessidade inerente nas condições de aprendizagem.” (1984: 170)

Com efeito, o *habitus* nos permite tanto pensar que escolhemos o que nos é necessário quanto que o que aprendemos nos é, realmente, natural. Quando esta transformação determina nossos modos de agir na área geral de gosto como também na área específica de gosto estético, nos permite interpretar mal gostos adquiridos como primários, preferências experimentais:

“Até mesmo na sala de aula, a definição dominante do modo legítimo de se apropriar da cultura e da delicadeza da obras de arte para aqueles

que cedo tiveram acesso a essa legitimação da cultura - em uma casa culta, fora de disciplinas escolares - até mesmo dentro deste sistema educacional se desvaloriza o conhecimento escolar e a interpretação como 'escolástica' ou 'pedante' em favor do plano da experiência direta e do simples prazer." (1984: 2)

Assim, surge um efeito político do modo como o *habitus* constrói a estética: a experiência prematura com a "cultura legítima" acontece nas classes dominantes e com isto a sensação da estética é tida como um prazer natural. Por conseguinte, se pode distinguir uma classe de outra em termos de sua maior possessão deste prazer natural mais elitista.

A forma estética do *habitus* tem uma implicação devastadora para este argumento, se o tomarmos seriamente para consideração. Bourdieu tem discutido que a estética kantiana do desinteresse é, por um lado, simplesmente um gosto da elite e, por outro, uma ferramenta social de dominação, e que um gosto inerente em uma única classe é transformado em uma ferramenta que distingue classes, devido ao modo como o *habitus* modifica aquilo que é apreendido do natural. Mas se o *habitus* trabalha em geral de acordo com as regras da estética, tendo intenção sem propósito e a coerência e unidade das obras de arte (Kant define todo este amoldamento integral como a forma através da qual a percepção artística está separada do prazer ou do julgamento moral e, deste modo, desinteressado), então a preferência das classes dominantes para uma experiência kantiana da estética não é uma simples preferência de classe construída pelo *habitus*. Uma estética kantiana permite se reconhecer maiores as forças amoldantes da sociedade e, assim, estender este enfoque a questões semelhantes à da estética. Ao tomar a estética como uma força política, Bourdieu desdobra a maioria das características dos atos distintivos de interpretação. Certo autor afirmou que as idéias bourdieunianas são um "projeto que em seu início necessitou uma negação inequívoca de todas as concepções idealistas de arte" (Cold, 1990: 151). Porém, esta negação não parece ter impedido Bourdieu de ter formulado concepções artísticas ao conceber sua teoria.

Talvez até mesmo mais importante para o desenvolvimento das teorias de Bourdieu no campo da crítica literária seja seu conceito de capital simbólico e a idéia relacionada de poder simbólico¹⁰. Como a idéia do *habitus*, esta tem um claro valor para as análises sociológicas de trabalhos literários e da história. Pode-se evitar o debate acerca da possibilidade de os métodos econômicos ou históricos, em sua tentativa de compreender os trabalhos literários, obterem sucesso na compreensão de temas em que sempre haverá algo mais do que somente o econômico, o sociológico ou o histórico. Esse excesso constitui o

¹⁰ Em uma resenha sobre a edição norte-americana de *La distinction*, Elizabeth Wilson centraliza este conceito em sua frase de abertura: "Em *A distinção: uma crítica social do julgamento do gosto*, Pierre Bourdieu elabora um modelo de poder simbólico que descreve o papel de cultura na reprodução de relações sociais na França contemporânea" (1988: 47). Esta descrição do livro, que certamente não é inexata, enfoca a função social do capital cultural e seu lugar na tentativa de Bourdieu em descrever o que são estética e gosto, e como isso indica o interesse primário do livro pela discussão teórica literária que seguirá.

literário, que pode ser portador de sua própria pureza estética, que encarna um capital simbólico e o distribui como poder simbólico. De acordo com a definição bourdieuniana, apesar de sua atuação, o capital simbólico não se faz distinto do *habitus*, mesmo que opere de um modo particularmente literário. Símbolos - lingüísticos, literários e culturais - simplesmente são trocados analogamente às trocas econômicas e dependentes dos valores econômicos ou de alguma outra manifestação de base de material para sua funcionalidade. Trabalhando com a explicação inicial de Bourdieu presente em *Esquisse d'une théorie de la pratique*, por exemplo, um artigo distingue deste modo o funcionamento do poder e do capital simbólicos daquilo que Bourdieu chama de "economicismo" do Marxismo:

"A tradição Marxista clássica enfatiza as funções políticas de sistemas simbólicos, e explica as conexões entre estes sistemas nos interesses da classe dominante, e o problema da alienação nas classes dominadas. Na perspectiva de Bourdieu esta aproximação tende a reduzir relações de poder a relações de comunicação. A real função política que os sistemas simbólicos tem a cumprir é a tentativa de legitimar a dominação pela imposição da 'correta' e 'legítima' definição do mundo social." (Mahar, Harker & Wilkes, 1990: 05)

Aqui, os marxistas clássicos descrevem os sistemas simbólicos essencialmente em termos de seu valor de propaganda, enquanto Bourdieu lhes vê como uma criação do espaço social da classe dominante e através da qual são legitimados mais poderosamente os interesses desta classe. Por fim, estes sistemas funcionam para legitimar alguma estrutura de poder que se esconde sob seu simbolismo e é isto que lhe dá seu poder. Eles existem como uma relação homóloga ou análoga com o poder - ainda essencialmente econômico - que eles legitimam.

Bourdieu freqüentemente usa deste modo o conceito de sistemas simbólicos, obtendo um grande efeito em sua obra. Ao discutir como a linguagem tem um poder simbólico maior do que seu poder de comunicar, por exemplo, Bourdieu afirma que "os discursos não são apenas (a não ser excepcionalmente) signos destinados a serem compreendidos, decifrados; são também signos de riqueza a serem avaliados, apreciados, e signos de autoridade a serem acreditados e obedecidos"¹¹ (1996: 53). Mais adiante, Bourdieu freqüentemente afirma que o poder comunicativo da linguagem também depende da autoridade e riqueza daquilo que ela significa. Discutindo a dependência da felicidade na teoria do discurso performativo em instituições de poder social e hierarquia de J. L. Austin, ele comenta:

"(...) somente um soldado impossível (ou um lingüista 'puro') pode conceber como possível dar uma ordem a seu capitão. O enunciado performativo comporta 'uma pretensão manifesta de possuir este ou aquele poder', pretensão mais ou menos reconhecida e, portanto, mais ou menos sancionada socialmente." (1996: 62)

¹¹ Grifos de Bourdieu (N. da T.).

Contanto que atrás do poder simbólico do capital simbólico esteja um pouco do poder real (normalmente em alguma relação definível pelo capital real), este método funciona bastante bem e provê explicações sugestivas de certos tipos de efeitos culturais e estilísticos. A análise de Bourdieu sobre o significado político do estilo de Heidegger evita as discussões habituais da conexão entre a filosofia heideggeriana e seu nazismo, notando em primeiro lugar a importância de Heidegger para o campo da filosofia, estudando-o através de uma divisão aparentemente absoluta entre o que seu texto disse e seu significado mais simples. Esta divisão pode ter desencorajado qualquer consideração de significado político do que foi dito, mas sua forma ordenou outro tipo de efeito político:

“Para o logocentrismo universitário, cujo ponto limite é o fetichismo verbal da filosofia heideggeriana - a filosofia filo-lógica por excelência -, é a boa forma que faz o bom sentido. A verdade da relação entre o aristocratismo filosófico - forma suprema do aristocratismo universitário - e qualquer outra espécie de aristocratismo - ainda que se trate do aristocratismo autenticamente aristocrático dos Jünkers e de seus porta-vozes - exprime-se na formulação e nas precauções adotadas contra qualquer espécie de ‘reducionismo’, ou seja, contra qualquer destruição da forma com o propósito de reconduzir o discurso à sua expressão mais simples e, portanto, às determinações sociais de sua produção.” (1996: 149)¹²

O estilo de Heidegger, por sua recusa de relevância social, sua insistência em uma forma integral com seu valor, valida uma classe profissional de filósofos cuja preferência pela compreensão da obra de Heidegger é análoga, em seu aristocratismo filosófico, a um “autêntico aristocratismo aristocrático”. Bourdieu também tenta explicitar o papel deste aristocratismo acadêmico da filosofia para seus praticantes em termos de seu espírito de classe:

“O aristocratismo pequeno-burguês desta ‘elite’ do corpo professoral não podia deixar de estar em sintonia com este produto exemplar de uma disposição homóloga [do pensamento de Heidegger]; essa ‘elite’ estava nucleada em torno dos professores de filosofia, freqüentemente oriundos das camadas inferiores da pequena burguesia, tendo ascendido, por força de suas proezas escolares, ao ápice da hierarquia das disciplinas literárias, no ‘quarto da bagunça’ do sistema escolar, alheado do mundo e de qualquer poder sobre ele.” (1996: 156)

Com efeito, o estilo de Heidegger recebe o poder simbólico de sua habilidade para validar o profissionalismo da filosofia acadêmica. E a validação tem valor porque marca a transformação de seus praticantes em uma elite acadêmica (mesmo que uma elite apenas acadêmica) cujos postos eles, como *petite-bourgeoisie*, se esforçaram para ocupar. O poder simbólico, definido deste modo, sempre tem que se referir a um poder mais “autêntico”.

Exceto por estender a idéia de que qualquer conceito análogo possa operar

¹² Grifos de Bourdieu (N. da T.).

por transferência figurativa, o conceito de capital simbólico não é, contudo, particularmente literário ou estético - nem mais, de qualquer modo, que qualquer outra analogia. De fato, seu poder explicativo repousa em sua separação do literário, do estabelecimento de uma base lingüística ou estilística que lhe dá valor e poder. Entretanto, justamente por esta razão, esta versão de capital simbólico não consegue solucionar o problema da estética no campo social ou histórico. Tudo aquilo que Bourdieu diz sobre os significados sociais da lingüística, do literário, do estilístico, poderia ser verdade e seu valor ainda poderia ser constituído por um pouco de puro conteúdo estético. Desse modo, uma resenha bastante favorável de *La distinction* termina com a seguinte contraposição:

"A afirmação de que a discriminação estética repousa sobre princípios de inclusão e exclusão social de uma forma não lógica descarta a possibilidade de se justificar as normas universais de avaliação estética." (Giddens, 1986: 304)

Talvez de maneira mais importante, esta definição de capital simbólico não pode explicar o funcionamento da cultura ou da arte quando estas deixam de se alinhar diretamente com o aspecto econômico ou com os benefícios de poder pelos quais já não podem ser trocados. Justamente pelo fato de Bourdieu querer explicar que isto parece indicar a pureza da estética, ele é levado a estender sociologicamente sua definição, em termos do poder simbólico. Mas estas explicações conduzem logo a uma recriação coberta de um valor estético intrínseco. Por exemplo: Bourdieu geralmente explica a disposição estética de desinteresse em termos de sua dependência a um espaço livre da necessidade econômica; pois experimentar um desinteresse estético deste tipo coincide com o fato de se possuir os meios econômicos para assim fazê-lo. Mas ele também percebe que a estética, assim definida existe em certa oposição, ao menos, em relação ao conceito de poder econômico. Desse modo, o mais puro compromisso na área da estética se torna um modo de reivindicar liberdade de uma dominação econômica que é parte do campo em que se está inserido:

"Não é surpreendente que adolescentes burgueses, que são tanto economicamente privilegiados quanto (temporariamente) excluídos da realidade do poder econômico, às vezes expressem sua distância do mundo burguês, de que eles realmente não podem se apropriar por uma recusa de cumplicidade cuja expressão mais refinada é uma propensão para a estética e o esteticismo. A este respeito compartilham uma área de concordância com as mulheres da burguesia que, sendo excluídas parcialmente das atividades econômicas, acham ocupação na administração da 'decoração de palco' da existência burguesa, momento em que não estão buscando refúgio ou consolo na estética." (1984: 55)

A explicação de Bourdieu para a resistência de artistas à compreensão até mesmo de seus mecenas de classes superiores (1984: 228-229) e para a atenção aos registros superiores da classe dominante entre aqueles com um capital cultural relativamente alto e um capital econômico relativamente baixo - os professores por exemplo - e aqueles com capital econômico relativamente mais

alto e capitais sócio-culturais profissionais relativamente inferiores - segue o mesmo padrão (1984: 283-295). Em cada caso, o cultural se torna um valor intrínseco em termos de sua oposição à dominação econômica.

Mas a partir de que ponto o poder simbólico do capital cultural entra nesta situação? Originalmente, a habilidade da cultura para a distinção expressou seu poder distinguindo aquele que era economicamente privilegiado, que obteve o vagar por obter capital cultural. Mas desde que esta distinção já não pode ser trocada por privilégios econômicos ou poder político (seu valor pertence agora a grupos relativamente dominados: adolescentes, mulheres, professores), deve estar tanto no puro poder da estética ou da distinção (que vem a ser a mesma coisa se, como nós vimos, a estética for definida pelo poder distintivo interno de desinteresse). Se Bourdieu estabelece uma relativização completa dos gostos culturais e estéticos, já não pode explicar os efeitos estranhos que acontecem quando a estética se torna uma atividade que resiste ao benefício econômico (e a compreensibilidade muito teórica de seus objetivos sociológicos força sua atenção para estes momentos). Mas se, por outro lado, se até mesmo permite-se o ato de distinção em que a estética se torna um valor que não pode ser medido economicamente, parece ter se produzido simplesmente uma nova versão de uma estética intrínseca¹³.

As mais recentes definições de capital simbólico feitas por Bourdieu resolvem este problema com respeito à estética, fazendo da própria transferência simbólica um ato fundamentando de valor (da qual a transferência econômica somente é outra versão). Uma vez que não é preciso trocar o capital simbólico em capital econômico para perceber seu valor, basta uma análise da estética que teça analogias entre as atividades no plano do capital econômico para que se obtenha uma indicação suficiente de seu efeito sociológico. Para escapar do economicismo como base do capitalismo simbólico, Bourdieu discute a extensa gama de práticas pouco econômicas de troca, fazendo do capital simbólico uma categoria mais ampla e da qual o capital econômico é apenas uma parte. Ele afirma que o "*economicismo é uma forma de etnocentrismo*" (1990: 112) porque trata todas as economias, até mesmo a pré-capitalista, como se fossem explicáveis nos termos da economia capitalista. Mas freqüentemente tais explicações econômicas simplesmente não podem compreender como algumas trocas se dão:

"No trabalho que reproduz relações estabelecidas - banquetes,

¹³ Aqueles críticos que querem dar às idéias de Bourdieu um poder político de resistência à dominação da burguesia por desmascarar suas pretensões estéticas têm problemas particulares com este aspecto de *La distinction*. Toril Moi cita particularmente um desdenhoso ataque na conceituada *Le Nouvel Observateur* como um exemplo da crítica à política de Bourdieu, justificando sua própria e óbvia contradição do momento, de modo pouco persuasivo, afirmando que a falta de Bourdieu de laços de poder em relação ao *Le Nouvel Observateur* derruba esta contradição (1991: 1026, 1045). É claro que não se quer levar a análise bourdieuniana da retórica estética elitista como seriamente inclusiva. Assim, por outro lado, Elizabeth Wilson conclui que falta às teorias de Bourdieu a habilidade para efetuar uma intervenção política justamente porque elas não oferecem modos de avaliação livres da crítica da cultura e da estética (1988: 58-60).

cerimônias, troca de presentes, visitas ou cortesias e, acima de tudo, matrimônios - das quais nenhuma é menos vital à existência do grupo que a reprodução das bases econômicas de sua existência, o trabalho exigido esconde que a função das trocas é tão importante quanto o trabalho que precisaram para executar esta função.”(1990: 112)

É claro que não pode se pode trocar um trabalho que traz em si embutida uma função de troca sem o encobrimento que o reifica, pois assim ele ficaria inacabado. Em tal troca, o valor só pode existir se a troca econômica básica que envolve este trabalho não puder acontecer. Para criar o valor, um ato aparentemente estranho de trabalho tem que acontecer, um ato que não pode reduzir seu valor intrínseco mas do qual ele depende. Adequadamente, Bourdieu discute a prioridade do capital simbólico sobre o capital econômico nestes condições:

“Em uma economia que é definida pela recusa em se reconhecer a verdade ‘objetiva’ das práticas ‘econômicas’, quer dizer, a regra do cálculo egoístico e ‘nu’, a menos que o capital ‘econômico’ não possa funcionar senão num plano em que seja reconhecido por uma conversão que pode fazer irreconhecível o verdadeiro princípio de sua eficácia. O capital simbólico é este capital negado, reconhecido como legítimo, quer dizer, como um não-capital.” (1990: 118)

O capital simbólico, portanto, não é meramente um símbolo para capital econômico mas o capital que existe quando são negados os interesses econômicos. Esta negação pode acontecer em uma economia pré-capitalista, mas também pode acontecer em uma economia capitalista quando os agentes resistem a interesses econômicos. Finalmente, o capital *per se* importa ao valor que motiva qualquer conversão, seja ela uma troca econômica ou o disfarce de uma troca econômica. Poderíamos discutir que este disfarce sempre é uma forma de troca, mas isto só seria verdade se a troca sempre fosse uma forma de disfarce. Desta perspectiva, então, o capital é somente simbólico.

Embora esta versão de capital simbólico possa remover qualquer ponto de vista fora da mal-entendida troca simbólica para montar uma crítica política direta, remove também o problema de que, em certas circunstâncias, não se pode trocar o capital simbólico ou cultural por uma posição estética para obter seu valor através do poder externo¹⁴. Afinal de contas, que necessidade se tem para efetuar uma troca de um símbolo se o capital simbólico cria as relações de poder e valor de troca em lugar de somente representá-los. Aceitando completamente a transferência metafórica ao nível conceitual de sua teoria, então, Bourdieu soluciona os problemas de sua própria análise sociológica da prática estética.

¹⁴ A ênfase aqui está na palavra “direta”, pois se sente um significado político óbvio para o projeto de Bourdieu. Porém, Bourdieu resiste totalmente a agregar implicações políticas a suas teses. Em uma entrevista, o tradutor Richard Nice afirmou que Bourdieu “situa a si mesmo fora da política convencional” e que “ele não é muito político na vida cotidiana” (Mahar, 1990: 53). Esta reticência, não só em relação à “vida cotidiana” (o que faria Bourdieu desta categoria?), conduz sem dúvida à frustração de alguns de seus críticos nas discussões sobre *La distinction*.

Podemos perceber mais claramente esta resolução em suas recentes discussões sobre Flaubert e o desenvolvimento do conceito de uma arte pura. Bourdieu posiciona três grupos de escritores no que ele chama de "campo literário" de meados do século XIX na França. O primeiro destes grupos, o dos "defensores de arte social", exigem que a literatura cumpra uma função social ou política. Para eles, o valor monetário da arte enlaça-se bem facilmente com o valor da posição política que se ocupa. O segundo grupo, "os representantes da 'arte burguesa'", escreveu "num gênero que pressupõe comunicação imediata entre o autor e público e não só assegurou a estes escritores benefícios materiais significantes... mas também todas as ícones de sucesso no mundo burguês" (Bourdieu, 1988: 550). Este grupo apresenta menos problemas sociológicos até porque sua arte era produzida pelo e para a troca econômica. Porém, o terceiro grupo parece recriar os problemas de se avaliar uma estética que resiste às forças que poderiam lhe dar valor sociológico:

"Os escritores localizados gradualmente fora destas duas posições adversárias inventaram o que foi chamado de 'arte pela arte'. Em lugar de uma posição para ser, era uma posição para fazer. Embora tenha existido potencialmente dentro do espaço das posições existentes, seus ocupantes tiveram que inventar, contra as posições estabelecidas e contra seus ocupantes, tudo aquilo que distinguisse sua posição daquela ocupada por todos os outros. Tiveram que inventar um personagem social sem precedentes - o artista moderno, profissional de tempo integral, dedicado ao seu trabalho, indiferente às exigências da política sobre as injunções da moralidade, e não reconhecendo nenhuma jurisdição senão aquela específica da arte." (1988: 551)

Bourdieu também descreve os modos através do quais os ocupantes deste grupo criaram sanções internas e recompensas, análogas a outras sanções sociais e recompensas, mas determinadas por uma resistência negativa a estas últimas¹⁵ (Bourdieu, 1987: 208).

As questões acima tiveram uma análise semelhante em *La distinction*, no que diz respeito ao papel da estética de grupos marginalizados dentro da classe dominante, que não evapora totalmente sob a luz da posição mais brilhante dada ao capital simbólico - mas foram discutidas de modo mais local e historicamente específico do que efetivamente teórico. Ainda poderíamos desejar saber por que os artistas tornaram as menos evidentes recompensas de prestígio dentro de um grupo marginal a-social semelhantes às recompensas sociais calculáveis disponíveis para os escritores burgueses, ou por que a sociedade mais ampla concedeu respeito àquele grupo dotando suas negações de valor social ao cercá-las com vários tipos de verificações institucionais de seu *status* como profissionais. Mas estas são questões empíricas sobre como um evento determinado ocorreu. Em termos do que este grupo de artistas fez, suas ações não importam para a troca e criação do capital em termos de alguma analogia incalculável para capital econômico e troca. Portanto, apenas as

¹⁵ Posição essencialmente semelhante a apresentada no artigo sobre Flaubert, apesar de ser especificamente mais abstrata.

atividades que o grupo empenha constituem as atividades criadoras de valores de troca e disfarçam a troca que encontramos em qualquer capital. Pode ser que, criando este grupo socialmente definível, os artistas tenham que criar também um objeto para com o qual sua relação imediata é de desinteresse, mas se o propósito daquela relação é permitir a entrada em um sistema maior de trocas, então uma descrição cheia de atividade estética deve compreender vários interesses sociológicos.

Novamente, Bourdieu valida sua análise sociológica de cultura e estética aceitando um certo estado estético para suas ferramentas de análise. Sua reversão de campo por meio do capital simbólico, ao invés de ser uma versão metafórica especializada do capital econômico, se torna uma categoria geral da qual o capital econômico é um subconjunto, restabelecendo um desconstrução quase arquetípica que manobra com as categorias de linguagem literária e filosófica¹⁶. Acima disto, o *status* estético do *habitus* sugere que as sensibilidades estéticas da elite corresponda a um modo de classificação, confirmando a base sobre a qual a análise sociológica é executada. Aqui, entretanto, a afirmação de um simbolismo constituído para a troca mostra o interesse nos investimentos simbólicos que criaram o objeto de arte esteticizado, fazendo assim criar-se um espaço fundamental que, embora não esteja precisamente livre de interesses, não pode ser calculado em termos de qualquer forma de interesse externo. Novamente, para analisar sociologicamente a arte e a cultura, Bourdieu primeiramente estetizou sua sociologia.

Isso não significa, dentro da análise das bases estéticas do *habitus* e de capital simbólico traçada acima, suggestionar uma leitura estética da sociologia de Bourdieu para capturá-la através de um formalismo generalizado. A ruptura com este formalismo acontece com o que considera-se ser a manobra teórica completamente estética de Bourdieu: o enfoque ego-reflexivo de sua teoria, que estuda desde casos antropológicos até temas mais acadêmicos, o que fez com que a preocupação de suas teorias se voltasse mais implacavelmente para tópicos culturais e estéticos. Antes de delinear a reflexividade de Bourdieu em particular, entretanto, é preciso justificar a reivindicação que este gesto é particularmente estético - no plano kantiano. A filosofia contemporânea e a crítica literária quase entendem a reflexividade como uma concessão definida por um certo momento literário. Mas desde que Bourdieu se pôs como suporte para a análise cética de imagens, tal como Foucault e Derrida, que centralizam interpretações de uma pintura de reflexões ou de um poema de Mallarmé, não podemos assumir sua identificação de reflexividade com a arte como autoritária, até mesmo se esta sua reflexividade reproduz somente estes momentos de sua filosofia e torna assim mais complexo seu ceticismo.

Mas se a reflexividade constitui o momento inaugural d'A *Crítica do julgamento* de Kant, ou seja, a teoria estética que Bourdieu tão persistentemente

¹⁶ Determinado sua preocupação com a inabilidade de filosofia para definir a metáfora sem recorrer à metáfora e sua preocupação com as trocas entre a transferência metafórica e a troca econômica, Derrida, em seu texto intitulado "*White mythology*" (1982: 207-271), considera-a inevitável se também fizer referência, neste caso, a algo estereotipado.

tenta desconstruir, talvez a própria reflexividade de Bourdieu possa ser vista sob a mesma luz estética que o *habitus* e a troca simbólica. Primeiramente, a definição de Kant do papel do julgamento como uma faculdade que, tendo sido determinada por leis universais de outras faculdades, particularmente sob estas leis, faz disto um poder instrumental distintamente subordinado. Ele conclui esta definição de abertura com uma oração que muda esta subordinação: "*Mas se só o particular tiver sido dado por aquilo que tem que ser achado no universal, o julgamento é meramente reflexivo*" (Kant, 1951: 15). Esta reflexão não é, contudo, realmente reflexividade. Está qualificada como mera reflexividade porque é oposta às determinações que o julgamento, que subsume particularidades sob o exercício daquilo que é universalmente conhecido. Isto somente é a caracterização do ato mental, que extrapola algo universal a partir de uma particularidade para explicá-la.

A definição de Kant do julgamento reflexivo, porém, clareia ambos os conceitos, ou seja, que sua crítica de julgamento é um ato de julgamento e que o julgamento que julga estéticas assim o faz por meio de uma lei que é, em primeiro lugar, estética:

"O julgamento reflexivo, que é obrigado a ascender do particular da natureza para o universal, requer neste caso um princípio que não pode obter emprestado de experiência, porque sua função é estabelecer a unidade de todos os princípios empíricos sob outros mais elevados, e conseqüentemente estabelecer a possibilidade de sua subordinação sistemática. Tal como um princípio transcendental, então, o julgamento reflexivo só pode se dar como uma lei de e para si mesmo. Não pode derivar de fora (porque então seria o julgamento determinante); nem pode prescrever-se para a natureza, porque a reflexividade nas leis da natureza se ajusta naturalmente, e não é natural, pelas condições de acordo com as quais nós tentamos chegar a um conceito sobre ele, que seja bastante contingente em relação à natureza." (Kant, 1951: 16)

Não surpreendentemente, a regra da natureza reflexiva em relação a tal tema é aquela em que se julga particularidades em termos de uma unidade, nem sendo dada a partir de um conhecimento apriorístico nem por qualquer conhecimento atual das leis naturais, mas como inerente no seu aparecimento. Mas as particularidades do poder de que Kant fala tão bem são, em primeiro lugar, a experiência de beleza e depois, mais genericamente, a experiência da teleologia na natureza - os tópicos de *A Crítica do julgamento*. Nenhum destes tem qualquer lei universal que se aplique a eles ou que poderia ser dada pela razão pura, com que não se possa fazer nenhuma determinação sobre o mundo natural, ou pelo entendimento de que estas determinações sobre o mundo natural nunca são transcendentais. Assim, determinar suas leis universais deve ser um ato do julgamento reflexivo em que se tem que extrapolar as leis universais de particularidades empíricas através do princípio transcendental aqui dado.

Kant, é claro, não quis definir esta reflexividade para utilizá-la como uma justificativa própria ou um prazer auto-suficiente. *A Crítica do julgamento* traz meios para prover uma transição crucial entre a compreensão do conhecimento

da lei natural e a articulação da razão das leis morais ¹⁷. Neste sentido, sua teoria nos provê com a lógica de abertura para a própria insistência de Bourdieu na auto-reflexão. Ambos os trabalhos explicitamente teóricos de Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* e *Le sens pratique*, se apresentam como reflexões acerca de versões anteriores de suas próprias teorias e pesquisas. E Bourdieu assim o faz porque insiste que a rota de objetivismo para uma compreensão da lógica da prática passa por uma reflexão sobre a própria prática. *Esquisse* se inicia com a afirmação de que um antropólogo só pode abandonar o objetivismo a partir do momento que percebe, primeiramente, como seu próprio papel de antropólogo produz e necessita daquela instância do conhecimento (1983: 48). Em outras palavras, a primeira prática que o antropólogo tem que entender, para entender verdadeiramente a prática, é a sua própria. Anos depois, *Le sens pratique* generaliza esta situação em uma regra filosófica:

“Não é pretendido que esta reflexão crítica nos limites de compreensão teórica desacredite o conhecimento teórico em uma ou outra de suas formas e, como é tentado freqüentemente, introduza em seu lugar um conhecimento prático mais ou menos idealizado; mas basta que se lhe dê uma base sólida livrando-o da distorção que surge das condições sociais e epistemológicas de sua produção. Isso não tem nada em comum com o objetivo de reabilitação que enganou a maior parte do discurso em prática; mas simplesmente aponta para iluminar a teoria da prática que o conhecimento teórico implicitamente aplica.” (1990: 27)

Nem meramente negativa, movendo-se da reflexão ao ceticismo, nem ingenuamente positiva, movendo-se da reflexão ao ceticismo e daí para um conhecimento positivo recuperado, a reflexão de Bourdieu reproduz sua teoria da prática extrapolando-a. Assim, Bourdieu teima tanto em refletir sobre seu próprio papel como investigador quanto em pensar que aquela reflexão despreverá ambos, a prática de tal papel e a teoria de como elucidar tal prática.

O que a reflexão tem para dizer sobre a prática de sua própria sociologia começa, para ele, na consideração do sistema que a produz: o sistema educacional francês. No início de sua carreira, como parte da reflexão sobre seu próprio papel como um observador francês de práticas sociais no período em que esteve na Argélia sob colonização francesa, Bourdieu voltou seu enfoque para o sistema educacional, que era o campo de sua própria prática. Esta pesquisa conduziu a duas conclusões, uma sobre o sistema, e outra sobre o que poderia ser chamado de *habitus* dos estudantes e professores dentro deste sistema. Primeiramente, Bourdieu percebeu que até mesmo dentro do sistema educacional francês, ostensiva e rigorosamente estruturado dentro de linhas de meritocracia, a origem social constantemente preestabelecia o sucesso educacional: *“A origem social é indubitavelmente aquilo cuja influência afeta o mundo do estudante fortemente, mais fortemente, de qualquer modo, que sexo ou idade, e certamente mais que qualquer outro fator claramente percebido, como a crença religiosa”*

¹⁷ Discuti o papel crucial da estética de Kant em sua filosofia crítica mais detalhadamente em *Aestheticism and Deconstruction* (Loesberg, 1991: 142-45).

(Bourdieu & Passeron, 1979: 08)¹⁸. Esta conclusão não deveria surpreender alguém que discutiu a 'maquiagem' do corpo dos estudantes no sistema educacional dos Estados Unidos. Bourdieu, entretanto, discordando de muitos críticos norte-americanos que não se opõem a programas que igualaram o acesso ao ensino entre as classes sociais, não pensa que tais programas vão, particularmente, mudar qualquer coisa:

"Os mecanismos que asseguram a eliminação de crianças da classe trabalhadora e da baixa classe média quase operariam tão eficazmente (mas mais discretamente) quanto em uma situação na qual uma política sistemática de concessões de bolsas de estudos colocou sujeitos de todas as classes sociais frente a uma educação formalmente igual."
(Bourdieu & Passeron, 1979: 27)

Como estes mecanismos, que garantem tão seguramente o acesso ao sistema escolar, seriam ineficazes? Para responder a esta pergunta, temos que nos voltar à segunda conclusão de Bourdieu, relativa ao assunto empiricamente calculável de que práticas culturais e intelectuais produzem sucesso no mundo acadêmico. Nela Bourdieu discute que a instrumentalidade que define os papéis dos estudantes e dos professores, combinada com a impossibilidade de reconhecer aquela instrumentalidade e ainda com a execução das atividades que habilitam seu funcionamento, produzem as práticas particulares no campo educacional. Em outras palavras, num sentido óbvio, *"ser um estudante é preparar a si mesmo através do estudo para um futuro profissional"* (Bourdieu & Passeron, 1979: 56). Mas se os estudantes agissem como que se este fosse o caso, *"a tarefa profissional do professor se tornaria então somente um aspecto de um projeto profissional do qual ele não senão o mestre atrás de quem repousam inúmeros significados"* (Bourdieu & Passeron, 1979: 58). O resultado é uma dupla mistificação: primeiramente os estudantes vêem sua própria atividade principal como um tipo de criação própria que só pode ser ordenada rejeitando qualquer coisa que poderia estrangê-la, sugerindo que esta escolha não é absolutamente grátis: *"A aspiração para criar e escolher a si mesmo não impõe um comportamento determinado, mas só um uso simbólico do comportamento intencional significa que este comportamento foi escolhido"* (Bourdieu & Passeron, 1979: 38). Além de negar a própria instrumentalidade dos estudantes, esta mistificação *"permite aos professores se enxergarem como mestres que transmitem uma cultura total através de uma dádiva pessoal"* (Bourdieu & Passeron, 1979: 58). Assim cada um dos estudantes e dos professores negam um ao outro, e sua própria instrumentalidade cria práticas que se distinguem da sociedade circunvizinha em termos de uma preocupação intrínseca com a criação e a cultura.

Há três aspectos desta conclusão que é preciso notar. Em primeiro lugar, num certo sentido, as práticas culturais e intelectuais de estudantes e professores não reproduzem, de fato, o resultado direto dos efeitos distintivos de classe do sistema educacional. Até mesmo se o sistema fosse de fato meritocrático, o papel de estudantes ainda seria instrumental, dirigido a os ajustar para suas

¹⁸ Publicado originalmente na França em 1964, com o título *Les héritiers: les étudiants et la culture*.

ocupações futuras, e os professores ainda seriam, na realidade, auxiliares àquele papel. A mistificação dupla desses papéis que constituem o campo acadêmico ainda aconteceriam. Em segundo lugar, o conteúdo daquela mistificação conduz diretamente às conclusões de *La distinction*. O modo através do qual estudantes e professores se distinguem de seus papéis sociais cria um sentido de cultura que secunda as atividades diferenciais de classe e o sistema educacional como um todo. Mas justamente pelo conteúdo de mistificação do intelectual acadêmico não ser o resultado direto do papel completamente sociológico da educação - simplesmente não funcionando como uma máscara ideológica daquele papel - um intelectual acadêmico pode, por reflexão sobre suas próprias práticas, observar seus efeitos sociológicos até mesmo enquanto ele os reproduz. Com efeito, justamente o campo intelectual que Bourdieu descreve em *Les héritiers* e *La distinction* produz a pesquisa e as práticas intelectuais que conduziram a esses livros, como Bourdieu tão bem percebe.

O fato de Bourdieu estar envolvido nas atividades que ele analisa sociologicamente poderiam comprometer a liberdade de sua análise política. Uma observação crítica afirma que o fato de que *La Distinction* "seja lido por pessoas situadas no topo da esquerda (a fração dominada da classe dominante que é relativamente mais rica em capital cultural do que em capital econômico) - como um modelo de estilo de vida, como a posse da música de Boulez, do tipo de alto capital cultural associado aos professores universitários (...). Mesmo que *La Distinction* não permita aos não-leitores refletir sobre a disposição de classe que assegurou a continuidade de sua condição de não-leitores, não pode deixar de ser um livro sobre não-leitores feito para leitores" (Robbins, 1991: 28-29). Mas também porque tanto o escritor como qualquer um de seus leitores vêm do *habitus* da universidade, isto ordenará as práticas distintivas que os separam dos não-leitores, observando ceticamente estas práticas e reproduzindo-as ainda que este não seja seu intento. Paradoxalmente, aceitando aquelas presunções estéticas que governam as próprias práticas individuais, podemos descrever completamente seu funcionamento sociológico, justamente porque a prática estética difere bastante dos fins sociológicos que habilitam o indivíduo a percebê-los como uma produção. Se *A Crítica do julgamento* de Kant é um julgamento do julgamento é, também, um julgamento crítico do julgamento estético, e se esta diferença não basta para criar a base transcendental que Kant quer, ao menos permite uma avaliação da estética em outras bases além daquelas produzidas pelo julgamento. Da mesma maneira, a reflexão estética de Bourdieu produz uma sociologia da estética. Se não exigimos bases transcendentais para nossa sociologia, o fato da reflexividade não incapacitará as conclusões sociológicas específicas automaticamente; realmente, como vimos, essas conclusões podem ser necessárias.

Então, é possível olhar para a sociologia da estética de Bourdieu do seguinte modo: ele descreve um *habitus* - um campo cultural ou estético - que deliberadamente se separa da esfera da influência ou efeito social, mas dentro do qual interesses profissionais operam de um modo sociologicamente descritível. Dentro deste campo existem objetos de arte cuja estetização os retira, também deliberadamente, do interesse social imediato. Mas a liberação imediata do interesse sobre aquele objeto cria um interesse profissional por parte daqueles

que operam dentro de seu campo específico. A sociologia bourdieuniana descreve, deste modo, ambos os papéis políticos do estilo de Heidegger - se não o transformarmos numa análise empiricamente questionável de seu valor particular para a pequena burguesia - e o papel da arte ou a 'causa' da arte para Flaubert. O fato de que estas ferramentas de análise - o *habitus* e capital simbólico - são conceitos esteticizados, entretanto, parece sugerir uma última base para o desinteresse estético. Aceitando a reflexão da análise que produz esta sociologia como esteticizada, porém, se recupera sua força sociológica: analisando as raízes sociológicas e efeitos da análise desinteressada - até mesmo a análise que faço nesta análise - pode-se ligar a sociologia novamente à análise que examina até mesmo como um indivíduo aceita a necessidade de sua afirmação para um desinteresse estético.

Porém, esta recuperação só funciona quando acompanha a aceitação esboçada acima, como podemos ver nos momentos nos quais Bourdieu tenta radicalmente se separar da análise por ele desdobrada. Por exemplo, *La distinction* termina com um ataque sobre a leitura de Derrida sobre Kant presente em *The truth in painting*, um ataque cujo interesse principal está determinando seu motivo. Oferecendo um resumo do argumento de Derrida, que é surpreendentemente moderado dentro dos limites de sua própria destilação confessa, Bourdieu se acha constrangido para admitir que Derrida levanta, embora em um registro estilístico muito diferente, várias das perguntas levantados por sua própria leitura sociológica. Por fim, Bourdieu acaba simplesmente atacando:

"Embora marcando uma ruptura acentuada com o ritual ordinário da leitura idólatra, esta pura leitura ainda concede o ponto essencial ao trabalho filosófico. Pedindo para ser tratado como trata seu objeto, i.e., como uma obra de arte que faz do objeto de Kant seu próprio objeto, i.e., prazer cultivado, cultivando prazer cultivado, exaltando este prazer artificial artificialmente pelo último refinamento encarnado que implica numa visão lúcida deste prazer, oferece, acima de tudo, um espécime exemplar do prazer da arte, o prazer do amor da arte do qual, como todo o prazer, não é fácil falar." (1984: 498)

Considerando que Bourdieu admite que Derrida analisa o papel do prazer de certo modo consoante com sua própria visão cética do tema, suas diferenças em relação a Derrida devem estar em termos de uma irresponsabilidade estilística que Bourdieu enxerga, e que só pode significar uma indulgência para com um prazer elitista, uma irresponsabilidade a que sua própria análise deseja escapar. Mas Bourdieu marca a característica principal desta indulgência como a extrema atenção de Derrida para a forma de seu próprio argumento (1984: 495-97). Esta crítica é incrivelmente auto-consumida com a própria rejeição dele pela elite do *Le Nouvel Observateur*, na luz de sua própria autoconsciência estilística óbvia, a qual é justificada apenas dez páginas após ter sido feita a crítica a Derrida:

"Lá permanece um problema final que mereceria uma discussão longa indubitavelmente: o de escritura. A dificuldade principal, especialmente em tal um assunto, é que a linguagem usada tem que sinalizar uma

ruptura com a experiência ordinária que é não menos necessária para destinar o conhecimento produzido adequadamente do que para produzi-lo." (1984: 509-10)

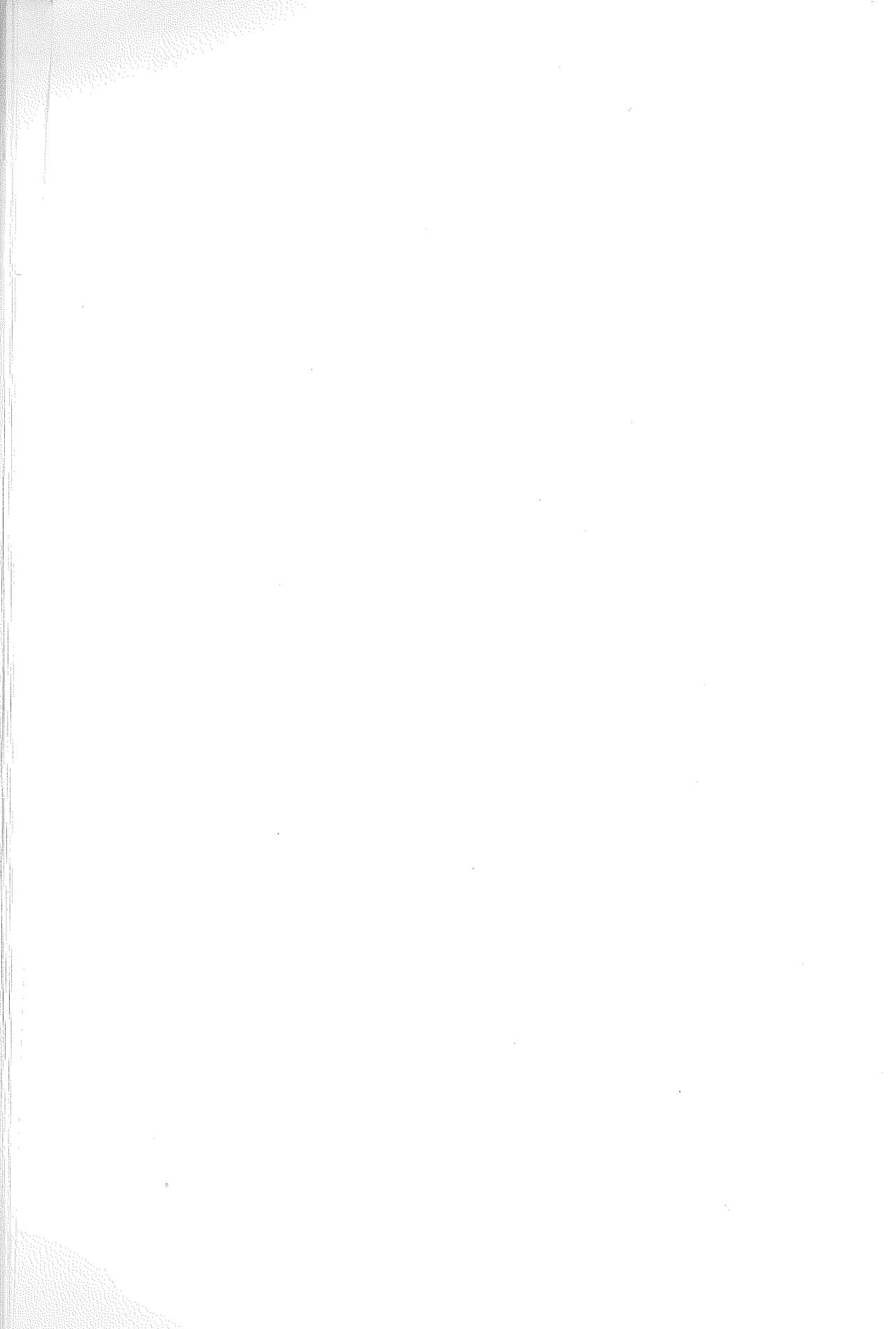
Bourdieu, assim, afirma que sua própria atenção estilística é necessária para produzir uma ruptura, mas a atenção estilística de Derrida é culpável porque, enquanto uma ruptura intelectual, não é uma ruptura social (1984: 496). Falando de seu próprio projeto, refere-se à linguagem de consciência que tenta analisar também bastante conscientemente. Tentando se separar de sua competição acadêmica, porém, mira sua análise num enfoque que torna seu argumento auto-contraditório.

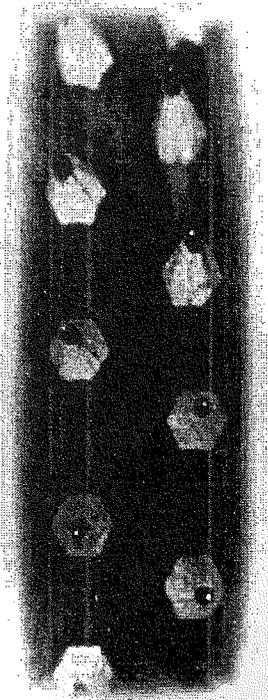
Finalmente, meu argumento sobre a sociologia da estética de Bourdieu tem, me parece, duas implicações. Em primeiro lugar, suas práticas específicas - definições de *habitus*, especificações de capital simbólico e poder simbólico - não resultam em leituras da literatura ou da história literária que tenham executado alguma ruptura decisiva com avaliações estéticas, entretanto tais leituras podem ter qualquer número de outros valores locais. Mas, em segundo lugar, sua análise da sociologia das práticas acadêmicas, particularmente em seus momentos mais auto-referentes, tem muito para dizer sobre as 'guerras culturais' que os professores da área literária estão lutando atualmente entre si, e mais recentemente com nosso próprio 'Nouvel Observateur'. *La distinction* oferece um olhar cético à cultura que, certamente, oferece apoio às leituras mais céticas de cânon tradicional e às avaliações literárias. Mas o custo de lançar este olhar é que seu ceticismo sempre deve estar baseado nas presunções do campo que constrói a habilidade para lançá-lo. Os cânones tradicionais e leituras ocupam este campo intrinsecamente ligado às análises que os atacam. Talvez só abandonando o desejo de deixar este campo, em proveito de um reino a partir do qual um ataque político puro possa ser lançado, fazendo consideravelmente mais do que transformá-lo num assunto de retórica momentânea que não tenha nenhuma implicação maior, possamos obter coerentemente as implicações políticas que muitos de nós queremos a partir das idéias de Bourdieu.

Referências Bibliográficas

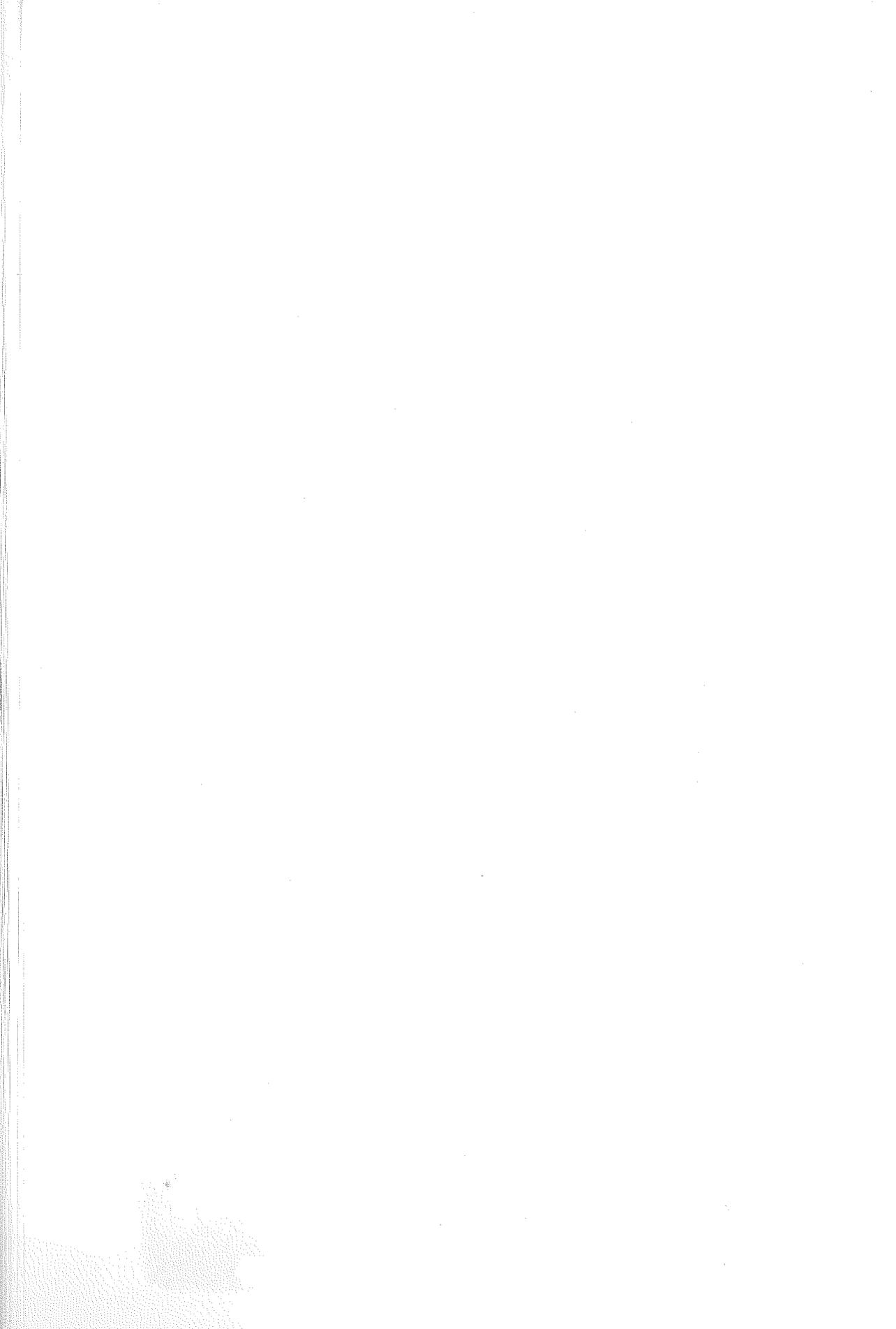
- BOURDIEU, Pierre. (1977). *Outline of a theory practice*. Trans. Richard Nice. New York: Cambridge University Press.
- _____. (1983). *Esboço de uma teoria da prática*. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática (Col. "Grandes Cientistas Sociais", vol. 39).
- _____. (1984). *Distinction: a social critique of the judgment of taste*. Trans. Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1987). *The historical genesis of a pure aesthetic*. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (46).
- _____. (1988). *Flaubert's point of view*. *Critical Inquiry* (14).
- _____. (1990). *The logic of practice*. Trans. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (1991). *Language and symbolic power*. Tras. of Ce que parler veut dire, made by Gino Raymond & Matthew Adamson; ed. John B. Thompson. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1996). *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Trad.

- brasileira de *Ce que parler veut dire*, coordenada por Sérgio Miceli. São Paulo: Edusp.
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. (1979). *The inheritors: french students and their relation to culture*. (trans. Richard Nice). Chicago: University of Chicago Press.
- COLD, John. (1990). *Making distinctions: the eye of the beholder*. In: HARKER, Richard; MAHAR, Cheleen & WILKES, Chris (eds.). *An introduction to the work of Pierre Bourdieu: the practice of theory*. New York: St. Martin's Press.
- DERRIDA, Jacques. (1982). *Margins of philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1987). *The truth in painting*. Trans. Geoff Bennington & Ian McLeod. Chicago: University of Chicago Press.
- GIDDENS, Anthony. (1986). *The politics of taste*. *Partisan Review* (53).
- KANT, Immanuel. (1951). *Critique of judgment*. Trans. J. H. Bernard. New York: Hafner.
- LOESBERG, Jonathan. (1991). *Aestheticism and deconstruction*. Princeton: Princeton University Press.
- MAHAR, Cheleen. (1990). *Pierre Bourdieu: the intellectual project*. In: HARKER, Richard; MAHAR, Cheleen & WILKES, Chris (eds.). *An introduction to the work of Pierre Bourdieu: the practice of theory*. New York: St. Martin's Press.
- MAHAR, Cheleen; HARKER, Richard & WILKES, Chris. (1990). *The basic theoretical position*. In: HARKER, Richard; MAHAR, Cheleen & WILKES, Chris (eds.). *An introduction to the work of Pierre Bourdieu: the practice of theory*. New York: St. Martin's Press.
- MOI, Toril. (1991). *Appropriating Bourdieu*. *New Literary History* (22).
- OLNEY, James (ed.). (1980). *Autobiography: essays theoretical and critical*. Princeton: Princeton University Press.
- ROBBINS, Derek. (1991). *The work of Pierre Bourdieu*. Boulder: Westview Press.
- WILSON, Elizabeth. (1988). *Distinction*. *Diacritics* (18).





Resenhas



A RAZÃO NA PÓS-MODERNIDADE

MAFFESOLI, Michel. (1998). *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 207 p.

"Talvez seja quando o sentimento de urgência se faz mais premente que convém pôr em jogo uma estratégia da lentidão. Assim, confrontados que estamos, todos, ao fim das grandes certezas ideológicas; conscientes, também, do cansaço que invade os grandes valores culturais que moldaram a modernidade; por fim, constatando que esta última já não tem grande confiança em si mesma, é indispensável recuar um pouco para circunscrever, com a maior lucidez possível, a socialidade que emerge sob nossos olhos". Com estas palavras, Michel Maffesoli, em seu livro **Elogio da Razão Sensível**, não só indica os principais elementos que atestam a crise da modernidade mas também abre uma instigante reflexão sobre o que, na ausência de uma melhor denominação, se convencionou chamar de "pós-modernidade".

É verdade que Maffesoli, neste livro, não entra no animado debate que se verificou nos últimos anos sobre o caráter das transformações sócio-culturais que resultaram na expressão "pós-moderno". No entanto, ele toma como pressuposto para sua análise a existência de uma série de indícios, internos às sociedades industriais avançadas, que parecem implicar um corte, ou pelo menos introduzem numerosas descontinuidades dentro do modelo de desenvolvimento unilinear e progressivo, que estava na base da sociedade industrial. Antes de mais nada, os rápidos progressos da tecnologia aparecem sob o signo da ambigüidade. Se, de um lado, concorrem para a melhora das condições de vida, de outro, ameaçam

a própria existência da vida sobre o planeta.

No plano da organização política, o aparelho estatal, outro grande vetor da modernização, parece mergulhado numa crise interminável justamente na sua pretensão de assegurar racionalidade e universalidade. O seu projeto universalista de assistência e participação social está premido entre a tesoura da crise fiscal, que impõe limites intransponíveis de despesa, e as sempre crescentes expectativas dos cidadãos. A falta de satisfação das demandas se traduz em deslegitimação do próprio *Welfare State*, na perda de consenso social e na queda da participação política.

Reflexões semelhantes poderiam ser elaboradas para mostrar também os outros processos estruturais de modernização - da urbanização à industrialização, do sistema de comunicação e transportes à diferenciação social, da participação política à expansão do sistema educativo, da redução das diferenças sociais ao aumento de estratos médios - conduzem, como efeitos do seu próprio dinamismo intrínseco, a resultados que contradizem a pretensão de racionalidade instrumental e de universalidade entendida como neutralização dos valores, implícita na ideologia da modernidade. Consta-se, enfim, uma profunda crise dos mitos fundadores da modernidade: a sociedade do trabalho, a representação política e o saber científico.

Começa a desenhar-se, assim, entre os cientistas sociais uma crescente consciência de que as mutações em ato na sociedade não se interpretam facilmente dentro da ótica tradicional do procedimento

indefinido da modernização, entendida como difusão do princípio de racionalidade em todas as esferas da vida social.

O ponto de partida do livro de Michel Maffesoli, *Elogio da Razão sensível*, parece resultar também do entendimento de que começamos a viver uma mutação radical na própria autocompreensão da sociedade contemporânea, que por muitos vem denominada com o prefixo "pós": "pós-industrial", "pós-secular" e "pós-moderna". Para descrever o mesmo fenômeno, há ainda outras expressões usadas - sociedades industriais avançadas, capitalismo maduro, etc., o que revela o grau de incertezas sobre a matéria. A denominação "pós-moderno", entretanto, tem sido muito difundida ultimamente através da reflexão sobre a crise da modernidade aberta por diversos intelectuais e manifestada em nível reflexo como filosofia do "pensamento débil". Assim, a condição "pós-moderna" representa, para alguns autores, uma fase posterior à do processo de secularização, na qual a própria experiência da secularização já estaria esgotada. Neste sentido, o "pós-moderno" se apresentaria pela ausência daquelas contraposições fortes, das quais a tese da secularização tomava vigor. Desprovido, portanto, de fundamentos absolutos e com a transformação da própria idéia de verdade, o "pós-moderno" não seria nem a superação da modernidade, nem a oposição a ela, mas sim a sua derivação e a sua dissolução. Dito de outra maneira, a sociedade "pós-moderna" seria uma sociedade "pós-secular" na qual a ênfase no *trend* secularizante, finalmente deixada de lado, permite perceber numerosos fenômenos de dessecularização.

Preocupado também com os desafios suscitados pela pós-modernidade, cujo traço mais marcante parece ser a fragmentação do campo social, onde os vínculos econômicos, culturais e profissionais não funcionam mais como fatores de unidade durável, Maffesoli se pergunta o que isso representa em termos de mudanças nas formas tradicionais de compreensão do mundo. Com efeito, diante das profundas transformações em curso não estariam claramente evidenciadas as insuficiências das grades tradicionais de compreensão, pois além de descreverem um mundo que não existe mais, ainda obscurecem nossa leitura dos fenômenos tais como se desenrolam diante de nossos olhos?

A tese do autor é a de que as razões da razão racionalizante, vigente durante estes dois mil e quinhentos anos no pensamento Ocidental teria esgotado a sua capacidade de compreensão do mundo atual. Daí ele sugerir uma nova proposta teórica que, por oposição às razões da razão racionalizante, se instituiria sobre as intuições e as fulgurâncias da razão sensível.

O que viria a ser essa razão sensível e qual a sua eficácia epistemológica? Segundo o autor, a razão sensível procura compatibilizar pares até então dicotômicos: objetivo/ subjetivo, intelecto/ intuição, razão/ emoção, etc. A sua eficácia epistemológica residiria na maneira de abordar o real em sua complexidade fluida, levantando a topografia do imprevisível e do incerto, seguindo as linhas de fusão e efervescência do social e apreendendo o rumor abafado das redistribuições da vida coletiva.

Essa nova proposta epistemológica, denominada por

Maffesoli de deontologia, seria uma nova sensibilidade surgida da própria desconfiança com a modernidade, com o fim das certezas ideológicas, o cansaço dos grandes valores culturais, etc. Segundo o autor, a crise dos valores ideológicos, institucionais, políticos nos leva a apostar numa sabedoria relativista: "(...) Quando o objetivo distante esmaeceu-se, podemos conceder às situações presentes, às oportunidades pontuais, um valor específico" (p. 12).

Maffesoli nos adverte, entretanto, que o relativismo proposto não constitui uma renúncia ao intelecto, pois a deontologia é precisamente um esforço intelectual para pensar o mundo a partir de uma ética das situações. Nas palavras do autor, essa deontologia é um "*saber erótico que ama o mundo que descreve*" (p. 14), uma sociologia "*da carícia, sem mais nada a ver com o arranhão conceptual*" (p. 19).

Essa nova postura epistemológica implicaria, conforme o autor, numa operação intelectual de substituição da "representação" pela "apresentação". No seu entendimento, a "representação" foi uma palavra mágica em todos os domínios da modernidade, pois pretendeu dar conta do mundo em sua verdade essencial, universal e incontornável, reduzindo-o e aperfeiçoando-o sob o comando do conceito. A crítica à investigação calcada na "representação", desenvolvida pelos "novos filósofos" e retomada aqui por Maffesoli, tem enfatizado a sua ilusão mimética ou especular que repousa sobre os efeitos prolongados do "estado de espelho" e da identificação, quando toma a imagem pelo real, por identificação intempestiva do objeto. Segundo essa postura teórica, o

sistema de "representação" nada mais é do que sintomas paranóicos, isto é, um raciocínio que substitui pela identificação o ato arbitrário ou convencional de designação, sobrepondo o signo ao referente.

A "apresentação", por sua vez, consiste numa postura epistemológica que parte do princípio de que não se pode jamais esvaziar totalmente um fenômeno, pois é preciso reconhecer em cada situação a ambivalência que a compõe: a sombra e a luz entremeadas; o corpo e o espírito interpenetrando-se. Assim, o autor nos propõe uma "metanóia" (que pensa ao lado), por oposição à "paranóia" (que pensa de modo impositivo).

A prática deontológica proposta por Maffesoli é, portanto, uma clara recusa do racionalismo puro e duro, mas é também, como faz questão de frisar, um não ao irracionalismo. Neste sentido, sua proposta teórica difere de muitas reflexões sobre a sociedade "pós-moderna", pois, mesmo criticando a razão abstrata, não abdica do uso de outras razões, como a razão interna ou sensível.

Ariosvaldo da Silva Diniz

Professor do

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Universidade Federal da Paraíba

A SOCIOLOGIA DA PRÁTICA E A PRÁTICA DA SOCIOLOGIA: O PENSAMENTO TEÓRICO DE BOURDIEU

PINTO, Louis. (2000). *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Trad. de Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: Editora FGV, 192 p.

Publicado originalmente em 1998 pela editora parisiense Albin

Michel, esta análise de Louis Pinto¹ sobre a trajetória teórico-conceitual de Pierre Bourdieu já parte de uma postura, por si mesma, anti-bourdieuiana: dar conta de uma obra construída por alguém que se recusou, sempre, a assumir a confortável posição de "leitor" como comentador de qualquer autor, tal qual outros autores de sua geração, dos quais se destacam Michel Foucault e Gilles Deleuze. Esta abordagem contraditória está claramente definida ainda na *Introdução*, onde podemos ler que o que motivou e encantou Pinto, no que diz respeito às idéias de Bourdieu, foi justamente seu rompimento "*com uma maneira de ser intelectual caracterizada por programas, proezas 'teóricas', 'debates', provas iniciáticas cujas alternativas são tão sublimes por sua amplitude filosófica quanto indefinidas em suas conseqüências empíricas e mesmo teóricas*" (p. 9). Em outros termos, Pinto na verdade se justifica e se desculpa por usar um tipo de abordagem que não "condiz", de fato, com a teoria sociológica presente nas obras de Bourdieu.

Apesar desse pequeno paradoxo que inquieta o próprio autor, *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social* se torna, aos poucos, um agradável passeio pelo universo conceitual e existencial que contribuiu para a formação de Bourdieu e a posterior gênese de suas idéias. A preocupação que transparece na *Introdução* consegue mostrar-se fecunda, pois ao fim do texto percebemos que o estudo proposto sobre a obra de Bourdieu não se tornou nem paráfrase nem hagiografia: pelo contrário, trata-se de análise profunda e verdadeira que não podemos considerar como mera obra

de vulgarização feita para atender a uma crescente demanda formada por neófitos leitores de Bourdieu.

Para conseguir este feito Louis Pinto se debruça sobre a trajetória de Bourdieu desde suas condições de emergência no campo intelectual francês nos anos 50 até nossos dias, alinhavando-a com considerações acerca da grande diversidade de objetos estudados pelo sociólogo e as categorias teóricas que criou neste meio tempo.

Que expressão poderia definir mais satisfatoriamente este livro? Talvez "postura reflexiva" sirva bem a esse objetivo. Na mesma linha de Bourdieu, Pinto considera que fazer ciência se trata "*de saber o que se faz efetivamente quando se diz o que se faz*" (p. 14), ou seja, esmiuçar claramente a prática sociológica a fim de compreender o trabalho empírico e suas derivações teóricas, especialmente se elas se constituem em inovações conceituais como as categorias de *habitus*, *campo*, *capital* e *mercado simbólico*. De fato, o autor discorre sobre seu significado e os vários usos destas categorias feitos por Bourdieu ao longo de sua trajetória. Desse modo, entender as obras mais antigas ou mesmo os trabalhos mais recentes de Bourdieu pode tornar-se menos espinhoso após a leitura desta obra.

A teoria da prática proposta por Bourdieu é vista como uma alternativa ao estruturalismo, superando as limitações do campo de pesquisa e colocando a questão de uma antropologia geral que engloba a etnologia e a sociologia. Em suma, se trata de "*apreender o senso prático em ação dentro da própria atividade de teorização*" (p. 60). Tal visão converge com a afirmação do próprio Bourdieu

¹ Sociólogo e filósofo francês, diretor de pesquisas no CNRS.

em *Le sens pratique*: "(...) constitue le principal produit de toute mon entreprise, (...) au titre de contribution théorique à une théorie de la pratique, mais en tant que principe d'une définition plus rigoureuse, moins livrée au hasard des dispositions individuelles, du rapport juste à l'objet qui est une des conditions le plus déterminantes d'une pratique proprement scientifique en sciences sociales"² (1980: 30).

Esse entendimento do fazer teórico é que dá à obra de Bourdieu sua reflexividade tão característica, com sua "maneira de agir sobre a própria definição da teoria, de intervir no campo da produção teórica" (p. 63).

Em resumo, a produção teórica de Bourdieu é vista, neste livro, como uma revolução simbólica no que diz respeito à visão do mundo social, remetendo a teoria sociológica a um novo enfoque, que escapa "às oposições que toda uma tradição intelectual nos apresenta como insuperáveis" (p. 181). Tal tradição seria representada especialmente pela presença de um marxismo filosófico na cena intelectual francesa do pós-guerra, onde os grandes questionamentos passavam pelo problema do *humanismo*: saber se o homem pode servir como fundamento teórico e ético das ciências sociais e da filosofia e, também, em que medida ele se realiza na história. A postura de Bourdieu seria menos ortodoxa, opondo-se à visão bipolar da dialética

² "(...) constitui o principal produto de todo o meu trabalho, (...) no sentido de contribuição teórica a uma teoria da prática, senão como princípio de uma definição mais rigorosa, no menos liberto do acaso dos arranjos individuais, da relação conforme o objeto, que é claramente uma das condições mais determinantes de uma prática propriamente científica nas ciências sociais." (Tradução livre).

de tradição hegeliana e construindo, semelhantemente ao "método histórico-filosófico" de Michel Foucault (p. 31), um novo enfoque para a história social das formas simbólicas, centrado na relação crítica e reflexiva com o saber.

O legado sobre o qual Bourdieu se apóia está muito mais próximo de sua formação filosófica, aproveitando "o duplo legado da história das ciências (Gaston Bachelard, Georges Canguilhem) e da fenomenologia na versão oferecida por Husserl e Maurice Merleau-Ponty, e seduzido pelo modelo prestigioso de Claude Lévi-Strauss" (p. 32).

Na verdade Louis Pinto crê que a grande contribuição de Pierre Bourdieu à teoria do mundo social é, justamente, pôr em xeque a relação que qualquer leitor de sua obra tenha com a cultura e com a ciência e, mais ainda, questionar o que comumente se espera desta relação.

Referência Bibliográfica

BOURDIEU, Pierre. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit.

Carla Mary S. Oliveira
Doutoranda pelo Programa de
Pós-Graduação em Sociologia
da Universidade Federal da Paraíba
Bolsista CAPES

A MITOLOGIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A CULTURA POPULAR

FERRETTI, Mundicarmo. (2000). *Desceu na Guma: o caboclo no tambor de mina*. São Luís: EDUFMA, 374 p.

Durante muito tempo a literatura antropológica brasileira ignorou quase por completo os terreiros considerados sincréticos. Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Pierre

Verger, Roger Bastide, Edison Carneiro, entre outros, conferiram enorme importância aos estudos dos terreiros Nagô por considerarem mais próximos à matriz africana, ou mais autênticos.

Críticos destes estudiosos como Reginaldo Prandi e Fernando Brumana afirmam que nesta procura por uma religião "pura" eles chegaram a criar um modelo de culto no papel, excluindo aspectos encontrados no cotidiano dos terreiros que pudessem vir a contrariar seu posicionamento ideológico.

O "caboclo", entidade controversa presente nos cultos afro-brasileiros, poderia ser incluído nesses aspectos. Apesar da sua constante presença nas casas religiosas afro-brasileiras, o caboclo, como afirma no prefácio à obra a professora Monique Augras, não tinha sido alvo de um estudo maior.

Daí o interesse despertado pelo livro "Desceu na guma - O caboclo no tambor de mina" da Professora da Universidade Estadual do Maranhão Mundicarmo Ferretti. O livro nasceu da sua tese de doutorado em Antropologia Social apresentada à USP em 1991 e teve a sua primeira e resumida edição (apenas 250 exemplares impressos) em 1995. Agora em 2000, na sua 2ª edição revista e atualizada impressa pela EDUFMA, finalmente a obra chega ao conhecimento de estudantes, professores e público em geral.

A autora esforça-se no processo de definição do papel do caboclo no Tambor de Mina do Maranhão, culto dividido, tal como o Candomblé da Bahia e o Xangô de Pernambuco, em modelos referentes a "nações" (jeje, fanti-ashanti, nagô) e ainda em "linhas" (água salgada, água doce, mata e

astral). A Casa Fanti-Ashanti, continuadora, nas palavras da autora, "de uma tradição religiosa africana quase extinta e desconhecida em outras regiões do Brasil" foi o campo de maior concentração dos seus estudos.

A definição a que chega é dos caboclos como entidades intermediárias, situando-se assim entre os vivos e os mortos, os escravos e os trabalhadores livres, os voduns e orixás (entidades no topo da hierarquia mítica) e os índios e eguns (localizadas na base). Estariam de fato relacionados direta ou indiretamente a todos estes, e devido a isso, conseguiriam transitar nos diversos cultos, participando dos seus ritos, sejam louvores às divindades africanas ou festas dedicadas aos índios.

Seriam essencialmente entidades brasileiras, ainda que com descendência européia ou africana, com casos apontados inclusive de "dupla nacionalidade", mas que se tornam espíritos cultuados e incorporados apenas no Brasil. Algo que os aproxima de outras entidades, tais como os preto-velhos e os boiadeiros e os afasta dos voduns e orixás. A autora ressalta, no entanto, uma característica primordial do caboclo: ser livre.

A liberdade, mais ligada aos arquétipos indígenas, deu margem à confusão criada por alguns estudiosos entre o caboclo e o índio. Estes porém são considerados brutos, selvagens, proibidos de freqüentar os toques das divindades africanas.

Para entendermos a sua posição em relação às demais entidades tem-se, portanto, que se deter à sua origem, enquanto indivíduo vivo e como estava inserido no contexto histórico-social da época, como também, e principalmente, à sua história *post-*

mortem, sua posição no terreiro e na cabeça dos filhos-de-santo.

Os caboclos estão ligados originalmente às famílias dos "gentis", nobres europeus associados aos orixás e santos católicos (como por exemplo D. João, tido como Xangô ou São João). Apresentam, no entanto, comportamento vulgar e libidinoso, como o gosto pela bebida, festas e danças sensuais. De tal forma são considerados de fora do "palácio" e relacionados a "aldeias".

As narrativas míticas, porém, não encerram o processo definidor da posição hierárquica do caboclo no terreiro. Sua vida, agora como "encantado", continua em elaboração com a adição à sua história dos fatos relacionados às suas incorporações nos toques. A sua relação com as entidades responsáveis pelas casas e com as donas das cabeças dos chefes dos terreiros também influem no seu desdobramento espiritual.

O aspecto "vivo" dos caboclos como encantados foi encontrado diversas vezes nos cantos entoados no terreiro, as "doutrinas", sempre ressaltando que eles são, não foram, moram na "Encantaria", um lugar distante, invisível, abaixo do céu e ligado a Terra por passagens estreitas e que reproduz alguns aspectos deste mundo, como palácios, currais ou jardins.

Segundo a conclusão de Ferretti, é por esse caráter de "múltiplas personalidades", enfatizado no seu aspecto dinâmico e de fácil adaptação a diversos espaços (sagrados ou não), que permite ao caboclo sobreviver às transformações ritualísticas do Tambor de Mina.

O processo de reafirmação por que passa o culto (em grande parte auxiliado pelo trabalho de

antropólogos) ao invés de excluir o caboclo, o fez desenvolver um novo perfil. Como entidade intermediária, procura manter uma convivência pacífica ao lado dos voduns e orixás valorizando sua descendência nobre o que possibilita a sua entrada nos toques. Ao mesmo tempo em que continuam próximos às livres entidades indígenas, o que lhe garante a popularidade entre os filhos-de-santo.

Ao encarar o objetivo e o contexto em que são produzidas as narrativas, a autora procura encontrar a essência da dinâmica social. Para tanto, ela se baseia nas "doutrinas", nos depoimentos, nas entrevistas e, principalmente, na interpretação dos "mineiros", os agentes religiosos, da mitologia e dos acontecimentos que os envolvem.

A autora utiliza tais lendas e mitos na compreensão não apenas do Tambor de Mina e das religiões afro-brasileiras mas também da cultura popular brasileira como um todo. O caráter fantástico das histórias dos caboclos, longe de se tornarem empecilhos à pesquisa são o material próprio da sua interpretação.

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia
Mestrando do Programa de Pós-Graduação
em Sociologia
Universidade Federal da Paraíba



AGRADECIMENTOS

A Comissão Editorial da revista *Política & Trabalho* agradece a colaboração dos colegas abaixo relacionados que contribuíram na elaboração desta edição:

Adriano de León (UFPb)
Andrea Ciacchi (UFPb)
Ariosvaldo da Silva Diniz (UFPb)
Eliana Monteiro Moreira (UFPb)
Edgard Malagodi (UFPb)
Elisa Maria Cabral (UFPb)
Jacob Carlos Lima (UFPb)
Marcos Ayala (UFPb)
Maria Carmela Buonfiglio (UFPb)
Maria de Fátima Araújo (UFPb)
Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPb)
Neide Miele (UFPb)
Rosalira dos Santos Oliveira (UFPb)
Rubens Pinto Lyra (UFPb)
Sandra J. Stoll (UFPR)
Simone Carneiro Maldonado (UFPb)

*Solicitamos permuta
Rogamos scambio
Nous sollicitons l'échange de numéro
Exchange requested
Wir bitten um Austausch*

Esta publicação foi impressa pela Manufatura Editora,
em papel Pólen Rustic (miolo) e papel Supremo (capa),
com tiragem de 500 exemplares,
para o Programa de Pós-Graduação em Sociologia
da Universidade Federal da Paraíba, em setembro de 2000.
Sua editoração utilizou o *software* Adobe PageMaker 6.0.1.

O corpo do texto, incluindo títulos e subtítulos,
foi composto com a fonte Book Antiqua.

Na capa se utilizou as fontes Plaza Swash D e Avant Garde Book BT.

NESTA EDIÇÃO:

ARTIGOS

AS LIDERANÇAS DO MOVIMENTO SEM TERRA NA PARAÍBA: AMBIGÜIDADES E APROXIMAÇÕES IDENTITÁRIAS

Tereza Correia da Nóbrega Queiroz

VIABILIDADE DA AGRICULTURA FAMILIAR NORDESTINA E GLOBALIZAÇÃO: MITOS E DESAFIOS

Eric Pierre Sabourin

A SITUAÇÃO DA CRIANÇA TRABALHADORA NO MERCADO INFORMAL EM JOÃO PESSOA

Maria de Fátima Pereira Alberto

O CONCEITO DE IDEOLOGIA E A PÓS-MODERNIDADE

Lemuel Dourado Guerra

SUJEITOS ERRANTES: A EMERGÊNCIA DA SOCIOLOGIA HISTÓRICA

Adriano de León

PROFISSÃO, VOCAÇÃO E MEDICINA

Artur Perrusi

O OUVIDOR UNIVERSITÁRIO

Rubens Pinto Lyra

MONTAIGNE E MERLEAU-PONTY: A DUPLA FACE DO TEMPO

Paulo Tarso Cabral de Medeiros

A MARCA AMBIGUA DA INDIVIDUALIDADE: A TÊNUE RELAÇÃO ENTRE O AMOR E O OBJETO FOTOGRÁFICO

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

O CENTRO DRAGÃO DO MAR DE ARTE E CULTURA: EXPRESSÕES DE UM LUGAR DE MODERNIDADE

Vancarder Brito Sousa

A CATEGORIA 'GÊNERO': CONSIDERAÇÕES ACERCA DE SUAS VARIAÇÕES E VALIDADE

Mariana Moreira Neto

O RURAL E O URBANO: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E IMPLICAÇÕES NO UNIVERSO DOS GRUPOS DE COCO-DE-RODA

Henrique J. P. Sampalo

TREM E CINEMA: MODERNIDADE E MEMÓRIA

Cid Vasconcelos de Carvalho

NOTAS SOBRE SOCIEDAD Y CULTURA DESDE LA CUBA ACTUAL

Fernando Martínez Heredia

RELIGIÃO E MUTAÇÃO: UMA ANÁLISE SOBRE MUDANÇA DE *ETHOS* NO UNIVERSO PROTESTANTE

Patrícia Formiga Maciel Alves

TRADUÇÃO

BOURDIEU E A SOCIOLOGIA DA ESTÉTICA *

Jonathan Loesberg

RESENHAS

A RAZÃO NA PÓS-MODERNIDADE

Ariosvaldo da Silva Diniz

A SOCIOLOGIA DA PRÁTICA E A PRÁTICA DA SOCIOLOGIA: O PENSAMENTO TEÓRICO DE BOURDIEU

Carla Mary S. Oliveira

A MITOLOGIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A CULTURA POPULAR

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia