

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Prof. Ricardo Vieiralves de Castro

Vice-Reitor

Prof. Paulo Roberto Volpato

Sub-Reitora de Graduação

Prof^a. Lenã Medeiros de Menezes

Sub-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa

Prof^a. Mônica da Costa Pereira Lavalle Heilbron

Sub-Reitora de Extensão e Cultura

Prof^a. Regina Lucia Monteiro Henriques

Centro de Ciências Sociais

Prof. Léo da Rocha Ferreira

Instituto de Ciências Sociais

Prof^a. Maria Claudia Pereira Coelho

Prof. Ronaldo de Oliveira Castro

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Prof^a. Clara Maria de Oliveira Araújo

Prof^a. João Trajano de Lima Sento-Sé

ISSN 2317-1456

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

ano 17 número 2
dezembro de 2015

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Interseções

Revista de Estudos Interdisciplinares

Interseções: revista de estudos interdisciplinares é uma publicação organizada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Seu objetivo é divulgar estudos baseados na interdisciplinaridade das ciências humanas, considerada indispensável para a reflexão sobre a realidade sociocultural dinâmica, cambiante e complexa do mundo contemporâneo.

Editores

Helena Bomeny, Maria Cláudia Coelho e Paulo D'Ávila

Assistente Editorial

Fabiola Cordeiro

Estagiários

Arthur Doring e Ian Ribeiro

Revisão e Diagramação

Metatexto Revisão e Editoração de textos

Publicação Semestral – 2015.2

Conselho Editorial

Anália Torres (Instituto Universitário de Lisboa)
Bernardo Ferreira (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Cecília Loreto Mariz (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Carlos Aurélio Pimenta de Faria (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
Cynthia Sarti (Universidade Federal de São Paulo)
Clara Araújo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Clara Cristina Jost Mafra (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) – *in memoriam*
Clarice Ehlers Peixoto (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Cláudia Barcellos Rezende (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Guy Bellavance (Universidade de Quebec)
Hector Leis (Universidade Federal de Santa Catarina)
Helio R. S. Silva (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)
Ítalo Moriconi (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
João Trajano Sento-Sé (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
José Machado Pais (Universidade de Lisboa)
José Reginaldo Gonçalves (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Josué Pereira da Silva (Universidade Estadual de Campinas)
Jurandir Freire Costa (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Leonardo Avritzer (Universidade Federal de Minas Gerais)
Luiz Eduardo Soares (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Luiz Flavio Costa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Maria Josefina Gabriel Sant'Anna (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Maria Luiza Heilborn (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Marjo de Theije (Universidade Livre de Amsterdã)
Maurício Tenório-Trillo (Universidade de Chicago)
Myrian Sepúlveda dos Santos (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Nélida Archenti (Universidad de Buenos Aires)
Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque (Universidade Federal de Pernambuco)
Ricardo Benzaquen de Araújo (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Roberto DaMatta (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Sergio Costa (Universidade Livre de Berlim)
Sidney Chalhoub (Universidade Estadual de Campinas)
Susana Durão (Universidade de Lisboa)
Valter Sinder (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

CATALOGAÇÃO NA FONTE

I61 Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares. – Ano 17, n.2 (2015)- .
- Rio de Janeiro: UERJ, NAPE, 1999-

Anual (1999), Semestral (2000)
Publicação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ.
ISSN 2317-1456

1. Ciências humanas - Periódicos. 2. Ciências Sociais - Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

CDU (30) 05

UERJ / REDE SIRIUS / PROTAT

Indexação:

Índice de Ciências Sociais do IUPERJ;

CLASE – Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades;

LATINDEX – Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal;

EBSCO;

OPEN EDITION / Revues.org;

Cengage-Learning

Homepage: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/index>

Sumário

- O valor do tempo. Dádiva e voluntariado em Portugal em tempos de crise 300
Antónia Pedroso de Lima; Fernanda Maria Rivas Oliveira
DOI: 10.12957/irei.2015.20149
- Interpretações e reações à estigmatização étnico-racial: narrativas dos Negros
Brasileiros em perspectiva comparada 327
Graziella Moraes Silva; Elisa P. Reis
DOI: 10.12957/irei.2015.20150
- Em busca da Justiça: o processo de criminalização do racismo no Rio de Janeiro a
partir de um estudo quantitativo sobre a base de dados do ISP 2007- 2010 350
Luciane Soares Silva; Lygia Gonçalves Costa
DOI: 10.12957/irei.2015.20152
- Transformações e conflitos na área portuária da cidade do Rio de Janeiro:
megaeventos esportivos, mídia e marketing urbano378
Maria Josefina Gabriel Sant’Anna; Livia Maria Abdalla Gonçalves
DOI: 10.12957/irei.2015.20153
- Prácticas de maternidad compartida en contexto de encierro: una mirada a la
construcción del orden social carcelario..... 397
Natalia Soledad Ojeda
DOI: 10.12957/irei.2015.20154
- “Terra sem mal” e messianismo entre os guarani do Paraguai colonial (séc.XVI e XVII).....415
Paulo Rogério Melo de Oliveira
DOI: 10.12957/irei.2015.20155
- A leitura da mídia ao processo de desintrusão da terra indígena Marãiwatsédé 429
Diego Airoso Mota; Natália Araújo de Oliveira
DOI: 10.12957/irei.2015.20156

Pastores mirins: a construção de uma referência identitária religiosa na infância.....	459
Vania Morales Sierra; Wania Amélia Belchior Mesquita	
DOI: 10.12957/irei.2015.20157	
Jornalistas, médiuns e mandingueiros: os baixos e falsos espiritismos na confecção partilhada de uma religiosidade	476
Moacir Carvalho	
DOI: 10.12957/irei.2015.20158	
Panoramas da escrita da história na Música Popular Brasileira	503
Luã Ferreira Leal	
DOI: 10.12957/irei.2015.20159	

Contents

The value of time: godsend and volunteer work in Portugal during a crisis period	300
Antónia Pedroso de Lima; Fernanda Maria Rivas Oliveira	
DOI: 10.12957/irei.2015.20149	
Interpretations of and reactions to ethno-racial stigmatization: narratives from African Brazilians in a comparative perspective	327
Graziella Moraes Silva; Elisa P. Reis	
DOI: 10.12957/irei.2015.20150	
Looking for justice: a quantitative study about the racism criminalization process in Rio de Janeiro using the Public Security Institute database (2007-2010)	350
Luciane Soares Silva; Lygia Gonçalves Costa	
DOI: 10.12957/irei.2015.20152	
Transformations and conflicts in the city of Rio de Janeiro's port area: mega-sports events, media, and urban marketing	378
Maria Josefina Gabriel Sant'Anna; Livia Maria Abdalla Gonçalves	
DOI: 10.12957/irei.2015.20153	
Practices of shared motherhood in the context of confinement: a look on the construction of social order in prison	397
Natalia Soledad Ojeda	
DOI: 10.12957/irei.2015.20154	
"Land-without-Evil" and messianism among Guarani people in colonial Paraguay (16th and 17th Centuries)	415
Paulo Rogério Melo de Oliveira	
DOI: 10.12957/irei.2015.20155	
A case study on how media portrayed the process of removing intruders from Marãiwatsédé indigenous lands	429
Diego Airoso Mota; Natália Araújo de Oliveira	
DOI: 10.12957/irei.2015.20156	

Child preacher: religious upbringing in the plurality of children's identity experiences.... 459

Vania Morales Sierra; Wania Amélia Belchior Mesquita

DOI: 10.12957/irei.2015.20157

Journalists, mediums and *mandingueiros*: low and false Spiritism in the shared
construction of a religion.....476

Moacir Carvalho

DOI: 10.12957/irei.2015.20158

Perspectives on writing about Brazilian popular music history..... 503

Luã Ferreira Leal

DOI: 10.12957/irei.2015.20159

O valor do Tempo. Dádiva e Voluntariado em Portugal em tempos de Crise

Antónia Pedroso de Lima*

Fernanda Maria Rivas Oliveira**

Resumo

Este artigo pretende discutir o uso do tempo como acto de acção moral num contexto de crise social. A partir da análise de práticas de voluntariado e entreatajuda (formal e informal) emergentes em Portugal, veremos como essas práticas assentam em raciais de dádiva e reciprocidade, e são complexos processos que congregam fatores pessoais e espirituais, afectivos, morais e utilitaristas. O atual contexto de crise em Portugal tem vindo a fomentar o crescimento acelerado de associações e de grupos de diferentes dimensões e enquadramentos, que de forma solidária oferecem tempo próprio para assegurar algumas necessidades básicas (sejam bens essenciais ou companhia) aos mais necessitados. Considerando que esses processos têm vindo a alterar profundamente a relação indivíduo-Estado, defendemos que é fundamental analisar as novas formas de dádiva na reprodução social nas economias capitalistas, e que a dádiva de tempo assume um papel central por se constituir como valor económico, moral e social.

Palavras-Chave

Cuidado. Dádiva. Voluntariado.

* Antónia é PhD em Antropologia, professora e investigadora no Instituto Universitário de Lisboa/ISCTE-IUL, Universidade do Minho; e investigadora integrada do Centro em Rede de Investigação em Antropologia – CRIA, Lisboa, Portugal. E-mail: antonia.lima@iscte.pt.

** Fernanda Maria é mestra em Antropologia e investigadora no Instituto Universitário de Lisboa /ISCTE-IUL, Universidade do Minho; e pesquisadora colaboradora do Centro em Rede de Investigação em Antropologia – CRIA, Lisboa, Portugal. E-mail: rivas.fernanda@gmail.com.

Abstract

This paper aims to discuss the use of time as a moral action act in the context of a social crisis. By taking into account an analysis of voluntary work and mutual assistance (formal and informal) which emerged in Portugal, we'll show how these practices are based on godsend and reciprocity, and that they are complex processes which bring together personal, spiritual, emotional, moral, and utilitarian factors. The current crisis context in Portugal has been promoting a rapid growth of associations and groups of different sizes and nature. In solidarity, these groups offer their own time to ensure some basic needs (whether they are essential goods or company) to people in need. Considering that these complex processes have come to deeply change the relationship between the individual and the State, we argue that it is crucial to analyze these new forms of godsend in the social reproduction of capitalist economies, and that the “donation” of time plays a central role because it presents economic, moral, and social value.

Keywords

Care. Godsend. Volunteer work.

Apresentação

“Ajudar os outros, olhe.. não sei explicar,
mas sei que me sinto bem a ajudar (...),
a gente ajuda, mas traz mais do que dá (...).”
Filomena¹, multiculturadora.

Os processos de participação cívica e voluntariado têm crescido de forma exponencial nos últimos anos em Portugal. Esse crescimento está directamente relacionado com o contexto de crise, de abalo nos processos de reprodução social que assistimos em Portugal desde 2011, onde as práticas voluntárias de ajuda ao outro se tornaram fundamentais para assegurar o quotidiano de muitos. Esses processos de voluntariado assentam em dinâmicas de dádiva que

¹ Todos os nomes dos nossos interlocutores são fictícios, à excepção de um caso (nota de rodapé nº 13).

dizem respeito “ao bem-estar, à satisfação de todas as necessidades humanas (...) necessidades de bens públicos, tais como educação, segurança e um ambiente seguro, e ainda qualidades intangíveis, como a dignidade” (HANN; HART, 2011). Essas práticas são múltiplas e diversificadas e apresentam-se em forma material de circulação de bens fundamentais, mas, sobretudo, em disponibilização de tempo de ajuda solidária. Assim, partindo da reflexão sobre práticas de apoio social interpessoal e comunitário em Portugal – que visam satisfazer necessidades daqueles que de outra forma não teriam como as resolver – iremos discutir a importância da dádiva no âmbito das economias capitalistas modernas. A reflexão será feita a partir de trabalho de pesquisa etnográfica realizada em Portugal (em particular nas cidades de Lisboa, Évora e Viana do Castelo), entre 2012 e 2015².

Portugal, como outros países europeus, atravessa uma ampla situação de crise económica e social que promoveu um profundo abalo no modelo social, colocando em questão não apenas os mercados mas também as instituições, os modos de vida, e os processos de reprodução social, alterando significativamente as relações sociais e afectando quase todas as dimensões da vida quotidiana.³ Significa isto que, em resultado da aplicação das medidas de austeridade em face da crise da dívida soberana, a população viu afectadas as suas condições de existência e fragilizadas as suas expectativas em relação à sua vida e ao seu futuro. Presentemente em Portugal proliferam contextos de privação diferenciados, tributários de carências materiais e imateriais, que cresceram exponencialmente da população já empobrecida e se estenderam à classe média. A partir de 2011, verificou-se um declínio acentuado de alguns dos mais importantes sectores produtivos, de que resultou um valor recorde

² Este artigo resulta da investigação feita no âmbito do projecto “O Cuidado como factor de sustentabilidade em contexto de crise”, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia FCT PTDC/CS-ANT/117259/2010, IR Antónia Pedroso de Lima. Parte da investigação foi a base da dissertação de Mestrado de Fernanda Rivas de Oliveira, cujo título é “Solidariedade, dádiva e mercados privados numa Comunidade Eborensis: Sustentabilidade e processos constitutivos dos Agentes de Cuidado”. Agradecemos aos colegas da equipa as discussões dos temas que aqui analisamos.

³ A extensão do empobrecimento e privação material produzido pela austeridade numa “sociedade de bem-estar” (onde as pessoas dependem de redes sociais e apoio mútuo) contribuiu para um grande aumento das desigualdades sociais e alterou drasticamente as relações entre as gerações (cf. COLLINS, 2008; COLLINS & MAYER, 2010). Os efeitos das medidas de ajustamento na vida dos cidadãos mostram cruamente o agravar dos mecanismos de desigualdade não só em Portugal, mas, como demonstra claramente Piketty, nas sociedades ocidentais capitalistas que estão em conformidade com as dinâmicas da economia-política capitalista contemporânea.

de desemprego num momento de diminuição acentuada dos mecanismos de apoio estatais, empurrando grande parte da população para uma perda generalizada de acesso às áreas fundamentais da saúde, educação e trabalho, promovendo, assim, uma degradação acelerada dos factores gerais de bem-estar.

Com a crise aumentou a percentagem de pessoas incapazes de fazer face aos seus compromissos financeiros e assegurar o seu dia a dia. A par dos trabalhadores pobres e dos desempregados de longa duração, há cada vez mais recém-desempregados. Nesses casos, recorrer à solidariedade familiar ou institucional e à partilha de recursos tornou-se a primeira, e principal, estratégia para assegurar a sobrevivência. À medida que se esgotam as possibilidades de apoio garantido pelas redes interpessoais, a promoção de estratégias alternativas, como o apoio dado pelas redes interpessoais ou por organizações não governamentais de solidariedade social, é uma realidade cada vez mais presente num país onde até há bem pouco tempo era pouco expressiva. Para fazer face à actual falência do Estado Providência, as pessoas retomam vias não estatais para assegurar o seu quotidiano, em que a solidariedade, a reciprocidade e a dádiva se consolidam em redes de voluntariado que crescem e se adensam à medida da progressão das carências.⁴ Num certo sentido, poderíamos dizer que estamos a regressar à definição de Portugal como uma “welfare society” propostas por oposição ao “welfare state” (SANTOS, 1993; 1999).⁵ Dada a ineficácia do Estado no cumprimento das suas funções de apoio em situações de emergência, a *sociedade de bem-estar* renova o seu vigor: reactivam-se redes familiares e vicinais, e emergem inúmeras organizações voluntárias de distribuição alimentar e de bens de primeira necessidade, proliferando organizações de apoio nos mais diversos domínios da vida social (jurídicos, financeiros etc.).

⁴ Trabalhos de outros autores mostraram como em situações de quebra do suporte fornecido por um Estado fraco e incipiente, são atenuadas por redes de parentes e vizinhos que prestam assistência e cuidados a título pessoal, como mostram alguns (SANTOS 1993, HOCHSCHILD, 2004), ultrapassando assim situações críticas através de estratégias pessoais informais (BORNEMAN 2001; L'ESTOILE 2014).

⁵ Essa ideia significa que os encontros entre cidadão e Estado são escassos em termos do apoio dado por este último, e que o Estado português não foi tanto erodido pela tendência neoliberal, mas pelo facto de os seus mecanismos de providência serem subdesenvolvidos; e que os encontros de “apoio” nas comunidades são abundantes graças à eficácia dos laços morais, redes de parentes e vizinhos que dão apoio económico e formas de cuidado e assistência), e onde as mulheres são actrices centrais (cf. CUNHA, 2013).

Terrenos de voluntariado

Os processos de participação cívica e voluntariado têm crescido de forma exponencial nos últimos anos em Portugal, oferecendo serviços em múltiplos domínios e abraçando um leque de necessidades muito alargado. Contudo, existe um elemento comum a todas essas práticas: a dádiva de tempo dos voluntários das associações, que disponibilizam o seu tempo pessoal de forma não remunerada para a realização de um *serviço social*.

Existem hoje em Portugal incontáveis organizações informais e institucionais que assentam na entrega voluntária de tempo próprio para a realização de actividades de solidariedade social. Quer no caso das organizações de estrutura estatal, as IPSS (Instituições Particulares de Solidariedade Social)⁶, quer as organizações informais e sem assentamento institucional (ONG's, associações comunitárias etc.), organizam a sua operação na acção voluntária de cidadãos que doam tempo próprio, que é utilizado para a realização de trabalho nas organizações que dele necessitam.

O aumento real do voluntariado em Portugal nos últimos anos foi acompanhado de um processo de definição e enquadramento jurídico da acção voluntária⁷. Foi criado o Concelho Nacional para a Promoção do Voluntariado (CNPV) e Bancos Locais de Voluntariado, estatais, municipais e privados. A institucionalização dessas práticas e a consciência permanente de que há cidadãos em situações de grande carência e necessidade promoveram uma maior visibilidade desses processos, contribuindo, assim, para uma maior valorização social e política dessa prática. Disto foi exemplo o facto de o ano de 2011 ter sido o Ano Europeu do Voluntariado (AEV), fazendo proliferar em Portugal as iniciativas voluntárias sob essa égide e com base no lema *Ofereça um pouco do seu tempo para ajudar a quem precisa*⁸.

⁶ Essas instituições constituem-se por um conjunto de funcionários públicos que formam o corpo administrativo, mas os serviços prestados à comunidade (apoio à família, crianças e jovens; protecção de idosos; promoção saúde e educação; e resolução de problemas habitacionais) são operacionalizados por voluntários (para mais informação, consultar o lugar <http://www4.seg-social.pt/ipss>).

⁷ A seguir transcrevemos uma das principais conclusões de um estudo realizado pelo Instituto Nacional de Estatística em 2012. “Estima-se que, em 2012, 11,5% da população residente com 15 ou mais anos tenha participado em, pelo menos, uma atividade formal e/ou informal de trabalho voluntário, o que representou quase 1 milhão e 40 mil voluntários”. Mais informações podem ser consultadas no lugar https://www.ine.pt/ine_novidades/semin/INEWS_n16/files/assets/basic-html/page18.html.

⁸ Para mais informações sobre o AEV, consultar <http://www.aev2011.eu>

O nosso objectivo neste texto não é enumerar com rigor os números ou os no-mes das associações para demonstrar o crescimento exponencial desses processos. Para a discussão que queremos fazer neste artigo, iremos apenas abordar algumas das instituições com que trabalhamos: Banco do Tempo, Banco Alimentar Contra a Fome, Refood, C.A.S.A. Amiga⁹. Essas organizações têm várias delegações distribuídas pelo país e funcionam em rede, actuando sempre que possível através de outras como parceiras, potenciando e partilhando recursos.

O banco do tempo

Uma das instituições mais ilustrativas da organização dessas dádivas em torno de uma estrutura formal é o Banco do Tempo que, em Portugal, funciona ao abrigo de uma organização de inspiração católica cristã, o Graal¹⁰. O Graal constituiu-se há 50 anos em Portugal com forte participação de Maria de Lurdes Pintassilgo e Maria Teresa Santa Clara Gomes¹¹, sendo um movimento que está difundido por todo o mundo. Em Portugal define-se como um *movimento internacional de mulheres, para uma cultura do cuidado*. O Banco do Tempo é uma organização de voluntariado multifacetada que se apresenta da seguinte forma¹²:

O Banco de Tempo é um sistema de organização de trocas solidárias que promove o encontro entre a oferta e a procura de serviços dispo-nibilizados pelos seus membros. No Banco de Tempo troca-se tempo por tempo; todas as horas têm o mesmo valor e quem participa com-promete-se a dar e a receber tempo.

⁹ O C.A.S.A. Amiga é uma IPSS subsidiária do C.A.S.A (Centro de Apoio aos Sem Abrigo), criada precisamente por motivo da crescente dificuldade de acesso a bens básicos por parte das famílias das comunidades onde o C.A.S.A actuava. O Banco Alimentar contra a Fome está integrado na *Federação Europeia de Bancos Alimentares* e a Refood e Banco do Tempo são organizações informais.

¹⁰ Informação disponível em: <http://www.graal.org.pt>.

¹¹ Maria de Lurdes Pintassilgo foi primeiro-ministro em Portugal, estando em funções entre 1979 e 1980. As duas mulheres referidas estiveram ligadas a movimentos sociais de emancipação feminista e outros relacionados com o cuidado (com forte inspiração religiosa).

¹² A informação que se segue foi retirada do lugar do Banco do Tempo na Internet. <http://www.bancodetempo.net/pt/BancoDeTempo/2>.

Na prática, funciona deste modo: quando um membro do Banco de Tempo precisa de um serviço, contacta a sua agência, que procura um outro membro que o possa realizar. Realizado o serviço, quem o solicitou passa um cheque de tempo. O membro que prestou o serviço deposita o cheque, que é creditado na sua conta, e poderá obter serviços disponibilizados por qualquer outro membro. Existem 33 agências bancárias em Portugal e a sua organização assemelha-se às estruturas empresariais privadas (reuniões de actividades periódicas com as agências para fazer pontos da situação e acompanhamento e gestão das actividades, horários predefinidos, etc.).

A instituição assume-se como um Banco, pois recebe activos (horas voluntárias), detém um passivo (horas a pagar, crédito dos seus associados) e transacciona capital (mão de obra voluntária). Por outro lado, as várias delegações existentes no país são *agências*, sendo o Graal uma espécie de órgão regulador central. O trabalho das 1900 pessoas que integram as diferentes agências do Banco do Tempo é simbolicamente operacionalizado por via da imitação do funcionamento de um Banco real. Trata-se por isso da produção de uma economia paralela simbólica e, de facto, orientada por noções colectivas de “utilidade social e do interesse colectivo”, características das economias solidárias (LAVILLE, 2010).

A constituição de uma instituição totalmente performática ao ponto de se constituir como um Banco denota a incorporação de um simples acto de troca de serviços num universo de valor que, tendo uma significativa importância económica, centra a sua importância no valor moral, a troca de tempo para fins solidários. A operação que se realiza no Banco do Tempo é pensada em termos de serviços, mimetizando a gestão das instituições comerciais em que as dívidas de tempo expressas nos serviços prestados são pagas com cheques de horas. Nesses casos, a estrutura do Banco é formalizada, incorporando-se, assim, valor simbólico ao *serviço*, para além do valor real e de facto que o *serviço* oferece aos beneficiários.

A agência com que mais trabalhamos foi a de Évora, sediada num primeiro andar de um prédio propriedade da Câmara de Évora. Aqui, a agência tem disponíveis múltiplos serviços, em que se destacam pintura de casas, jardinagem, costura, cozinha, ajuda nos estudos ou em contabilidade, a companhia de idosos e crianças. A sua mentora, a Prof^ª. Amélia¹³, conta

¹³ Nome real

que vem de uma aldeia onde os vizinhos se ajudavam, sendo esse o estímulo inicial para a criação daquela agência e a esperança de restituição das relações de vizinhança. Sendo esse o princípio fundador do Banco do Tempo em Évora, refere que a actividade entre os sócios assenta em princípios activos de solidariedade e de confiança. Exemplos disto são os seguintes casos:

D. Alice está acamada há vários anos sendo cuidada em permanência pela filha. Sempre a filha tem de sair recorre ao Banco do tempo para o serviço de companhia da mãe até ela voltar. Um dos associados disponíveis fazia as horas necessárias e recebia um cheque da filha com o crédito de horas.

O Senhor João, que vive sozinho e tem dificuldades de mobilidade precisa sempre de acompanhamento para ir ao médico. As horas gas-tas pelo acompanhante eram pagas por essa pessoa através de um cheque com o crédito das horas.

Um dos associados preenchia os documentos de IRS¹⁴ de quem não sabia fazê-lo, O tempo gasto era pago em cheque por quem solicitava esse serviço.

A professora Amélia refere que o Banco do Tempo é um projecto que a motiva muito, pois considera que é um “voluntariado diferente, é obrigatório receber por princípio. Para a pessoa não ficar em dívida nem com a pessoa que deu o trabalho, nem com ninguém”.

Explica-nos também que não é possível uma pessoa dar exclusivamente e não receber. *“Eu, por exemplo, tinha na minha conta do Banco do tempo um valor muito elevado de horas que não sabia como gastar. Para ir gastando o “dinheiro” pagava serviços de apanha da fruta na sua casa ou a recolha de lenha para a lareira no inverno”.*

Para além das ajudas interpessoais promovidas dentro do Banco do Tempo, a agência de Évora é fortemente dinamizadora de relações interinstitucionais com o objectivo de aumentar a capacidade de apoio e ajuda de todos os que dela necessitem. Assim, a par das parcerias assentes em relações de proximidade e vizinhança, geradas nas sociabilidades particulares

¹⁴ IRS é o acrónimo de “imposto sobre o rendimento”. Declaração anual que tem que obrigatoriamente ser feita pelos cidadãos nacionais que auferiram rendimento.

dos voluntários, foram estabelecidas parcerias entre o Município, as Juntas de freguesia, o centro de saúde, a Universidade de Évora e o próprio Banco do Tempo. O caso mais exemplar do êxito dessas articulações institucionais diz respeito ao programa *Laços para a Vida - Casa & Companhia*, promovido pelo Município de Évora em parceria com a universidade de Évora, o centro de saúde e pessoas particulares. Trata-se de um programa que tem por objectivo conseguir habitação para estudantes universitários que não têm posses para pagar uma casa para morar enquanto realizam os seus cursos e, simultaneamente, conseguir companhia e ajuda para idosos que habitem sozinhos e tenham dificuldade de assegurar o pagamento das suas despesas. Em conjunto resolvem o problema de cada um: a principal responsabilidade do jovem é fazer companhia ao idoso, e este deve oferecer ao jovem um quarto (e um lar). As duas partes, idoso e universitário, realizam um contrato formal, consagrado pelo município e a universidade, que define as condições particulares de cada caso. Esse programa tem sido um enorme sucesso e já tem extensões noutras regiões do país.

Para que os idosos possam concorrer ao programa, é necessário que as suas casas tenham condições de habitabilidade. Tratando-se de uma população envelhecida, isolada e com dificuldades financeiras, muitas vezes essas condições não existem e é através do Banco do Tempo que se consegue reabilitar as casas, permitindo, assim, a entrada dos idosos no Programa. Uma das casas que poderia ir a concurso, caso tivesse as condições para tal, era a casa da D. Margarida, uma idosa que vivia sozinha e queria receber um jovem universitário. Foi o Banco do Tempo a fornecer ajuda para a recuperação da casa que estava *em muito mau estado*, a cair. O arranjo da casa (pintura, alvenaria etc.) implicou um gasto de 900 horas ao Banco do Tempo, mas deixou a casa da D. Margarida em condições de receber o jovem.

Depois de o acordo estabelecido, cabe à Câmara acompanhar o processo e garantir que jovem e idoso estão a receber e oferecer do e ao outro tudo aquilo que tinha sido preestabelecido. O acompanhamento desses processos no quotidiano dos agregados habitacionais é delegado pelo Município no Banco do Tempo. No caso da D. Margarida, era a própria Prof^a. Amélia que realizava essa tarefa.

A parceria do Banco do Tempo com a universidade de Évora resolve também outros problemas, dado que o Banco do Tempo tem uma oferta de serviços especializada para a população universitária oriunda de outras zonas do país. Estes, diz a professora, porque estão sozinhos “podem necessitar de uma camisa lavada, ou mais importante ainda, de uma casa, de um jantar em

família quando for preciso”. O projecto maior que o Banco do Tempo tinha na altura da pesquisa era a reabilitação de um monte (pequeno conjunto de casas) em zona rural, tornando-o apto a receber um grupo de famílias sem abrigo. O Banco do Tempo está ainda a trabalhar com as escolas da cidade, criando novas colaborações, *minibancos do tempo*, através dos quais as crianças podem aprender a partilhar e a trocar pequenos serviços escolares entre si e a confiar na ajuda dos outros para resolver problemas. As redes que trabalham em parceria com essa instituição são múltiplas e variadas e mostram bem o valor da dádiva de tempo pessoal num processo de solidariedade em que a dádiva e a reciprocidade se tornam elementos estruturantes da vida social e assumem um papel central nos processos de reprodução social.

Associação Coração Amarelo

A Associação Coração Amarelo (ACA) é uma IPSS que tem várias delegações no país e cuja missão original é oferecer companhia aos mais idosos da comunidade. O caso que melhor acompanhámos foi a delegação de Oeiras (região de Lisboa). Em Portugal, o envelhecimento da população nacional é resultante da convergência de alguns factores¹⁵, sendo hoje um importante problema demográfico e social. Na região de Oeiras (periferia de Lisboa), verifica-se uma perda acentuada de qualidade de vida em grande parte das zonas populacionais mais carenciadas (bairros sociais, zonas urbanas periféricas), com particular incidência nos grupos de idosos. A delegação da ACA na zona teve como propósito fundador acompanhar os idosos em situação de solidão. Contudo, a abrangência da sua ação aumentou consideravelmente nos últimos anos à medida que se alargavam as necessidades da população de que cuidavam. A operativa da associação assenta na dádiva de tempo por parte dos voluntários, que visitam periodicamente os seus utentes. O objectivo das visitas é a oferta de um momento qualitativamente diferenciado para o utente, embora, como se pode ver através de alguns casos concretos, a tarefa acaba por ser muito mais abrangente do que isso.

¹⁵ Em Portugal verifica-se a diminuição abrupta das taxas de fecundidade e de natalidade (com valores particularmente reduzidos a partir de 2012). Por outro lado e do ponto de vista global, os avanços médicos e das tecnologias da vida têm vindo a promover o prolongamento da duração da vida humana. A recessão económica é também e localmente um factor a considerar na diminuição da natalidade em Portugal nos últimos anos.

D. Teresa é uma mulher de 67 anos, residente em Carnaxide. Tem formação superior em Gestão, trabalhou na indústria farmacêutica, numa multinacional onde diz ter ganho muito dinheiro. Depois de instalada a recessão económica em Portugal, a empresa sofreu profundas mudanças, e ela foi dispensada. De modo resiliente, D. Teresa abriu uma empresa própria e continuou a ganhar muito dinheiro, como refere, na área imobiliária. Porém, a crise desse sector abalou a sua actividade e ela teve que deixar os negócios e fechar a empresa. Durante esse mau momento surgiram outros factores pessoais, também eles desfavoráveis, que a empurraram para a reforma antecipada. Hoje tem problemas graves de saúde que reduzem a sua mobilidade, tendo inclusivamente grande dificuldade em falar. Perdeu de modo destrutivo a sua autoestima e deixou de “poder cuidar de si”, como refere frequentemente.

A crescer a essas dificuldades, cuida de dois netos desde pequenos, que tinham à data da pesquisa 14 e 15 anos. Consigo mora também uma filha de 47 anos, doente e fortemente dependente¹⁶. A mãe dos netos da D. Teresa tem 45 anos, vive com um namorado, visita a mãe e os filhos, mas abandonou o seu papel de progenitora, deixando os filhos totalmente ao cuidado da D. Teresa, divorciada. A sua relação com o ex-marido era pouco positiva, embora cordial sempre que se tratava de algo que tivesse a ver com as filhas. Quando o ex-marido morreu, sentiu um “vazio”, diz ela, pois “apesar de não sermos próximos, parece que eu tinha ali um apoio”.

O caso da D. Teresa está atravessado por factores de perda de qualidade de vida, que passam pela diminuição acelerada da sua saúde; pela imposição de uma obrigatoriedade de cuidado familiar em permanência (da filha e netos, jovens adolescentes e uma pessoa com doença grave); e por um conjunto de factores psicológicos destrutivos da sua autoestima de tipo depressivo, ao que se acresce um forte sentido de infelicidade e desinteresse geral. O momento das visitas, que por vezes chegavam a ser tardes inteiras, é fundamental para assegurar uma melhoria pontual (embora se espere possa vir a ter efeitos mais prolongados) do seu estado anímico profundamente abalado. Neste caso, a dádiva de tempo associada às visitas regulares da voluntária têm uma

¹⁶ A filha sofre de um problema neurológico, degenerativo, conforme explicação da voluntária que acompanha D. Teresa. Essa condição de saúde da filha da D. Teresa traduz-se numa dependência muito elevada de cuidado clínico próximo e de um acompanhamento familiar constante, neste caso, da mãe.

centralidade estabilizadora da vida da D. Teresa, pois sem a voluntária ela sentir-se-ia “sempre perdida e só”.

Neste caso, os factores de desordem geral da sua vida (obrigações impostas de modo muito violento) recuperam alguma ordem por via do encontro com o voluntário. Essas visitas têm de algum modo a função de *catarse*, estando a voluntária que a visita ciente da sua importância.

Outro dos casos que acompanhamos com maior atenção é o da D. Maria, uma mulher de 91 anos, que ouve mal e tem marcas significativas de degradação física e corporal. Vive sozinha num bairro social em Oeiras, está lúcida e mantém um nível cognitivo e de raciocínio muito elevado para a sua idade e condição. Essa mulher recebe com frequência indeterminada a visita de voluntárias da ACA. A voluntária que acompanha há mais tempo essa mulher é a própria responsável da agência de Oeiras, que gere a relação com a D. Maria como se de um familiar seu se tratasse. Conhece as suas necessidades diárias de higiene, o que diz respeito à limpeza da casa, e acompanha todos os aspectos de saúde e clínicos da sua utente. Hoje trata de garantir que todos os domínios da vida da D. Maria estejam supervisionados. A voluntária tem a chave da casa da D. Maria, e com a frequência necessária vai lá tratar de algum aspecto doméstico que tenha que ser resolvido. Por exemplo, desloca-se (ela ou outro voluntário em sua substituição) à casa da Maria para deixar num lugar da casa definido para o efeito um conjunto de revistas *cor-de-rosa*, pois o “grande entretenimento dela é a leitura”, refere a voluntária.

O caso da D. Maria ilustra bem a importância da dádiva de tempo enquanto provedor de afectos e companhia, tão necessários no caso de uma mulher de 91 anos que vive sozinha e sem família ou amigos por perto. O nível de preocupação e familiaridade que a voluntária tem com a D. Maria atribui à dádiva de tempo um valor moral inestimável. Vejamos uma conversa que registámos numa nota de campo:

V: Lavou a cabeça, lavou D. Maria?

M: Lavei, lavei, estava a precisar.

V: Ainda tinha champô? [*“ela tomou banho comigo há uns dias”, sussurra-me a voluntária ao ouvido*]

M: olha... [*diz rindo*], não tinha. Foi com água e sabão que é muito bom!

V: mas havia lá um (frasco) atrás cheio. O que não tinha quase nada eu deitei fora e ficou um cheio, lembra-se?

[A voluntária levanta-se e vai à casa de banho]

M: já não funciono a 100% totalmente [diz rindo a D. M enquanto estávamos sós]

[A voluntária regressa com 2 frascos de champô e diz apontando para os frascos: “1, 2, cheio, está a ver como eu tinha razão?”]

Continua a conversa do champô e avança:

M: ela sabe muito bem, ela trata muito bem de mim. Mas eu quis to-mar banho e tomei! [rindo]

V: Qualquer dia vamos ao baieta¹⁷. Vamos ao cabeleireiro. Para o Na-tal.

M: Para o Natal não, para mim! [risos]

Apesar de apresentar um estado mental saudável, D. Maria carece de ajuda para os cuidados de higiene e outros, embora insista na sua autonomia, facto que muito ale-gra a voluntária, que a promove sempre que isso não afecte a segurança da idosa. Ainda assim, não consegue fazer sozinha o cuidado ideal da casa e/ou do seu próprio corpo e mente (considerando a sua idade). D. Maria é um caso de solidão que não tem o acompanhamento devido por parte das instituições assistencialistas do Estado, para além do processo “higienista medicalizado” (ELIAS, 1982) básico, que é, no seu caso, a assistência médica num Centro de Saúde. As necessidades da D. Maria estão muito para além do acompanhamento clínico. O acompanhamento dado pela voluntária abrange outros domínios da vida, tão fundamentais à vida como é aquele. A relação afectuosa é, nessa fase, recíproca pois elas experimentam a relação como se de uma relação familiar se tratasse. Essa relação oferece condições de humanidade para além das que a D. Maria teria acesso e que muito evocariam as noções de “mera vida” (AGAMBEN, 1989; FASSIN, 2010). São precisamente os pequenos factores de humanização da tarefa de cuidar, as minúcias que a relação oferece, que fazem a diferença entre o humano e o indigno. A cuidadora voluntária torna-se “da família” através da reversibilidade da dádiva. O afecto embrenha-se na execução das tarefas, a moralidade reveste a obrigação. O depósito, sem falhas, de revistas *cor-de-rosa* em casa da D. Maria, oferece-lhe a possibilidade de vivenciar uma condição humana mais digna para além das necessidades básicas da vida. A leitura das notícias da vida social dessas revistas é um factor que acresce valor

¹⁷ Expressão popular para cabeleireiro.

à vida da D. Maria, pois a *entrelém* (ocupa a mente e a mantém actualizada). Esse facto é reconhecido pela voluntária, executando as acções necessárias para que esse momento de lazer e de manutenção de uma mente activa não deixe de existir.

A ACA tem hoje uma actividade muito mais abrangente que a oferta de tempo para combater a solidão. Transcende a restrição etária e a problemática fundadora, sendo muito variado o tipo de serviços prestados pela associação. Os voluntários substituem-se em muitos casos (como se ilustrou nos casos anteriores) à *pessoa* ou às famílias, resolvendo questões quotidianas, como a realização das compras, ou a recolha de comida nos bancos alimentares, o acompanhamento ao médico, e a resolução de problemas burocráticos ou administrativos (gestão das finanças, pensões etc.).

A análise desses exemplos é de grande relevância para a reflexão que queremos fazer sobre a oferta de tempo próprio dos voluntários, enquanto dádiva com um valor profundamente altruísta, moral, mas cujos resultados têm valor instrumental, pois resolvem, de facto, problemas ou necessidades que não tinham solução institucional.

Os casos apresentados ilustram bem a importância da dádiva de tempo enquanto elemento fundamental de sustentabilidade geral da vida daquelas duas mulheres. Tanto o caso da ACA como do Banco do Tempo mostram como o cuidado prestado ao outro, através do voluntariado em instituições solidárias de apoio social, desliza numa espécie de *continuum*, tendo nos extremos dois tipos ideais de cuidado. Num extremo encontramos o cuidado como *afecto puro* (com base na compaixão pura e no amor ao próximo, totalmente altruísta), e no extremo oposto o tipo mais instrumentalista (que visa atingir objectivos totalmente egoístas) de cuidado. O mais frequente é encontrarmos práticas mistas que se situam entre esses dois polos, a obrigação com afecto (dever e carinho), e outros, como sejam os serviços de proximidade realizados no âmbito das organizações solidárias. Os voluntários que acompanhámos no ACA aproximam-se do tipo misto, cuidando imbuídos de um dever moralmente informado que se vai construindo num *afecto puro* à medida que vão criando relação com as pessoas de quem cuidam. Essa ideia da satisfação moral implícita na ajuda ao Outro e a reciprocidade serão desenvolvidas na secção seguinte. De momento podemos concluir que a dádiva na forma de tempo e que se corporiza numa multiplicidade de *serviços* ou tarefas realizadas com e para o utente é, nesses casos, fundamental para uma existência dignificante e estruturalmente sustentada, tanto para o voluntário como para o utente. A lógica da reciprocidade aprecia-se na

satisfação pessoal, constante e progressiva do voluntário, que se sente *família*, e uma *pessoa* fundamental na vida do seu utente. Exploraremos melhor a seguir a ideia.

Refood, CASA e Banco Alimentar

Se em Portugal existem inúmeras organizações voluntárias que atuam nos mais diversos domínios de necessidades, verifica-se o crescimento exponencial de organizações que se dedicam à distribuição de cabazes alimentares. Algumas destas, já referidas aqui no início do texto, são a Refood e o C.A.S.A. Amiga, e detêm uma importância fundamental na vida de algumas famílias que levam para casa diária ou semanalmente cabazes de alimentos.

Nessas organizações, com sucursais por todo o país, os voluntários recolhem alimentos excedentários doados por restaurantes, supermercados e particulares, reúnem-nos em instalações próprias (doadas ou emprestadas por privados ou municípios) e os entregam aos utentes. As agências que melhor conhecemos no terreno (várias e em diferentes pontos urbanos e periféricos) juntam um elevado número de voluntários e de equipamentos (instalações, equipamentos de cozinha e embalagem etc.) e ajudam um número muito significativo de famílias que vão, conforme as suas necessidades, buscar a comida confeccionada e alguns bens de mercearia doados normalmente pelo Banco Alimentar e pelos grandes hipermercados.

Vejamos o caso da Paula, beneficiária da Refood, através de um recorte de uma das conversas com ela:

P: Onde é que está o problema mesmo desta sociedade? O problema está que eu tenho mais de 50 anos. Tenho. Tenho 54 e portanto, e o meu curriculum é... demasiado bom!

I¹⁸: Mas trabalhava?

P: Trabalhei. Trabalhei toda a vida. Fiquei [*desempregada*] por uma situação muito ingrata que foi a empresa onde eu estava faliu. A directora foi-nos escondendo a falência até à última. E na última disse-nos que não tinha dinheiro para nos pagar indemnizações

¹⁸ O “I” deve ser lido como “Investigador”.

e ou nós assinávamos o contrato com uma nova empresa que nos tinha comprado a marca, o logotipo... E nós nesse momento, 3 ou 4 de nós estávamos já com uma grande depressão. Foi há uns anos bons. Já foi há 4.

I: Ahh... Foi agora portanto, foi a crise. Estamos a falar deste período [*de crise*]?

P: Sim, sim, estamos, estamos... E assinámos todo o contrato. Está-vamos todas a antidepressivo. Quando começamos a falar percebemos que estávamos todas a antidepressivo.

I: Mas por quê?

P: Porque víamos que não tínhamos clientes!... E, portanto, não somos burras, éramos todas mães de família com crianças a cargo e... [*tem 2 filhos, um acabou os estudos, vive com dificuldades com a namorada, e está com frequência em casa da Paula. O outro ainda nem sequer entrou para a faculdade. Têm 26 e 18 anos, respectivamente*].

P: Portanto, assinámos todo o contrato com promessas de... e ao fim de 5 meses estávamos todas na rua. Fomos todas corridas. Foi um esquema financeiro para a empresa da patroa não entrar em falência mesmo, técnica, e expandeironos todos. Essa nova empresa tratava-nos mal, mal, mal, mas mesmo mal que era para nos irmos mesmo embora. Então eu fiz um projecto enorme, que eles precisavam de mim, e eu adorei fazê-lo, que foi organizar as “conferências do Estoril”. São conferências de 3 dias com políticos que eu adorei. Mas acabou. Mas mesmo no desemprego fui sempre fazendo coisas, ajudei em projectos, em gestão.

(...)

P: Recebi 4 anos de subsídio de desemprego. Pela idade como eu tinha, 50 já eram 3, e depois 1 mês por cada 5 anos de descontos. Como eu tinha muitos anos foram quase 4 anos. Agora recebo 419 [*subsídio de desemprego subsequente*] que acaba em dezembro [*isto é € 320 + €100 aproximadamente, por ter um filho a estudar*]. Esse valor dá para pagar a prestação da casa. O resto é daqui que eu tiro.

Outro casal que acompanhámos na nossa pesquisa é a Lídia e o Manuel (39 e 43 anos, respectivamente), têm 3 filhos de 16, 13 e 12, e estão actualmente a viver em Inglaterra, pois emigraram por terem chegado a uma situação de total falência financeira (partiram a 15 de setembro de 2015). O Manuel é licenciado em gestão pelo ISEG¹⁹ e a Lídia tem o 10º ano. Viveram de forma

¹⁹ Instituto Superior de Engenharia e Gestão, Lisboa.

muito abastada, pois o Manuel teve uma empresa de construção com o pai, com mais de 30 funcionários. Hoje não recebem nenhum tipo de subsídio, dado que o Manuel era empresário em nome individual e o seu regime tributário não lhe dava direito a receber subsídio. Por seu lado, a Lídia trabalhou no Bingo da Amadora²⁰, que faliu, e ela ficou no desemprego. Recebeu subsídio de desemprego durante um período, mas já findou esse tempo. Ele faz *biscates*²¹ quando aparecem, e ela distribui panfletos de publicidade sempre que surge a oportunidade. Vão semanalmente ao C.A.S.A. buscar géneros alimentares, mercearia, frutas e legumes, comprando unicamente peixe e carne para a alimentação da família.

Esses casos mostram a importância que a ajuda alimentar institucionalizada (no último caso) e informal (no primeiro) tem na gestão das necessidades alimentares da família. Os utentes saem das instalações do C.A.S.A frequentemente com sacos a transbordar de comida, pois, em grande parte do tempo da pesquisa, verificou-se que o *stock* alimentar para distribuir era enorme. O discurso de necessidades é comum aos utentes dessas organizações, que saem muito agradecidos com a *instituição* e com *eles* (voluntários).

O tempo oferecido pelos voluntários resulta, neste caso, na dádiva de “mãos para trabalhar”, expressão corrente numa das delegações da Refood. Efectivamente e considerando a enorme quantidade de comida que precisa de ser acondicionada, congelada, separada e distribuída com rígidas normas internas²², são muitas “as mãos que são precisas para trabalhar”. Ao contrário do caso da D. Maria e da D. Teresa, a relação com os utentes nessas

²⁰ Cidade periférica de Lisboa.

²¹ Termo popular para definir trabalhos pontuais, sem vínculo contratual, com a duração temporal de dias.

²² Na Refood, a organização interna é semelhante à organização de uma empresa comercial. Tem gestores, *chefes*, e funcionários operacionais. A dinâmica é tipicamente empresarial, e a preocupação com as necessidades particulares de cada unidade familiar que apoiam é, em grande parte dos casos, muito significativa. Em todas as delegações da Refood existe 1 quadro de parede onde se transcrevem os dados principais das famílias. A informação sobre cada uma é detalhada, existindo *fichas* muito bem elaboradas de cada uma daquelas. Todas as famílias têm um número que identifica o saco(s) dessa família. Nesse quadro aparecem os nomes, o número de pessoas do agregado, o número de crianças e o número de idosos. Para além dessas informações aparecem as restrições alimentares (diabéticos, doenças relevantes etc.). É com base nessas informações que os voluntários enchem os sacos, garantindo que o seu conteúdo satisfaça e se adapte às necessidades dos beneficiários.

instituições é mais pragmática e menos afectiva, embora muitas vezes é junto desses voluntários que os utentes pedem ajuda para outras necessidades emergentes (contactos para lares, creches, *cunhas* para médicos de especialidade, e muitos outros). Esses pedidos são por vezes resolvidos pelos voluntários que se envolvem pessoalmente com os problemas dos utentes, conseguindo através do seu interesse e empenho soluções para alguns casos: p.e., como aconteceu numa das delegações que conseguiu cursos gratuitos de *capacitação profissional*, garantindo assim empregos para alguns dos utentes e participantes nos cursos.

Nesses casos, a dádiva de tempo assenta numa lógica de reciprocidade, que é a *resolução* dos problemas imediatos dos utentes que se deslocam às instituições em situações de aflição. Neste caso, os conteúdos morais da acção voluntária assentam na disseminação de uma nova *causa*, na prossecução de um mundo *melhor*, que passa por ser mais justo e eticamente engajado. Hoje, a missão da Refood (que na sua origem era a de “desperdício 0”²³), está muito mais orientada para um ímpeto moral de ajuda e de satisfação das necessidades dos mais desfavorecidos. Concomitantemente é também isso que os voluntários esperam quotidiana e constantemente receber: o reconhecimento activo de uma colaboração humanitária em prol da melhoria de vida daqueles que a eles recorrem.

O Cuidado: disposição motivacional para exprimir ideologias morais do bem e do justo

Como vimos, a dádiva de tempo utilizada para o cuidado do outro em necessidade tor-na-se central para assegurar o quotidiano de muitos. Nas palavras de uma das nossas interlocutoras, “cuidar é mostrar que as práticas comuns do quotidiano podem ser me-canismos fundamentais de ajuda e ao mesmo tempo de autossatisfação”. Tarefas de cuidado de saúde e integridade física, como as já descritas, mas também tarefas familiares simples, como

²³ O objectivo fundador era a diminuição do desperdício alimentar, tendo como objectivo último garantir que nenhum alimento era desperdiçado nas comunidades. Hoje, o projecto está muito mais orientado para a missão humanitária, para um discurso de “amor”. É assim que uma das coordenadoras de uma das delegações da Refood se refere à acção da organização, dizendo que é um discurso “do positivismo, de ser necessário resolver, do carinho pelos beneficiários e pela dedicação dos voluntários”.

cuidar dos netos ou ir buscá-los à escola, cozinhar ou realizar as tarefas domésticas menores (pequenos arranjos de costura, pinturas etc.), receber os filhos em casa, ou ajudá-los a manter a sua autonomia em momentos de dificuldade, pintar a casa de um vizinho, ajudar jovens do bairro nos estudos, são formas de cuidado fundamentais para a garantia da viabilidade do quotidiano de muitos dos nossos interlocutores no âmbito da pesquisa. Os gestos simples reinterpretam-se nas experiências de vida em situações de precariedade, tornando-se elementos centrais à sustentabilidade social.

É, portanto, frequentemente através da metáfora do “cuidado” que são expressas as disponibilizações para dar tempo para ajudar os outros e as preocupações morais acerca de uma existência ideal num mundo com desigualdades profundas e pessoas necessitadas.

As diferentes motivações na base da prática da dádiva no voluntariado podem ser pensadas a partir da teoria da dádiva de Mauss. Esse autor defende que o acto de dar associa simultaneamente valores de solidariedade, altruísmo e interesse. Na verdade, a dádiva não corresponde apenas a bondade e prossecução do bem e do moralmente correcto. Na nossa pesquisa, verificamos com frequência que, através da generosa disponibilização do tempo para cuidar, da dádiva expressa no voluntariado, as pessoas procuram uma recompensa simbólica para a sua própria existência, uma realização pessoal alcançada através do apoio dado ao próximo. Uma motivação moral de compaixão pelo outro. Como mostra Graeber, Mauss estava interessado na identificação dos princípios morais potencialmente presentes na troca em todas as sociedades (GRAEBER, 2001).

Voluntariado e altruísmo são considerados muitas vezes parte integrante de um mesmo processo. Porém, quem faz algum tipo de voluntariado e, portanto, dá gratuitamente parte do seu tempo para cuidar, para agir em prol dos outros, tem um retorno, uma recompensa, que não é monetária, mas é moral. Por outras palavras, há uma consequência para o sujeito que não é exclusivamente ou unicamente dedicada ao outro, algo que poderia traduzir-se como: “Eu faço o bem e sinto-me bem. Eu acho que me tornei uma melhor pessoa e a quem estou ajudando mais é a mim mesma. Eu dou comida ao Banco Alimentar, eu dou sopa aos pobres mas ganho auto-estima, sensação de dever cumprido”. Pensar que essa ideia do amor ao outro não é generosidade pura torna a questão que analisamos mais complexa e interessante. Todo o voluntariado apresenta características muito semelhantes com ideais religiosos, e no contexto português esse é um aspecto que não pode ser descurado, pois a ideia da caridade é aqui um forte referente

cultural. Esse processo tem uma faceta de generosidade, de compreensão pelos problemas e dificuldades alheias, mas tem a tal recompensa moral para o sujeito que, de certo modo, se salva a si próprio.

Retomemos a observação da professora Amélia para endereçar esta questão: “é obrigatório receber por princípio. Para a pessoa não ficar em dívida nem com a pessoa que deu o trabalho, nem com ninguém”. Trata-se de um incentivo à devolução da dádiva, permitindo a quem recebe a possibilidade de devolver (retribuir) a oferta. Essa é a lógica proposta por Mauss na análise do *potlach*. A ideia subjacente no caso dos Kwa-kiutl, segundo Mauss, era de algum modo inferiorizar o receptor da dádiva obrigando-o a manter-se num estado de devedor, facto que só era revertido quando o receptor se tornava dador. Naquele caso tratava-se de uma dinâmica circular, infinita e de algum modo paradoxal, que é a lógica da dádiva/contra-dádiva. No caso do Banco do Tempo de Évora, a reciprocidade expressa-se de igual modo na obrigatoriedade de receber as horas que se oferece, embora a ideia da subjugação pela interiorização (da dádiva), ou da ascensão na escala social não esteja presente. Neste caso não se trata de adquirir estatuto ou *inferiorizar* o receptor, mas antes de conseguir a salvação para si próprio. Esse processo mental é concomitantemente muito próprio das retóricas católicas *salvacionistas*, que muito inspiram, como dissemos, a prática voluntária em Portugal.

O valor da dádiva materializada em actos de cuidar do outro decorre das questões de moralidade e ética que envolvem a avaliação dessas práticas e as associam à ideia de Bem, de Amor e de família.

Por outro lado, o trabalho de cuidar por estar associado ao afecto, ao laço emocional com o outro, surge frequentemente como pouco importante do ponto de vista económico ou social. Porém, neste novo momento histórico em que o contrato social se alterou, o cuidado tornou-se uma questão central.

Esta é, aliás, uma discussão importante no âmbito dos estudos sobre o cuidado. Em Portugal, como noutros países do sul da Europa com uma raiz cultural marcadamente católica, cuidar dos familiares é visto como uma obrigação moral (READ, 2019; GUIBERT, 2013; LIMA, 2015a) resultante do amor construído pela voz do sangue. Em consequência, quando alguém recebe um salário para tarefas de cuidado, é suposto que desenvolva também uma relação de afectividade e proximidade que a assemelha a alguém próximo, pois, como nos disseram, “só quem ama cuida tão bem”. A tríade família/cuidado/afecto é, portanto, profundamente abalada quando envolve troca de dinheiro num contexto cultural em que amar é cuidar. Na

família cuidamos (por amor e obrigação moral) de quem já cuidou de nós num processo de reciprocidade diferida, numa teia de dádivas de tempo e atenção e amor que se retribuem no tempo ao longo das gerações familiares. No trabalho voluntário de cuidar, no qual se performatiza a relação altruísta do cuidado desinteressado, a reciprocidade é atingida com a obtenção da satisfação pessoal intrínseca, da realização ao fazer o bem ao outro, numa relação de tipo familiar.

No entanto, é preciso ter em conta que as trocas de ajuda entre pessoas próximas ou entre desconhecidos mediados por instituições não podem ser reduzidas a uma forma de reciprocidade generalizada em que o dador recebe algo em troca, seja em bens materiais seja em bens espirituais. Não são actos calculados de ganhos para uns ou outros. Na verdade, nem sempre a ajuda prestada num momento é suposta ser retribuída. Ela é simplesmente um acto de atenção ao outro, de cuidado, de simpatia ou de compaixão, que é constitutivo da relação. Nos relatos dos nossos informantes, vemos bem que os actos de generosidade e solidariedade são levados a cabo sem sentimento de obrigação ou dever, mas são motivados por um conjunto de valores morais de responsabilidade pelos que lhes são próximos ou pelos seus concidadãos. Enquanto encontramos em quase todas as pessoas uma clara disponibilidade para ajudar familiares e pessoas próximas, o mesmo não acontece em relação à ajuda a desconhecidos em organizações de voluntariado. A obrigação moral associada aos laços de parentesco é forte, enquanto que a ajuda a estranhos é mais diluída e implica uma articulação entre defesa de ideal e disponibilidade. As lógicas subjacentes ao mesmo acto são, portanto, distintas, dependendo da relação preexistente com a pessoa em necessidade.

Não é, todavia, o conteúdo do valor moral, mas sim a nossa relação com a pessoa, que altera a decisão da dádiva. Essas diferentes formas de dádiva dependem, portanto, de diferentes tipos de socialidade. Como refere Kelly a propósito do extraordinário livro de Han sobre o cuidado,

a disposição para ajudar as outras pessoas (não está) simplesmente assente na identificação emocional, Em vez disso (...) pelo menos o cuidado dos parentes e ao desejo de ser infinitamente disponível, e a uma abertura para as formas de sociabilidade que o futuro pode oferecer. Por vezes (...) o peso da responsabilidade pode ser demasiado ou muito abstracto. De facto, este é o problema que o livro de Han aponta sobre a problemática que é ao mesmo tempo

etnográfica e moral: o balanço entre o contingente e o abrangente na capacidade de cuidar (KELLY, 2013, p.216).

Esse tipo cada vez mais amplo de acções de partilha, oferta e troca de bens e serviços deve ser, portanto, avaliado à luz de um novo paradigma. É muito importante termos consciência política de que, se por um lado essas estratégias informais de suporte aos sectores mais enfraquecidos da sociedade tornam a vida de quem deles beneficia possível em situações de crise e incerteza, elas são também centrais para todo o sistema social, pois inibem, até um certo ponto, a escalada da tensão social e do colapso económico individual e colectivo. Assim, consideramos que é fundamental incorporar num mesmo quadro de análise cuidado, economia e Estado, na medida em que essas dimensões se constituem, em conjunto, numa renovada economia moral com forte expressão nos quotidianos.

A ajuda voluntária não assenta na lógica do mercado capitalista, mas numa relação de dádiva, ou numa forma especial de troca económica (GRAEBER, 2010), que está para além da escolha racional assumindo (também) um valor de mercado, simultaneamente afectivo e financeiro, moral e social.

Em suma, é muito importante chamar a atenção para o valor económico das múltiplas e diferenciadas práticas solidárias de cuidar do outro que apresentámos, estabelecido através de trocas solidárias que respondem a necessidades, estando ou não os agentes (receptores e dadores) directamente envolvidos nas transacções. Significa que a circulação de bens, tempo e serviços de proximidade, dinamizados local e comunitariamente, mostram um sistema de trocas num regime de dádiva, central na vida e reprodução de uma economia moderna e capitalista e que contribuem decisivamente para a sua sustentabilidade. O valor do tempo disponibilizado pelos voluntários, seja em instituições, seja em redes interpessoais, ganha, assim, uma importância que articula afecto, consciência social, economia, moralidade e simbolismo que, no seu conjunto, são constitutivas de formas particulares de socialidade.

Acção e intencionalidade da dádiva: moralidade e valor

A acção social é informada por valores mas, simultaneamente, ao constituir-se também cria valor. Valor económico – ao superar as carências de quem

necessita (seja de bens materiais ou imateriais centrais à sua existência quotidiana); valor simbólico – ao praticar o bem; e valor moral – ao tornar-se melhor pessoa através da dádiva desinteressada.

Se é através da acção que a dádiva e o cuidado ganham significado, importa discutir a centralidade da agência humana no universo da ajuda voluntária, que não assenta numa lógica de *mercado*, mas antes numa relação de dádiva, ou numa forma especial de troca económica, o “comunismo”, assim designado por Graeber (2010). Esse autor distingue três formas fundamentais (tipos ideais) de transacções económicas. O “comunismo”, uma delas, opera, citando as palavras do autor, no “princípio de quem de acordo com as suas habilidades, para aqueles de acordo com as suas necessidades” (GRAEBER, 2010, p.4). Assim, o autor atribui ao termo um valor polissémico e, para este efeito, desconsidera o significado que diz respeito ao sistema de organização política, utilizando a palavra como uma forma económica, sinónima de “solidariedade, “ajuda mútua”, “convivialidade” ou até “ajuda” (Ibidem). Nesse sentido, o universo agencial que esse tipo de relação de ajuda cristaliza deve ser pensado em termos de uma dinâmica de entrega daquilo que alguém está habilitado a oferecer, por exemplo, e, neste caso, tempo, em função das necessidades particulares de quem necessita. Trata-se, por isso, e também, de uma relação (meta)económica, pois pode ser pensada à luz de um economia humana afastada das propostas neoclássicas que pensam o indivíduo como uma entidade movida por escolhas racionais, assentes na aferição de custos e benefícios, procurando em exclusivo o interesse próprio.

O pensamento evolucionista defendia que a invenção das tecnologias de mercado como o dinheiro ou a mais-valia resultante da transacção comercial dizia respeito às sociedades modernas. No caso das sociedades pré-modernas, os domínios do económico e do social fundiam-se, não se distinguindo a economia como um domínio autónomo. Verificando a inconsistência dessa ideia com os dados empíricos, Marcel Mauss defende a “diversidade das transacções económicas” e mostra que quer o dinheiro quer o cálculo de interesse (juro) não estavam ausentes nas sociedades arcaicas, aliás como se pôde até observar na instituição do *pollach* (MAUSS, 2008). Os pressupostos da teoria económica neoclássica assentes na racionalidade e nas motivações individualistas foram assim fortemente questionados. A acção humana mobiliza diferentes elementos motivacionais para além dos instrumentalistas, como se tem vindo a explanar aqui. Deste modo, o voluntariado pode ser pensado no âmbito dessa *diversidade das transacções económicas*, envolvendo factores de interesse com os morais e simbólicos.

A antropologia económica das últimas décadas tem vindo a desconstruir algumas das dicotomias centrais da relação económica de mercado monetarizado (NA-ROTZKY; SMITH, 2006; GRABER, 2010; HART 2010). Também o legado da Economia Feminista ofereceu importantes contribuições sobre o mito da dicotomização do mundo dos afectos e do mercado, do público e do privado, ou de outra forma, da natureza e da cultura (FOLBRE; NELSON, 2000; NELSON 2005; ORTNER, 1974; LIMA, 2015). Defendemos que as motivações que informam a acção voluntária e de solidariedade dizem respeito a medidas subjectivas de interesse que cristalizam vários sentidos que não se excluem entre si. São simultaneamente valores éticos e utilitaristas, de mercado e de não mercado e comensuráveis e não comensuráveis (LAMBEK, 2013). Para Lambek, “o valor dos atos performativos”, à luz dos quais se pode também pensar as inúmeras formas de voluntariado, atribui um valor per se à acção, para além do bem material resultante do acto solidário. A performance no sentido de intenção e representação do acto é aquilo que distingue o acto de fazer e o acto de produzir, isto é, da dádiva e do trabalho, respectivamente. Reconciliando essas importantes nuances de inspiração maussiana e marxista (respectivamente), Lambek defende que a dádiva e o trabalho são valores inextricáveis entre si, oscilando a acção voluntária entre aqueles dois polos. Esses postulados reforçam o que se tem vindo a defender sobre o complexo processo que é o voluntariado, pois ele encerra um valor de *trabalho* (utilitarista e *comodificável*) e um valor *simbólico* e performático (dádiva, não comodificável). O Banco do Tempo, por exemplo, corporiza por via da sua organização (cheques, depósitos, moeda “tempo”, pagamentos e recebimentos), precisamente um modelo de ajuda ao Outro, que incorpora factores instrumentais, morais e éticos.

Os processos de solidariedade informados por ideários de acção mistos (por um lado, os meramente instrumentalistas e, por outro, os mobilizadores de maior justiça social e ética global) podem ser pensados recuperando os postulados de Mauss, que referem que “uma parte considerável da nossa moral e da nossa própria vida permanece sempre nesta atmosfera da dádiva, da obrigação e ao mesmo tempo da liberdade” (MAUSS, 2008, p.195). A obrigação de retorno, proposta na teoria da dádiva “dá quanto recibes e tudo estará bem” (Ibidem, 202) observa-se nesses processos de solidariedade assentes na disponibilização de tempo próprio.

De acordo com Mauss, o propósito central da dádiva é o estabelecimento e manutenção de relações sociais. Através da dádiva, o “espírito das coisas” (MAUSS, 1950) chega ao Outro e recria a relação, reconstruindo-se o factor

mais singular das relações sociais, que é precisamente o *factor social*. O *hau*, para usar a gramática maussiana, entrega a quem recebe algo que era de quem deu. Neste caso, há uma passagem de boa vontade, de interesse e de empatia pelas preocupações e problemáticas de quem recebe, não estando o dador fora da equação (como já aqui debatemos). Essa espécie de matéria mística proposta por Mauss pode ser pensada como a *causa solidária* e a crença num mundo melhor, solidário, justo e, principalmente, mais equitativo. As pessoas que fazem voluntariado social também esperam (e trabalham afincadamente para isso) a disseminação dessa boa vontade e desse novo paradigma de justiça. O lema da actividade diária de uma agência da Refood é a *esperança num mundo melhor e mais positivo*. Neste sentido, cuidar do outro é constitutivo do laço social e um factor central nos processos de reprodução (LIMA, 2015a).

A lógica simbólica da reciprocidade nas relações sociais mostra, portanto, a complicada articulação entre as relações sociais, entre as relações entre cidadãos e o Estado, em que a assimetria e as relações de poder surgem dissimuladamente, mas se fortalecendo. A dependência dos cidadãos das redes e instituições de solidariedade intensifica-se em Portugal, quando o assistencialismo e a caridade se sobrepõem a uma política de um estado social num contexto de crise. Mas, por outro lado, vemos que esses mecanismos fazem o Estado depender da dádiva e da boa vontade dos cidadãos. As complexas inter-relações entre todos os actores nessa alargada e complexa teia de reciprocidades estabelecidas em diversas dimensões mostra diferentes níveis de dependências e de dívidas que não são apenas materiais, mas também morais, simbólicas e espirituais. É, portanto, paradoxal a forma como a mudança social ocorre em Portugal por via de uma reprodução social ancorada nessa densa e complexa teia de dádivas, numa sustentabilidade social feita através da troca voluntária de tempo. E é assim que o valor do tempo dos cidadãos imersos nessa teia adquire uma nova importância e significado, tornando-se num capital social inédito e fundamental para a manutenção dos quotidianos dos cidadãos envolvidos.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio.
(1989). *O poder Soberano e a Vida Nua - Homo Sacer*. Editorial Barcarena: Editorial Presença.
- DEBERT, G. G.
(2013). Gênero, Velhice e Migrações. *Anais VIII Congresso Latino Americano de Estudos do Trabalho*, v.1. São Paulo, VIII Congresso Latino Americano de Estudos do Trabalho.
- ELIAS, Norberto.
(1982). *A Solidão dos Moribundos, seguido de, Envelhecer e Morrer*. Rio de Janeiro: Edições Zahar.
- FASSIN, Didier.
(2010). Ethics of Survival: A democratic Approach to te Politics of Life. *Humanity: An Inter-national Journal of Human Rights, Humanitarian and Development*, v. 1, n.1, p.81-95.
- FOLBRE, Nancy; Julie A. NELSON.
(2000). For Love or Money- Or Both? *Journal of Economic Perspective*, v. 14, n. 4, p.123- 140.
- FOURNIER, Marcel.
(2003). Para rescrever a biografia de Marcel Mauss. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18, (52), p.5-13.
- GRAEBER, David.
(2010). On the Moral Grounds if Economic Relations. A Maussian Approach. *Open Anthropol-ogy Cooperative Press*, Working Paper Series #6.
- HANN, Chris; Keith HART.
(2011). *Economic Anthropology. History, Ethnography Critique*. Cambridge: Polity Press.
- HART, Keith; LAVILLE Jean-Louis; Antony CATTANI.
(2010). Building the human economy together. In: Keith Hart; Jean-Louis LaVille; Antony Cattani (Eds.); *The Human Economy*. A Citizen's Guide. Cambridge and Manlden: Polity Press.
- KELLY, Tobias. (2013)
A life less miserable? Comment on HAN, Clara, 2012. Life in debt: Times of care and violence in neoliberal Chile. Berkeley: University of California Press. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* v. 3 n. 1, p 213–216.
- LAMBEK, Michael. (2013)
The value of (performative) acts. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* , v. 3 n. 2, p. 141-60.
- LIMA, Antónia.
(2015a) Solidariedade e caridade em tempos de crise: mutualidade, cidadania responsável, a igreja e o Estado em Portugal". In: LIMA, Antónia (org.). Cuidar do outro: Novas mutualidades e austeridade num Portugal em crise. *Mundos Sociais*. Lisboa, 2015.
- LIMA, Antónia.
(2015). (No prelo). Cuidar em tempos de crise: Gênero e mudança de modos de vida em Portugal, *Repensando gênero e feminismos. 20 anos do núcleo de estudos de Gênero – PAGU / Unicamp*, Número comemorativo.
- MARCUS, George.
(1995). Ethnography In/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, V. 24, p.95-117.
- MAUSS, Marcel.
(1950 [2008]). *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- NAROTZKY, Susana; SMITH, Gavin.
(2006). *People, Power, and Place in Rural Spain*. University of California Press.
- NELSON, Julie A.
(2005). Feminist Economics. In: Steven Durlauf; Lawrence Blume (Eds.); *The New Palgrave Dictionary of Economics*.
- OLIVEIRA, Fernanda.
(2013). *Solidariedade, dádiva e mercados privados numa comunidade eborense: sustentabili-dade e processos constitutivos dos agentes de cuidado*. Tese de Mestrado

apresentada ao Instituto Universitário de Lisboa – ISCTE-IUL.

ORTNER, Sherry B.
(1974). Is Female to Male as Nature is to Culture?. In: Michelle Rosaldo; Louise Lamphere (Eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, p.67-87.

READ, Rosie.
(2009). Nuns, Fundraising and Volunteering. The Gifting of Care in Czech Services for the Elderly and Infirm. In: Carolin Leutloff-Grandits; Anja Peleikis; Tatjana Thelen (Eds.); *Social Security*. Oxford, England: Berghahn Books. p.128-145.

SANTOS, Boaventura S.
(1999). *The Welfare State in Portugal: Between Conflicting Globalizations*. Paper apresentado no Center for European Studies. Harvard University, 01 Março de 1999.

Recebido em
outubro de 2015

Aprovado em
novembro de 2015

Interpretações e reações à estigmatização étnico-racial: narrativas dos Negros Brasileiros em perspectiva comparada

Graziella Moraes Silva*

Elisa P. Reis**

Resumo

Neste artigo apresentamos resultados de um projeto sobre narrativas e respostas à estigmatização e à discriminação de Negros Brasileiros, Afro-Americanos, e Mizrahim, Etíopes e Palestinos cidadãos de Israel. A comparação entre Brasil, Estados Unidos e Israel mostra como processos históricos e estruturas socioeconômicas distintas se relacionam com diferentes repertórios culturais, formando dinâmicas de grupos (groupness) diferenciadas. Juntos tais contextos históricos e socioeconômicos, repertórios culturais e dinâmicas de grupos moldam a forma como grupos estigmatizados interpretam suas experiências e avaliam alternativas de reação. No presente texto, enfatizamos o caso brasileiro contrastando as narrativas encontradas aqui com aquelas registradas nos Estados Unidos e em Israel. Na conclusão, exploramos brevemente as possíveis consequências desses diferentes processos culturais para o combate à desigualdade étnico-racial.

Palavras-chave

Estigmatização. Negros Brasileiros. Estados Unidos. Israel.

Abstract

In this article we present the results from a research project that analyzes narratives and responses to stigmatization and discrimination from Black Brazilians, Afro-Americans, and Mizrahim, Ethiopians and Palestinians citizens of Israel. The comparison between Brazil, United States and Israel shows how diverse historical processes and socioeconomic structures

* Professora adjunta do departamento de Sociologia do IFCS/UFRJ; professora associada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) e ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Desigualdade (NIED). Graziella Moraes Silva é bolsista CNPq 2 e Jovem Cientista do Nosso Estado da Faperj. Email: grazi.moraes.silva@gmail.com .

** Professora titular do departamento de Sociologia do IFCS/UFRJ; professora associada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) e coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Desigualdade (NIED) da mesma instituição. Elisa Reis é bolsista CNPq 1A e Cientista do Nosso Estado da Faperj. E-mail: epreis1@gmail.com.

Interact with different cultural repertoires fostering different types of groupness. Together these historical and socioeconomic background factors, cultural repertoires and types of groupness shape how stigmatized groups interpret their experiences and choose their responses to perceived stigmatization and discrimination. In this paper we focus on the Brazilian case, contrasting the narratives we found here to those registered in the US and Israel. In the conclusion, we briefly explore the possible consequences of different cultural processes to the dynamics of ethno-racial inequalities.

Keywords

Stigmatization. Brazilian black. United States. Israel.

Introdução

Um novo olhar sobre a questão racial marca a entrada do século 21 no Brasil. Assim, a Terceira Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo em Durban, na África do Sul, em 2001, pode ser tomada como marco dessa mudança. Já na preparação para aquela reunião, o discurso do governo brasileiro incorpora a noção segundo a qual é necessário reparar injustiças históricas a que foram submetidos os Negros no Brasil (por exemplo, HENRIQUES, 2001). Logo em seguida à Durban, o então presidente Fernando Henrique Cardoso, em discurso histórico, afirma que "o Estado brasileiro reconhece as consequências danosas que a escravidão causou ao Brasil e continuará empenhado em repará-las através de políticas públicas que promovam a igualdade de oportunidade".¹ Desde então, políticas públicas para reparar os erros históricos e proporcionar a inclusão dos Negros têm sido crescentemente implementadas pelo Estado brasileiro.

Em alguma medida, as pesquisas de cientistas sociais contribuíram para essa mudança, demonstrando, a partir de análises estatísticas, a persistência das desigualdades entre brancos e negros no país (por exemplo, HASENBALG, 1979; VALLE e SILVA, 1980; HASENBALG; VALLE e SILVA, 1988). Os resultados dessas pesquisas foram mobilizados por movimentos sociais e levados a fóruns internacionais, aumentando a pressão para que o Estado brasileiro apresentasse soluções (HTUN, 2004; PASCHEL, No prelo).

¹ Para o discurso completo: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/discursos-1/2o-mandato/2001-2-semestre/85.pdf>.

Já a partir da década de 1990, multiplicaram-se os estudos de opinião, geralmente baseados em surveys, para compreender como os brasileiros avaliam as relações raciais no país². Esses estudos revelaram o paradoxo de um racismo sem racistas, ou seja, a grande maioria dos brasileiros acredita que existe preconceito racial no Brasil e que os negros são discriminados no país, no entanto, quase nunca alguém admite ter preconceitos raciais ou discriminar negros (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2010). Talvez seja ainda mais interessante o fato de que, no Brasil, tanto brancos como negros compartilham essa opinião (MORAES SILVA, 2015), em contraste com outros países como os Estados Unidos, onde a maioria dos negros e apenas uma minoria de brancos afirma existirem preconceitos e discriminação racial (HOCHSCHILD, 1995).

Essa questão se torna particularmente importante ao tentarmos explicar como em um país, onde as desigualdades raciais são tão marcantes, as organizações em torno da identidade negra nunca tenham sido capazes de mobilizar uma grande parcela da população. Não há, porém, resposta fácil a essa indagação. Trabalhos anteriores invocaram um excepcionalismo brasileiro, em que as identidades raciais não criariam "divisões perigosas" (por exemplo, FRY; MAGGIE, 2007) ou a falta de "consciência racial" dos negros, que seriam discriminados sem o perceber (por exemplo, HANCHARD, 1994).

A maioria dos estudos recentes sobre raça no Brasil enfatiza as questões de identificação e classificação racial (por exemplo, ALMEIDA, 2007; FRY, 2005; STANLEY BAILEY; LOVEMAN; MUNIZ, 2012; MUNIZ, 2012; L. SCHWARTZMAN, 2007; L. F. SCHWARTZMAN; SILVA, 2012) ou a mensuração das desigualdades e discriminação racial (por exemplo, PAIXÃO; CARVANO, 2008; PAIXÃO *et al.*, 2011; PAIXÃO, 2003; RIBEIRO, 2006). Apesar de tais estudos, ainda sabemos pouco sobre como pretos e pardos, no Brasil, vivenciam e reagem à estigmatização e à discriminação racial (algumas exceções são FIGUEIREDO, 2002; SANSONE, 2003; SHERIFF, 2001).

Neste artigo abordamos essa questão recorrendo a uma perspectiva cultural, empírica e comparativa. Lançamos mão dos resultados de um projeto mais amplo que envolve uma comparação entre Brasil, Estados Unidos e Israel (LAMONT *et al.* FORTHCOMING). O projeto, uma colaboração

² O trabalho de Stan Bailey (2009) faz uma ótima análise de surveys atitudinais sobre relações raciais no Brasil.

entre pesquisadores norte-americanos (Michèle Lamont, da Universidade de Harvard, e Jessica Welburn, da Universidade de Iowa), israelenses (Hanna Herzog e Nissim Mizrahim da Universidade de Tel-Aviv, e Joshua Guetzkow, da Universidade Hebraica) e brasileiros (as autoras deste artigo), analisa como processos históricos e estruturas socioeconômicas distintas se relacionam com diferentes repertórios culturais, formando dinâmicas de grupos (groupness) diferenciadas. Juntos, tais contextos históricos e socioeconômicos, repertórios culturais e dinâmicas de grupos moldam a forma como grupos estigmatizados interpretam suas experiências e avaliam alternativas de reação. No presente contexto, enfatizamos o caso brasileiro contrastando as narrativas encontradas aqui com aquelas registradas nos Estados Unidos e em Israel. Na conclusão, exploramos brevemente as possíveis consequências desses diferentes processos culturais para o combate à desigualdade étnico-racial.

A pesquisa

A literatura sobre raça no Brasil tem sido tradicionalmente elaborada a partir da comparação com os Estados Unidos. Quase sempre, no entanto, essa comparação é indireta e caracterizada por pressupostos conceituais e normativos sobre o papel do Estado e da cultura (por exemplo, FREYRE, 1933; FRY, 2005). Na pesquisa internacional que inspira este texto, propomos retomar essa comparação de uma maneira mais indutiva, a partir da análise de narrativas de afro-americanos e negros brasileiros. Para isso, realizamos aproximadamente 300 entrevistas nos dois países (150 na área metropolitana de Nova Iorque, nos EUA, e 160 na região metropolitana do Rio de Janeiro, no Brasil), buscando capturar a forma como as pessoas interpretam as fronteiras étnico-raciais de seus países, identificam experiências de estigmatização e escolhem como reagir a elas.

Também conduzimos 150 entrevistas em Israel, a princípio para trazer a experiência contrastante de extrema exclusão étnico-racial dos palestinos cidadãos de Israel.³ Mas, ao longo da pesquisa, também decidimos incluir o

³ Nesta pesquisa entrevistamos apenas Palestinos considerados oficialmente cidadãos de Israel, ou seja, residentes do território israelense e cidadãos com direito a voto. Essa definição excluiu a maior parte dos Palestinos residentes da Cisjordânia e da Faixa de Gaza.

caso dos etíopes israelenses, um grupo fenotipicamente próximo dos afro-americanos e dos negros brasileiros, e dos Mizrahim - judeus de origem árabe que são aproximadamente 50% da população de Israel e ocupam, na maior parte, posições subordinadas nas estruturas socioeconômicas e ocupacionais do país.

A ideia de entrevistar pessoas comuns veio do nosso incômodo com grande parte da literatura comparativa sobre relações étnico-raciais que enfatiza discursos oficiais, das elites ou dos movimentos sociais (LAMONT; MIZRACHI, 2011). No caso brasileiro, essa análise torna-se particularmente problemática, já que surveys nacionais mostram a distância da percepção das pessoas comuns em relação aos discursos oficiais (historicamente apoiados na ideia de uma democracia racial) e também dos discursos dos movimentos negros (BAILEY, 2009).

Ao mesmo tempo, tratar Negros no Brasil ou Afro-Americanos como grupos homogêneos é ignorar a crescente diversidade dentro desses grupos, em particular suas crescentes diferenças socioeconômicas. Nos EUA, desde a década de 1980, estudos mostram que as desigualdades entre os Afro-Americanos vêm crescendo (WILSON, 1980), assim como a divergência entre suas opiniões (HOCHSCHILD, 1995). No Brasil, não temos o crescimento de uma classe média tão sólida como nos EUA, mas o debate sobre a importância da identidade racial é quase sempre feito a partir do contraste entre a centralidade da raça e aquela da identidade de classe. Dentro dessa lógica, é comum ouvir no Brasil que um negro rico seria “socialmente branco” - perspectiva defendida academicamente com a noção de “válvula de escape mulata” ou mulatto-scape hatch (DEGLER, 1971).

Buscando dar conta dessa crescente diversidade, decidimos entrevistar, em cada um dos países, pessoas que identificamos como de classe média (nos EUA) ou classe média alta (no Brasil), além de pessoas de classe trabalhadora (nos EUA) e classe média baixa (no Brasil). Categorizamos como pertencentes à classe média, ou classe média alta, indivíduos que têm ensino superior completo e trabalham em ocupações profissionais (médicos, advogados, engenheiros, economistas). Definimos como classe trabalhadora, ou classe média baixa, aqueles com segundo grau completo e emprego formal (isto é, com carteira assinada).

No caso brasileiro, ainda tivemos que lidar com a questão de quem considerar como negros. Partindo da definição das políticas públicas, optamos por uma definição inclusiva, a saber: todos aqueles que se identificassem como pretos e pardos de acordo com as categorias do censo nacional. No

entanto, vale ressaltar que a maioria dos entrevistados, sobretudo aqueles de classe média, também se identificou espontaneamente como negro/a⁴.

Obviamente, nossa amostra, mesmo que numerosa, não pode ser considerada representativa da população. Além da questão da seleção dos entrevistados - realizada através da técnica de bola de neve entre os entrevistados de classe média, e por bairro de residência entre os entrevistados de classe trabalhadora⁵ - o recorte espacial (no caso brasileiro, todas as entrevistas foram realizadas no Rio de Janeiro) também limita a generalização estatística dos resultados (por isso, aqui, sempre que fazemos referências a generalizações estamos nos referimos a resultados de surveys nacionais). Mas, como discutido por Mario Small (2009), as entrevistas podem ser tratadas como “casos” e, ao “saturarem” a heterogeneidade de narrativas, permitem generalizações lógicas sobre processos e mecanismos sociais.

Além disso, é preciso também ter em mente que, ao trabalharmos com entrevistas, estamos tratando de narrativas sobre a realidade social. No caso de incidentes de estigmatização e discriminação, é importante ressaltar que essas narrativas não são os incidentes, mas a percepção sobre esses incidentes. Como discutido por Pager (2006), a percepção sobre discriminação pode tanto sobrestimar como subestimar os incidentes. Mas, enquanto Pager identifica isso como um limite do método (propondo experimentos de campo como a melhor maneira de “medir discriminação”), nossa opção pelo uso de entrevistas em profundidade é pautada no pressuposto da sociologia cultural de que a forma como interpretamos a realidade é um elemento central da própria realidade. Logo, o que nos interessa é exatamente se e como Afro-Americanos, Negros Brasileiros e Palestinos cidadãos de Israel interpretam suas experiências de estigmatização.

⁴ Para uma discussão mais detalhada sobre a identificação dos entrevistados entre pardos e negros ver (MORAES SILVA; SOUZA LEÃO, 2012)

⁵ No caso da classe média alta, entramos em contato com gerentes de recursos humanos de grandes empresas e hospitais e solicitamos contatos de diretores e médicos negros. Além disso, nossos entrevistadores forneceram contatos de médicos, engenheiros e advogados negros. Conseguimos aproximadamente dez entrevistas dessa forma e esses dez entrevistados nos forneceram os contatos dos outros 70 entrevistados. No caso da classe trabalhadora/média baixa, contratamos uma empresa de marketing e solicitamos que selecionasse respondentes que nunca tivessem participado de outras pesquisas e que se identificassem como pretos e pardos residentes de bairros da zona norte do Rio de Janeiro. Alguns dos respondentes, no entanto, trabalhavam na zona norte, mas residiam em cidades da zona metropolitana do Rio.

Nossas entrevistas duraram em média duas horas. No caso brasileiro, os entrevistados não sabiam de antemão que se tratava de uma pesquisa sobre raça. A informação que receberam inicialmente foi que se tratava de um estudo sobre estratégias de mobilidade⁶. Adotamos essa opção para não enviesarmos os entrevistados sobre a centralidade da raça, uma vez que um dos aspectos que queríamos analisar era a forma como a identificação racial era por eles percebida. Além disso, a maior parte das entrevistas foi conduzida por entrevistadores negros, com o objetivo de gerar conforto para relatos sobre estigmatização e discriminação⁷. Todas as entrevistas foram codificadas (utilizando o software Atlas TI) e, no caso brasileiro, 15% das entrevistas foram codificadas por dois codificadores independentes e depois contrastadas para garantir a consistência das categorias utilizadas.

Identificando estigmatização e discriminação

Ao analisar os resultados da pesquisa Datafolha de 2008, “Racismo Confrontado”, é possível perceber que, apesar de mais de 90% dos entrevistados identificarem a existência de preconceito racial contra negros e quase 70% identificarem a existência de discriminação racial no mercado de trabalho, apenas 22% entre aqueles que se identificaram como pretos (36%) e pardos (14%) afirmam já ter sofrido algum tipo de discriminação. No caso americano, quase 76% afirmou já ter sido discriminado (Pesquisa ABC/Washington Post 2009)⁸.

Em contraste, entre nossos entrevistados Brasileiros, mais da metade afirmou, ao longo das duas horas de entrevista, ter sido discriminado, e a quase totalidade afirmou ter sofrido algum tipo de estigmatização étnico-

⁶ Essa abordagem foi aprovada pelo Escritório de Human Subject Research da Universidade de Harvard.

⁷ No caso brasileiro, eu (uma pesquisadora branca) realizei 40 das 160 entrevistas, todas com Negros de classe média. As outras foram realizadas por Jonas Henrique de Oliveira, Carla Ramos, Marcio André Santos, Suzana Mattos, Simone Souza e Guilherme Nogueira de Souza – na época todos eram Mestres ou Doutorandos em Ciências Sociais e agora muitos já são colegas de profissão em outras universidades do Brasil. Muitos dos entrevistadores também participaram da codificação das entrevistas.

⁸ <http://abcnews.go.com/images/PollingUnit/1085a2RaceRelations.pdf> .

racial⁹. Ao longo das entrevistas, analisamos 543 relatos sobre incidentes no Brasil, 687 nos EUA e 579 em Israel (75 por Mizrahim, 157 por Etíopes e 347 por Palestinos cidadãos de Israel). Mesmo que, como discutido anteriormente, esses relatos não sejam estatisticamente representativos da população, eles nos fornecem importantes pistas sobre como a estigmatização e a discriminação são interpretadas e vivenciadas por grupos estigmatizados nesses países. Como mencionado, observar como essas interpretações variavam nos diferentes contextos nacionais era um dos interesses centrais da pesquisa.

Um primeiro achado interessante da análise foi a distinção entre narrativas sobre estigmatização e discriminação. Essa distinção foi construída indutivamente a partir das análises das entrevistas. Enquanto incidentes de discriminação se referem a incidentes em que o entrevistado atribuía uma relação direta de causa e consequência entre o incidente e o acesso a algum recurso (emprego, promoção no trabalho, acesso a algum espaço público ou privado, tratamento por oficiais de Estado, etc.), incidentes de estigmatização se referem a situações em que o entrevistado se sentiu diminuído, constrangido ou ofendido, sem que, no entanto, a relação com o acesso a recursos fosse direta. Obviamente, em muitos casos, discriminação e estigmatização acontecem juntas. Mas, um dos achados da pesquisa é que, com muito mais frequência, os entrevistados nos três países relatam situações em que se sentiram estigmatizados sem se sentirem diretamente discriminados.

A ausência de percepção de discriminação nesses relatos, no entanto, não significa que esses incidentes sejam menos importantes ou que não tenham consequências diretas para a estrutura social. Uma ilustração disso é o relato de uma jornalista, confundida com uma prostituta ao chegar de uma festa em um hotel de Brasília.

“Eu fui a Brasília fazer uma entrevista pro Jornal, e fui convidada a uma festa. Eu fui superarrumada, era uma casa bonita no Lago Sul de Brasília e fiquei hospedada num hotel da zona central, e quando eu voltei pro hotel, devia ser uma hora da manhã, eu estava com um vestido vermelho, penteada, maquiada, e falei pra recepção do hotel “Quarto 402”. E o sujeito, em vez de me dar a chave, ligou pro

⁹ Apenas 18 entrevistados brasileiros não narraram nenhum incidente de estigmatização ou discriminação.

quarto e falou... ele ficou assim, me deu um meio sorriso e falou assim “Não está atendendo”. Eu falei: “Não está atendendo porque é o meu quarto, eu te pedi a chave”. Imediatamente a feição dele mudou, ele achou que eu era uma prostituta e tinha ido atender um cliente porque, assim, uma negra arrumada, em Brasília, uma hora da manhã, não passa pelo código... Imediatamente ele me deu a chave, ele ficou visivelmente constrangido e eu também. Geralmente eu vivo preparada pra descer o sarrafo. Mas ali não teve uma palavra envolvida, entendeu? Foi um jogo de impressões, o meio sorriso que ele deu quando achou que eu era “puta” e o meu cliente não estava atendendo e a expressão de constrangimento quando ele entendeu o tamanho do erro que ele cometeu. Mas ele não se desculpou porque não fez nada errado, né? Eu também não [*fiz nada*], eu ia falar o quê? Ele ia falar que sou louca. ‘Eu não falei nada minha senhora, só fiz uma confusão’. Aquilo me fez muito mal, me fez derramar algumas lágrimas”.

[*Mulher, 39 anos, Jornalista, que se identifica como Negra e Parda de acordo com as categorias do IBGE*]

A dor e o constrangimento desse incidente não fizeram com que a jornalista perdesse seu emprego ou não tivesse acesso ao seu quarto. Mas a humilhação percebida trouxe consequências para sua rotina e deixou marcas importantes. Da mesma forma, nos EUA, encontramos situações como a de uma professora negra que, em contraste com seus colegas brancos, não é cumprimentada ao chegar à escola onde trabalha. Como verbalizado pela entrevistada, ela não é demitida nem pode processar a escola porque seus colegas não a cumprimentam pela manhã, mas isso gera um ambiente de trabalho bastante diferente para ela e para os colegas brancos.

Uma especificidade do Brasil, que também aparece no relato da jornalista, é que muitas vezes nos incidentes relatados não existe a referência direta à categoria racial. Quando essa referência existe, em geral os incidentes são tratados como ofensas raciais - o tipo de incidente mais comum nos EUA e, no caso brasileiro, o terceiro mais comum. Ofensas raciais podem vir na forma de piadas, mas também em formas agressivas, que muitos consideram quase inexistentes no Brasil – como no caso relatado a seguir:

“Uma vez eu estava esperando o meu primo, que também é negro, em frente ao mercado, pra almoçar ali na 7 de Setembro. Eu tava de terno azul marinho, uma gravata lindíssima que eu tinha, uma camisa branca, que eu gostava de usar muito. Eu tava arrumadíssimo, top de linha. Passou um cara por mim, resmungou alguma coisa e

eu não entendi. Ele ficou parado a uns metros assim, uns cinco, seis metros me olhando e resmungando. Aí eu fui entender, ele falou assim: 'É, né, crioulo, não faz muito tempo, tu tava no tronco, agora tu tá aí igual a um príncipe'. Foi isso que ele falou pra mim. Um cara que eu nunca vi. O cara me olhava com um ódio, rapaz". [Homem, 45 anos, Economista, identifica-se como Negro e rejeita categorias do IBGE]

Esse tipo de abordagem agressiva e abertamente racista, no entanto, é menos comum (ainda que não rara) no Brasil e nos EUA. No caso de Israel, Palestinos relatam incidentes agressivos principalmente em períodos pós-ataques terroristas. No dia a dia, no entanto, o contato entre palestinos cidadãos de Israel e judeus parece ser limitado e controlado.

A ausência de menção à raça tem algumas consequências importantes para a forma como Negros Brasileiros interpretam os incidentes de estigmatização e também para como reagem a eles – o que será discutido na próxima seção. Enquanto para os Afro-Americanos a raça é assumida, mesmo quando não dita, para muitos entrevistados Brasileiros o fato de a raça não ser mencionada gera dúvidas e elaborações sobre o incidente se tratar mesmo de um incidente de estigmatização étnico-racial (o que pode explicar a menor porcentagem de respostas positivas em surveys nacionais). A citação seguinte ilustra essas dúvidas.

"Tinha uma vaga no hospital como recepcionista e eu tinha a experiência que eles pediam na carteira. Uma atendente colocava os dados no computador pra ver o perfil. Mas a menina era nova, e tinha uma supervisora que ficava do lado só confirmando se aquelas pessoas que estavam ali serviam pro perfil. Quando a menina ia me encaixar e ela [supervisora] percebeu e chamou a garota num canto, porque a menina chegou a falar que tinha uma vaga para o meu perfil. Isso eu achei uma discriminação, não sei se foi porque a minha roupa não estava suficiente... eu acho que foi, porque ela me olhou da cabeça aos pés e eu perdi. (...) Então a garota ia me encaixar ali e depois ela veio com um discurso totalmente contraditório, dizendo que a vaga já tinha sido preenchida, que não alteraram no sistema, aí eu vi que não era. Rolou uma discriminação. Eu não reagi porque é bola pra frente, não era o momento pra você ter uma atitude ali. [E VOCÊ ACHA QUE FOI POR CAUSA DA SUA COR?] Eu não sei, pode ter sido, mas também pode ter sido por causa do meu cabelo, por causa da roupa que eu estava vestida, porque eu estava desempregada e

não podia comprar uma roupa bonita, então, eu não sei se foi por causa disso”.

[*Mulher, 29 anos, trabalha como secretária, nível médio, identifica-se como Negra e Preta de acordo com o IBGE, ênfase das autoras*]

Aqui reaparece com força a ambiguidade que envolve classe e raça. E também é aqui que as diferenças entre os entrevistados de classe média alta e classe média baixa aparecem com mais força. Em contraste com o caso norte-americano, em que as diferenças entre entrevistados de classe média e classe trabalhadora foram pouco significativas, entre os entrevistados brasileiros aqueles de classe média alta tendem a ter mais certeza de que foram estigmatizados por causa da sua categorização étnico-racial, enquanto os entrevistados de classe média baixa, como a secretária citada, têm muito mais dúvida se o incidente ocorreu pela sua cor, pela sua condição socioeconômica ou pela forma como estavam vestidos¹⁰. Isso ajuda a compreender porque os entrevistados de classe média alta identificam estigmatização com mais frequência do que os de classe média baixa - que mais frequentemente afirmaram nunca terem sido “tratados injustamente por sua cor ou raça”¹¹. Essa dúvida sobre a causa do incidente também apareceu com frequência entre Mizrahim Israelenses e muitas vezes com Etíopes em Israel – grupos que incorporam o discurso de inclusão nacional na comunidade política israelense – tendo sido quase inexistente entre Afro-Americanos e Palestinos – grupos que questionam com mais força a ideologia de integração nacional.

Mas, em contraste com os outros casos, no Brasil, o dilema entre classe e raça também aparece nos incidentes de estigmatização identificados. O tipo de incidente mais frequente relatado pelos entrevistados, citado por mais da metade dos entrevistados, foi o de ser estereotipado como de baixo status, baixo nível educacional ou baixa qualificação. Assim como a jornalista que foi confundida com uma prostituta, uma série de relatos se repetem em nossas entrevistas: são médicas confundidas com enfermeiras, professores com funcionários de limpeza, cientistas com empregadas domésticas e diretores com técnicos de informática.

¹⁰ No caso israelense, o número de entrevistados em cada grupo étnico-racial era muito pequeno para discutir diferenças de classe.

¹¹ A primeira pergunta sobre experiências de estigmatização ou discriminação racial no roteiro de entrevistas era redigida dessa forma genérica. Depois dela, incluímos questões mais específicas sobre incidentes de discriminação no trabalho, fora dele, etc.

Muitos desses incidentes acontecem em situações de consumo, como o atendimento em lojas e restaurantes. O pressuposto por trás dessas narrativas é que, em um país tão desigual como o Brasil, a identificação como “baixo-status” leva a um tratamento diferenciado e, em geral, a um serviço de pior qualidade. Relatos semelhantes podem ser vistos no estudo de Angela Figueiredo (2002), em que os entrevistados, negros de classe média, comumente relatam situações em que sentem não poderem usufruir dos benefícios de sua posição de classe.

Ainda que menos frequentes que as narrativas sobre estigmatização, incidentes de discriminação também foram bastante mencionados. As diferenças em narrativas sobre discriminação entre contextos nacionais são muito menores nesse caso, e a exclusão do acesso ao trabalho e a promoções dentro do emprego foram os tipos de discriminação mais mencionados nos três países. No caso brasileiro, impressiona a referência a cor ou raça, não apenas assumida, mas apresentada como justificativa por outros para não obtenção de acesso a esses recursos e também comprovada por “quase-experimentos” (CANO, 2002). Uma jovem economista, por exemplo, relatou sua busca de empregos em duas plataformas virtuais, em uma ela conseguiu incluir sua foto e na outra não.

“Não sei se você conhece a CATHO, é on line, essa não colocava foto, eu não consegui pôr a foto, então era só o currículo, e muita gente me chamava. Uma vez teve um cara que me chamou, era um banco de investimentos, e ele me ligou cinco vezes pra marcar entrevista: ‘Você vai querer? Querer, eu vou’. Ele pedindo pra eu ir e normalmente a pessoa só chama [uma vez], quando eu cheguei lá ele me entrevistou normal. mas pra mim, do jeito que ele estava, já ia me chamar... não sei por que não me chamou, se é porque eu sou negra... Como eu não consegui colocar a foto e as pessoas não sabiam que eu era negra, quando viam meu currículo... ‘Seu currículo é muito bom, não sei que...’. Nos empregos que eu me inscrevia pela Catho não tinha foto, na entrevista é que viam, entendeu?”.

[*Mulher, 28 anos, Economista, identifica-se como Negra e Preta de acordo com as categorias do IBGE*]

Da mesma forma, uma assistente social que buscava apartamentos em um bairro central do Rio de Janeiro relatou uma situação em que não foi recebida pelo porteiro, mas, em seguida, enviou seu pai (branco) que foi não apenas recebido, mas ainda ouviu um relato discriminatório.

“Uma vez que eu fui ver um apartamento na Barão de Mesquita e quando eu cheguei quem me recebeu foi um porteiro, nordestino. [Os nordestinos] são extremamente discriminados, principalmente no Rio de Janeiro. Eu falei: ‘Eu queria ver o apartamento tal’. ‘O apartamento já foi alugado’. Mas, ele não me olhou nos olhos e eu vi que ele estava mentindo, eu não gosto de gente que não te olha nos olhos. Aí, eu cheguei em casa e mandei o meu pai [que é branco] se arrumar, ele se arrumou, penteou o cabelo e desceu e foi lá e disse que queria ver o apartamento, então ele foi andando com o meu pai, e eu fui atrás do meu pai e ele não me viu, e falou: ‘Pro senhor ver, veio ver uma ‘neguinha’ ver o apartamento, será que essas pessoas não se enxergam, não?’. Aí, eu cheguei e falei: ‘Oi. Pai’. Aí, eu arrasei com ele: ‘Eu poderia te botar na cadeia, mas, não vou botar porque eu acho que você é um infeliz, você também sofre preconceito...’”.

[Mulher, Assistente Social, 59 anos, identifica-se como Negra e Preta de acordo com as categorias do IBGE].

Em seu relato, ela conta como confrontou o porteiro sobre seu preconceito, mas, em parte por pena ou identificação com o porteiro como também vítima de discriminação, decidiu não processá-lo. A seguir, passo a discutir exatamente como os entrevistados justificam suas respostas a esses incidentes.

Reagindo à estigmatização e à discriminação

Em muitos relatos citados na última seção, os entrevistados contam por que decidiram ou não reagir. De fato, essa era uma dimensão central da pesquisa, em que, para atender a esse objetivo, eu os instava a relatar como reagiram em situações nas quais se sentiram discriminados ou estigmatizados. São raros os estudos disponíveis sobre reações à estigmatização e ao racismo no Brasil. De uma perspectiva histórica, é possível encontrar estudos sobre movimentos de resistência à escravidão (REIS, 1988). Mais recentemente, alguns estudiosos analisaram movimentos negros contemporâneos (HANCHARD, 1994) e também o uso das leis antidiscriminação e antirracista (GUIMARÃES, 1998; RACUSEN, 2004). No entanto, não foi possível encontrar estudos anteriores que analisassem de forma sistemática como pessoas "comuns" escolhem e avaliam diferentes maneiras de reagir à estigmatização racial.

Da mesma forma que no mapeamento dos tipos incidentes, adotamos

uma estratégia indutiva e identificamos três principais tipos de respostas a incidentes: o confronto, o autogerenciamento e a não resposta. Nos EUA, o confronto foi a resposta preferida tanto quando os entrevistados relatavam incidentes como quando eles se posicionavam normativamente sobre como responder. No Brasil, as três estratégias foram mencionadas praticamente com a mesma frequência como respostas aos incidentes. Pouco mais da metade dos entrevistados mencionou cada uma delas. Em contraste, no caso israelense, o padrão de respostas apresenta-se diferenciado para os três grupos analisados. Assim, a não resposta parece ser uma importante estratégia de sobrevivência para os Palestinos, que muitas vezes veem suas vidas em risco. Já os Etíopes com mais frequência mencionam o confronto como resposta, enquanto os Mizrahim minimizam a relevância dos incidentes, em geral deixados sem resposta.

Confrontar o discriminador/estigmatizador e adotar medidas legais foram respostas comumente citadas pelos entrevistados. No entanto, em situações em que o entrevistado sentia que poderia colocar seu emprego em risco ou simplesmente sentia-se sem energia para confrontar, porque não via possibilidade de solução, o autogerenciamento das reações era a estratégia preferida. Nesse caso, o entrevistado opta por não confrontar diretamente o estigmatizador, ainda que possa não explicitamente fazer menção à atuação daquele. Um outro tipo de reação é a não resposta, que envolve a percepção da impossibilidade de reação ou a minimização do incidente como irrelevante. Poucos Afro-Americanos mencionaram a não resposta, que parece ser uma opção social e politicamente desvalorizada no contexto norte-americano.

A seguir analisaremos com mais detalhe cada um desses tipos de resposta.

A opção por confrontar o incidente de estigmatização inclui situações em que o entrevistado disse ter respondido ou reagido, de maneira educada, formal ou violenta. De certa forma, essa opção pode ser caracterizada como resposta socialmente valorizada, já que em suas narrativas as pessoas preferem aparecer como fortes e coerentes. Mas, ao comparar os três contextos nacionais, encontramos formas bastante diversas de confrontar.

Como mencionado, nos Estados Unidos, a opção pelo confronto foi muito mais frequente que as outras. No Brasil, os entrevistados de classe média optaram mais frequentemente por confrontar do que os de classe trabalhadora / média baixa. O ato de confrontar também foi apresentado frequentemente como uma resposta "ideal" para tornar o racismo visível, o

que, segundo alguns entrevistados, é particularmente importante no Brasil, onde o racismo é muitas vezes sutil e mascarado. Logo, o primeiro passo para reagir ao racismo seria confrontá-lo:

“(…) a melhor forma de lidar com o problema é esse, é reconhecer que é uma situação que precisa ser - é óbvio, como eu falei, a educação vai possibilitar que as pessoas que estão nascendo, as gerações futuras, percebam que não existe raça, que todos nós somos iguais e não existe diferença significativa que motive ou que justifique um apartheid, digamos assim, mesmo que ele seja dissimulado. Para as gerações atuais, não tem mais jeito, as pessoas já estão formadas, já estão criadas e elas já entendem as coisas como acham que elas são e, para essas pessoas, não têm jeito. Então, para essas pessoas, a discussão é dizer: - ‘Olha, você realmente é racista ou não é?’ - ‘Eu sou’. - ‘Então, vamos começar a trabalhar isso, porque está todo mundo vivendo no mesmo espaço’. Agora, a partir dessa discussão de que existe, trabalhar a educação e, em um determinado momento, que talvez seja utopia, mas talvez o mundo, com as pessoas muito mais esclarecidas, muito mais cultas e percebendo muito mais o mundo ao redor delas, talvez a gente tenha uma situação sem racismo, sem preconceito. Mas isso é lá, no futuro e com medidas começando a ser adotadas agora, seja no Brasil, seja fora dele”.

[*Homem, 45 anos, funcionário público de nível superior, identifica-se como Negro e Pardo de acordo com as categorias do IBGE*].

A abordagem direta defendida pelo entrevistado, no entanto, não foi a forma mais comum de confrontar. Mais comumente, e em contraste com os entrevistados norte-americanos e israelenses, os entrevistados brasileiros argumentaram que o racismo deveria ser discutido, mas de uma forma educada e pouco agressiva. De modo geral, a ênfase na educação e em formas não violentas de ação apareceu nos relatos dos entrevistados associada à ideia de (ou sob a forma de) "educar os racistas", já que a maioria acredita que o racismo é fruto da ignorância (MORAES SILVA, 2012). Essa ênfase em educar os racistas também aparece nos Estados Unidos como resposta ideal, mesmo que com muito menos frequência do que no Brasil. Como colocado por uma professora de 41 anos, "nós precisamos recivilizar as pessoas e ensiná-las que todos somos iguais".

Apesar das frequentes menções ao fato de o racismo ser crime no Brasil, encontramos bastante hesitação entre os entrevistados quanto à adoção de medidas legais. Alguns afirmaram que essas medidas não seriam eficientes,

enquanto outros demonstraram receio de serem percebidos como "obcecados por raça". Esses relatos são semelhantes aos encontrados por Racusen (2004), que afirma que, no Brasil, a vítima de crimes de racismo tem a sobrecarga de provar sua queixa não apenas à justiça, mas também a uma nação que minimiza os efeitos da discriminação. O relato seguinte ilustra esse temor de não ser "levada a sério":

"Eu tenho um problema de gagueira. Eu vou ficando nervosa e as palavras não saem. Isso já aconteceu numa reunião de trabalho. Eu comecei a falar e falava direitinho. E só tinha branco na mesa. Eu comecei a falar, mas, eu fui ficando nervosa e comecei a falar já dificultado. Ai, eu senti... ela pediu licença da reunião e deu uma parada. E eu escutei quando ela falou: 'mas, pô, bota uma preta dessa pra falar, uma analfabeta! Não sabe nem falar e tá dirigindo uma reunião!'. Escutei. Eu não saí dali direto... porque eu já falei que muitas vezes eu não fui dar queixa porque eu vou ser mandada embora... aí, outro dia 'mas, ninguém falou isso. Você nem é preta. Tá vendo a discriminação na cabeça de vocês. Agora, tudo acha que é discriminação?'. Me segurei, voltei pra reunião e continuei falando do jeito que eu tava falando. Mas, eu fiquei chateada. Depois, eu chamei o gerente e falei com ele que [*incompreensível*]. 'Não, ela não quis dizer isso'. Aí, eu falei que foi exatamente por isso que eu não fui dar queixa. Ia acontecer isso, iam falar que não, que ela não falou isso.

[*Mulher, 32 anos, técnica administrativa, nível médio, identifica-se como Negra e Preta de acordo com o IBGE*].

Talvez esse medo leve muitos entrevistados a preferir formas menos diretas de reação ou até mesmo optar por não reagir. Denominamos essa opção autogerenciamento (*management of the self*). Isto é, definimos como autogerenciamento situações em que o entrevistado identificou a estigmatização ou discriminação, mas optou por reagir de forma velada, evitando, assim, se desgastar ou alterar por conta do incidente. Enquanto nos EUA e entre Etíopes Israelenses essa resposta (a segunda mais frequente nos dois casos) esteve muitas vezes relacionada a situações de trabalho, no contexto brasileiro as situações envolviam, em sua maioria, relações pessoais, nas quais o entrevistado buscava não se desgastar. No Brasil, uma diferença fundamental entre o confrontar de maneira educada e o autogerenciamento é que esse último envolve um esforço para não mencionar raça de maneira direta. Mas essa nem sempre é uma opção fácil, como ilustrada neste exemplo:

“A gente chegou no aeroporto para fazer o check in e tinha uma fila para quem era classe executiva e cartão vermelho. Eu tenho cartão vermelho, porque viajo muito, e tava na executiva, aí estou lá, com minha mulher e o carrinho; aí a mocinha, antes de fazer qualquer pergunta,; ‘olha, não é aqui não, é naquela outra lá’. Aí, eu falei: ‘mas, aqui não é para quem tem cartão vermelho?. ‘É’. ‘Aqui não é para executivo?’. ‘É’. ‘Pois é, eu acumulo. Sou os dois. Como é que você diz que não é aqui? Posso te falar uma coisa: inverte a tua lógica, pergunta primeiro se eu sou cartão vermelho, porque você não me perguntou nada, você ia me mandar para aquela fila, eu ia perigar perder meu voo porque aquela fila está imensa e aí eu ia ter que reclamar de você com o diretor da tua empresa. Da próxima vez, faz assim que é melhor’. Não confrontei [*diretamente a questão racial*], mas eu deixei indiretamente, mas ela entendeu o que eu estava falando. Ela sabia o que ela estava fazendo. Eu acho que, como tem algumas coisas que não são ditas, eu não posso te acusar de algo que eu não possa comprovar. E ela pode dizer: ‘você me acusou de um crime que eu não cometi’. Racismo é crime, né? Então, como ela não foi explícita, eu também não fui. Mas, nessas situações as pessoas sabem do que estão falando, ela entendeu o que eu estava falando”.

[*Homem, 40 anos, Diretor de empresa, identifica-se como Negro e Preto de acordo com o IBGE*].

Se em uma análise superficial o autogerenciamento pode parecer um tipo de não resposta, o exame detalhado mostra que, ao adotar essa estratégia, os entrevistados refletem mais sobre os custos e benefícios das diferentes estratégias. Por exemplo, muitas vezes a opção por não reagir não é feita para agradar o próximo, mas para não se desgastar. Como verbalizado por um professor universitário de 32 anos, confrontar pode ser muito chato. Nesse sentido, reações através do humor – uma forma de autogerenciamento – mostram-se mais frequentes no Brasil que nos EUA e em Israel. O caso de uma pesquisadora relatado a seguir é exemplar da originalidade de tal reação:

“Eu tinha marcado um jantar pro sábado à noite. No meio da tarde, eu lembrei que faltava alguma coisa pra sobremesa, então, saí rapidinho pro supermercado na Barata Ribeiro. Fui a pé porque era pouca coisa. Eu voltei a pé, andando pela N. S. Copacabana, entrei na República do Peru e, a 50 metros, vêm duas senhoras e me perguntam: ‘Minha filha, você quer se empregar?’. Eu botei as sacolas no chão e disse: ‘Quero. A senhora está precisando de

alguém pra trabalhar pra senhora?’. ‘Sim’. ‘E quanto a senhora paga?’. ‘Salário mínimo, eu tenho um quarto’. ‘Senhora, um salário mínimo não dá pra pagar a minha conta de telefone. Talvez, não dê pra pagar o cara que lava meu carro. Não dá pra fazer isso nem aquilo’. Aí, uma delas começou a dizer pra ir embora. Aí, eu falei: ‘se a senhora quiser me pagar um salário de 10 a 15 mil reais, eu vou trabalhar pra senhora, não tenho nenhum preconceito com trabalho, nenhum. Agora, com esse salário, realmente...’.

[*Mulher, 63 anos, Química, identifica-se como Preta espontaneamente e de acordo com as categorias do IBGE*].

Entrevistados de classe média e de classe trabalhadora citaram igualmente o autogerenciamento, mas, enquanto os entrevistados de classe trabalhadora optam mais frequentemente por ignorar o incidente para evitar o desgaste emocional (um terço dos entrevistados de classe trabalhadora), os entrevistados de classe média afirmam que conseguem se preservar ao apresentar sua identidade de classe média alta (estratégia mencionada por um terço dos entrevistados de classe média). Como discutido na seção anterior, muitos incidentes relatados por esses entrevistados de classe média dizem respeito a serem estereotipados como sendo pobres ou de baixo status, então a reação de muitos deles é se contrapor a esse estereótipo ressaltando seu status de classe - como o diretor de empresa citado anteriormente.

Da mesma forma, o professor universitário que considera confrontar “chato” ilustra essa estratégia de maneira criativa. Ele afirmou que a cada vez que é parado por uma blitz policial coloca música clássica no rádio de seu carro e age da maneira mais educada e elegante possível. E acrescentou “isso sempre deixa os policiais confusos, como pode esse homem grande e negro estar escutando música clássica?”. Já entre os entrevistados de classe trabalhadora, o consumo foi muitas vezes apresentado como uma maneira de se contrapor ao estereótipo de pobre. Muitos entrevistados (aproximadamente um quarto) mencionaram que, ao se sentirem maltratados em uma loja, ou estereotipados como pobres, compraram ainda mais para provar seu status.

Em resumo, ao reagir através do autogerenciamento, os entrevistados brasileiros, assim como os norte-americanos, estão tentando lidar com o racismo e conseguir respeito sem ter os custos diretos do confronto – que pode ser estigmatizador e tenso. No entanto, no caso brasileiro, as estratégias de se contrapor ao estereótipo de baixo status através da sinalização de classe média ou média-alta tem a consequência, talvez não intencional, de naturalizar as fronteiras de classe e, de certo modo, mais uma vez confundir

classe e raça na interpretação e reação a esses incidentes.

Em contraste a situações em que os prós e contras das estratégias de resposta são considerados, em muitos casos os entrevistados relataram situações em que não responderam por ficarem sem reação, passivos, sentindo-se impotentes ou sem escolha. Além disso, alguns entrevistados também mencionaram não reagir aos incidentes por considerá-los insignificantes. Tão frequentes como respostas através do confronto e do autogerenciamento, mais da metade de nossos entrevistados, igualmente divididos em classe média e trabalhadora, relataram situações em que se sentiram estigmatizados e não responderam.

Se confrontar pode ser considerado o tipo de resposta mais desejável socialmente, como observamos, não responder – em geral relacionado a falta de agência, passividade, baixa autoestima e aceitação da estigmatização como natural ou correta (WILLIAMS *et al.*, 1994) – pode ser visto como o tipo menos desejável, já que essa opção deixaria o racismo passar despercebido.

Em situações de discriminação pela polícia ou no emprego, não responder é percebido como a única opção. Aqui, os relatos de falta de opção de resposta de jovens negros Brasileiros, de classe média e trabalhadora, são bastante semelhantes aos de jovens Palestinos, intimidados por um Estado que não reconhece seus direitos e onde a discriminação é uma política de racismo institucional.

Em outros relatos dos nossos entrevistados, eles muitas vezes não respondem por serem pegos de surpresa ou – como nos casos da jornalista confundida com uma prostituta e da auxiliar administrativa com problemas de fala – pelo fato de a raça não ser mencionada diretamente. Nesse último caso, fica o medo de ser tomado como obcecado por raça ao mencionar racismo. É aqui que o caráter sutil e mascarado do racismo brasileiro mostra seu aspecto mais perverso, por muito tempo negado como um problema. Como colocado com muita propriedade por Racusen (2004, p.776):

Na narrativa Americana [*de colorblindness ou cegueira de cor/raça*], atores não devem agir de acordo com diferenças que eles podem ou não perceber, enquanto na narrativa brasileira, os atores não devem ver diferenças que não existem. As duas narrativas são falsas, mas a força da história e da mitologia de pertencimento à nação, aumentam a credibilidade da narrativa de *colourblindness* brasileira quando comparada à americana.

Entre os entrevistados de classe trabalhadora, a não resposta é também justificada em termos morais e/ou religiosos. Muitos justificam a opção por

ignorar os incidentes em termos de uma superioridade moral expressa na capacidade de perdoar, como neste relato:

“[*perdoar é uma boa maneira de responder ao racismo*] porque é, não adianta. To aqui contigo, você tem um certo racismo comigo, eu vou chegar em cima de você, vou brigar, vou jogar um copo? Não, vou perdoar e vou me embora e o racismo vai prejudicar a pessoa mesmo que tá fazendo”.

[*Homem, Assistente de enfermagem, nível médio, 35 anos, identifica-se como Negro e Preto de acordo com as categorias do IBGE*].

Em contraste, uma parte dos entrevistados justifica sua não resposta a partir da insignificância dos incidentes, percebidos como comuns, mas irrelevantes. Essa narrativa é mais frequente entre os entrevistados de classe média que entre os de classe trabalhadora. Ela foi também bastante comum entre os entrevistados Mizrahim de Israel. Muitos desses entrevistados acreditam que falar sobre raça e discriminação torna o racismo mais forte. De acordo com essa lógica, enquanto o racismo não desaparece, os Negros devem aprender a lidar com ele e a ignorá-lo.

“(…) eu acho que responder contra o racismo é importante você se comportar como se ele não existisse, ele vai acabar diminuindo. Sabe? Se você colocar na cabeça que isso não existe, eu faço a minha parte, eu me relaciono com todos da mesma forma. Eu acho que cada um... esse negócio de que tem que igualar, tem que ignorar, por quê que você tem que ser igual ou diferente de mim?”.

[*Mulher, funcionária pública, nível superior, 53 anos, identifica-se como Negra e Parda de acordo com as categorias do IBGE*].

Conclusão

As narrativas de estigmatização racial e opções de resposta discutidas neste texto revelam os diferentes repertórios culturais mobilizados hoje por Negros Brasileiros para interpretar suas experiências e reagir à estigmatização. A perspectiva comparativa permitiu identificar semelhanças e diferenças com as narrativas do Afro-Americanos e dos Mizrahim, Etiópes e Palestinos cidadãos de Israel.

O objetivo da comparação não era identificar se a estigmatização racial ocorre com mais frequência em algum desses contextos. Tampouco era

nosso objetivo julgar qual estratégia de reação seria mais apropriada. Como discutimos em detalhe no livro (LAMONT *et al.*, No prelo), as entrevistas apontam para a relevância da estigmatização como um processo doloroso que pode ser pouco visível para o público e por vezes até para os estigmatizadores. Sua visibilidade depende em parte de uma dinâmica de grupo criada a partir de um processo histórico que criou repertórios culturais, os quais podem ressaltar ou esconder essa estigmatização e, da mesma forma, viabilizar ou dificultar determinadas estratégias de respostas.

Nesse sentido, o contraste entre os Afro-Americanos e os Negros Brasileiros é também o contraste entre dois processos históricos. No caso norte-americano, a história de segregação institucional resistida através das lutas dos Movimento pelos Direitos Civis privilegia repertórios culturais de confronto. No caso brasileiro, a trajetória de uma sociedade extremamente desigual, aliada a ideologias de integração, como o mito da Democracia Racial, favorece repertórios culturais menos conflituos. Repertórios menos conflituos aparecem também no caso israelense, em que a ideologia de democracia étnica israelense informa com frequência as narrativas de Mizrahim e Etíopes.

Entretanto, nossos entrevistados brasileiros não estão cegos por um mito de democracia racial; eles identificam a estigmatização e a discriminação racial (mesmo que às vezes a percebam como ao mesmo tempo racial e socioeconômica) e fazem escolhas sobre como reagir a elas. Algumas dessas escolhas são pela não resposta ou pelo não racialismo. Nesse sentido, muitos entrevistados ainda preferem políticas universais que não mencionem a raça.

Essa preferência pelo não racialismo não impede muitos dos entrevistados de identificar a mobilização em torno das identidades raciais como uma opção de resposta. No livro discutimos em detalhe como muitos entrevistados acreditam nas ações afirmativas e nos movimentos negros como respostas à desigualdade e à discriminação racial, mesmo que tenham suas consequências para a sociabilidade e para as fronteiras simbólicas entre categorias raciais no Brasil.

Da mesma forma, os repertórios culturais disponíveis para esses atores são dinâmicos. Mais do que sugerir uma sociedade dominada por um mito da democracia racial, as narrativas analisadas aqui ilustram processos culturais que reproduzem, mas também criam novos repertórios culturais. Tais repertórios culturais são parcialmente influenciados pela crescente transnacionalização das políticas de identidade, mas refletem também

dinâmicas nacionais de continuidade e mudança cujos rumos e consequências ainda estão em abertos e em disputa.

Referências

- ALMEIDA, Alberto Carlos. (2007). *A Cabeça Do Brasileiro*. Rio de Janeiro: Record.
- BAILEY, Stan. (2009). *Legacies of Race: Identities, Attitudes and Politics in Brazil*. Stanford, California: Stanford.
- CANO, Ignacio. (2002). *Introdução à avaliação de programas sociais*. FGV Editora.
- DEGLER, Carl N. (1971). *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. New York: Macmillan.
- FIGUEIREDO, Angela. (2002). *Novas Elites de Cor: Estudo Sobre Os Profissionais Liberais Negros de Salvador*. São Paulo, SP, Brasil: Annablume.
- FREYRE, Gilberto. (1933). *The Masters and the Slaves. A Study in the Development of Brazilian Civilization*. 2d English language. New York,: Knopf.
- FRY, Peter. (2005). *A Persistência Da Raca: Ensaios Antropológicos Sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. (1998). Preconceito e Discriminação: Queixas de Ofensas e Tratamento Desigual dos Negros No Brasil. *Novos Toques*, 3. Salvador, Bahia: Programa A Cor da Bahia, Mestrado em Sociologia, FFCH-UFBA.
- HANCHARD, Michael George. (1994). *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. Disponível em: <http://www.loc.gov/catdir/toc/prin031/93038137.html>; <http://www.loc.gov/catdir/description/prin021/93038137.html> . Acesso em junho de 2015.
- HENRIQUES, Ricardo. (2001). *Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de Vida na Década de 90, Texto para Discussão nº807*, IPEA, Rio de Janeiro, 2001.
- HTUN, Mala. (2004). From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing on State Policy on Race in Brazil. *Latin American Research Review* 39 (1), p.60-89.
- LAMONT, Michèle; NISSIM Mizrachi. (2012). Ordinary People Doing Extraordinary Things: Responses to Stigmatization in Comparative Perspective. *Ethnic and Racial Studies*, Vol.35, Issue 3.
- LAMONT, Michele; GRAZIELLA Moraes Silva; JOSHUA Guetzkow *et al.* (No prelo). Getting Respect: Dealing with Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel. Princeton. New Jersey: Princeton Univ. Press.
- MORAES Silva, Graziella. (2015). After Racial Democracy: Contemporary Puzzles in Race Relations in Brazil, Latin America and beyond from a Boundaries Perspective. *Current Sociology*, July 10th: 0011392115590488.
- (2012). Folk Conceptualizations of Racism and Antiracism in Brazil and South Africa. *Ethnic and Racial Studies* 35 (3), p.506-522.
- MORAES Silva; Graziella; SOUZA LEÃO, Luciana. (2012). O Paradoxo da Mistura: Identidades, Desigualdades e Percepção de Discriminação

- Entre Brasileiros Pardos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 27 (80).
- MUNIZ, Jeronimo.
(2012). Preto No Branco? Mensuração, Relevância e Concordância Classificatória no País da Incerteza Racial. *Dados* 55 (1), p.251–282.
- PAGER, Devah.
(2006). Medir a Discriminação. *Tempo Social* 18 (2), p.65–88.
- PAIXÃO, Marcelo.
(2003). *Desenvolvimento Humano e Relações Raciais*. Rio de Janeiro: DP&A.
- PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz (Eds.).
(2008). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2007-2008*. Rio de Janeiro: Garamond.
- PAIXÃO, Marcelo; ROSSETO, Irene; MONTOVANELE, Fabiana; CARVANO, Luiz.
(2011). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010*. Rio de Janeiro: Garamond.
- PASCHEL, Tianna.
(No prelo). *Becoming Black Political Subjects: Movements, Alignments and Ethno-Racial Rights in Brazil and Colombia*. New Jersey: Princeton Univ. Press.
- RACUSEN, Seth.
(2004). The Ideology of the Brazilian Nation and the Brazilian Legal Theory of Racial Discrimination. *Social Identities* 10 (6), p.775–809.
- REIS, João José.
(1988). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. Brasília, Editora Brasiliense em coedição com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.
- RIBEIRO, Carlos Antonio Costa.
(2006). Classe, Raça e Mobilidade Social no Brasil. *Dados* 49 (4), p.833–873.
- SANSONE, Livio.
(2003). *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave MacMillan.
- SCHWARTZMAN, Luisa.
(2007). Does Money Whiten? Intergenerational Changes in Racial Classification in Brazil. *American Sociological Review* 72 (6), p.940–964.
- SCHWARTZMAN, Luisa Farah; SILVA, Graziella Moraes D.
(2012). Unexpected Narratives from Multicultural Policies: Translations of Affirmative Action in Brazil. *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 7 (1), No prelo.
- SHERIFF, Robin E.
(2001). *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Jersey.: Rutgers University Press.
- SMALL, Mario.
(2009). How Many Cases Do I Need? On Science and the Logic of Case Selection in Field-Based Research. *Etnography* 10 (1), p.5–38.
- VALLE E SILVA, Nelson.
(1980). O Preço da Cor: Diferenciais Raciais na Distribuição da Renda no Brasil. *Pesquisa e Planejamento Econômico* 10 (1), p.21–44.
- WILLIAMS, David; RIS LAVIZZO-MOUREYM; RUEVEN, C. Warren.
(1994). The concept of race and health status in America. *Public Health Report* 109, p.26–41.
- WILSON, William J.
(1980). *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*. 2d edition. Chicago: University of Chicago Press.

Recebido em
setembro de 2015

Aprovado em
outubro de 2015

Em busca da justiça: o processo de criminalização do racismo no Rio de Janeiro a partir de um estudo quantitativo sobre as bases de dados do ISP - 2007-2010s

Luciane Silva*

Lygia Costa**

Resumo

A partir da Constituição Federal de 1988, atos decorrentes de preconceito de raça e cor tornaram-se passíveis de punição. Este artigo evidencia as tensões cotidianas decorrentes de registros de ocorrência de atos considerados discriminatórios, no Estado do Rio de Janeiro, a partir de registros feitos em delegacias e, posteriormente, agrupados pelo ISP (Instituto de Segurança Pública), entre 2007 e 2010. O objetivo deste artigo é apresentar alguns dados sobre a distribuição dos registros referentes a crimes envolvendo preconceito de cor no território fluminense. Analisaremos o perfil dos denunciante, a relação existente entre denunciante e supostos agentes discriminatórios, os principais locais de ocorrência do ato discriminatório e também como algumas dessas variáveis se distribuem territorialmente.

Palavras-chave

Criminalização. Desigualdade racial. Atos discriminatórios.

Abstract

Since the promulgation of the Brazilian Constitution in 1988, acts of race or color discrimination became punishable. Drawing from records made at police stations and afterwards grouped by the Public Security Institute, between 2007 and 2010, this paper highlights everyday tensions resulted from registering complaints about acts considered discriminatory in the state of Rio de Janeiro. The purpose is to present data on the distribution of records relating to crimes

* Luciane Silva é chefe do Laboratório de Estudos da Sociedade Civil e do Estado, pesquisadora do Núcleo de Estudos de Exclusão e da Violência – NEEV e professora associada Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF. E-mail: lucianecoltrane@gmail.com.

** Lygia Costa é professora e pesquisadora da Escola de Administração Pública e Empresas – EBAPE / Fundação Getúlio Vargas – FGV; e pesquisadora do Observatório das Metrópoles / Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano Regional – IPPUR. E-mail: lygia.costa@fgv.br.

involving color discrimination in the state of Rio de Janeiro. We analyzed whistleblowers profiles, the relationship between complainants and alleged discriminatory agents, most common locations of occurrence for discriminatory acts, and also how some of these variables are distributed within the state area.

Keywords

Criminalization. Racial inequality. Discriminatory acts.

Introdução

Pesquisar as formas de interação social resultantes da criminalização do racismo no texto Constitucional de 1988 possibilita uma reflexão sobre as tensões atuais nas interações cotidianas entre brancos e não brancos no Brasil.

A população africana trazida ao Brasil em regime de escravidão experienciou ao longo de sua história em solo brasileiro as agruras, torturas e crueldades próprias do sistema escravocrata. Ao longo destes anos, a administração dessas populações ocupou um lugar central nas decisões governamentais (do Império à República).

Na Constituição de 1824, o escravo possuía um estatuto jurídico, no qual era a um tempo pessoa e, a outro, mercadoria. Da mesma forma, essa Constituição, ao garantir aos “libertos” a condição de cidadãos brasileiros, não apagara o significado do termo: “libertos” são os que, tendo nascido escravos, de alguma forma obtiveram a liberdade (CABRAL, 1974, p.70). E, mesmo nesses casos, devemos observar que o senhor poderia revogar a alforria, caso desejasse. A condição do liberto não tinha garantias, estava vinculada ao desejo do senhor.

A Constituição de 1890 serve como exemplo do “problema das raças” para o Brasil. Proclamada a República, como resolver o problema dos negros alforriados? Ao mesmo tempo em que o racismo científico justificava o lugar dos escravos libertos em uma sociedade em transformação, o ideal do branqueamento possibilitaria a administração das populações que deveriam compor a nação. O decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, que regulamentava a introdução de imigrantes no Brasil, proibiu a entrada de africanos e asiáticos no país.

As discussões em torno da Constituição de 1934 acirraram as discussões sobre a condição desejada pelo país quanto à sua composição racial: era necessário vetar a entrada de grupos africanos e asiáticos (especialmente japoneses). Um dos mais ardorosos defensores desse controle, o médico Miguel Couto, apresentou uma emenda que proibia a entrada de africanos e estipulava uma proporção de 5% para asiáticos, além de proibir os Estados de contratos independentes deste artigo (GERALDO, 2009, p.182).

Observando essas três Constituições anteriores a 1988 (considerando que, em 1943, Vargas seguiu incentivando a imigração europeia), é possível argumentar que a Constituição Cidadã representou uma efetiva transformação do estatuto jurídico que o negro ocupava até então no Brasil.

Uma das grandes dificuldades encontradas nas pesquisas sobre a temática racial no Brasil, especificamente demonstrações de preconceito com base em percepções sobre cor/raça, reside no difícil acesso aos casos sobre o tema. Considerando a permanência do mito da democracia racial como central às representações de parte da população sobre a convivência harmoniosa entre diferentes “raças” ou grupos étnicos, pesquisar casos cotidianos esbarra não raras vezes em um discurso de que estamos “importando um problema”. A demonstração dos registros em delegacias evidencia que as interações entre esses grupos sofreram importantes alterações após a Constituição de 1988. A politização das formas de classificação dos não brancos, ou seja, a mudança na forma de declaração para o IBGE, por exemplo, nos leva a supor que existem importantes mudanças nas formas de representação dos não brancos quanto à cor. A não aceitação de piadas ou mesmo de xingamentos próprios de um momento anterior à criminalização do racismo pode ser medida pelo número de ocorrências aqui analisadas.

Este artigo apresentará o resultado de pesquisa realizada a partir dos dados do Instituto de Segurança Pública (ISP-RJ) sobre ocorrências registradas nas delegacias do Rio de Janeiro entre os anos de 2007 e 2010. É importante ressaltar que o banco de dados original foi totalmente reformulado para atender aos interesses de pesquisa. Produzir dados a partir de registros policiais e processos judiciais é mais um obstáculo à construção de indicadores sobre racismo no cotidiano brasileiro. Considerando a posição dos operadores do Direito no Brasil em relação ao tema, enfrentamos não só a dificuldade de acesso aos dados, mas também a oposição explícita de parte desses operadores no processo da pesquisa. Há uma compreensão explicitada em falas de que “este é um problema menor frente aos outros”.

Na primeira sessão, apresentaremos uma discussão sobre a relação entre

a construção das classificações sobre raça/cor no Brasil e como a esfera jurídica preocupou-se com a população negra, vista como um entrave à consolidação do projeto de nação. A segunda sessão apresenta a construção e análise das ocorrências registradas. São gráficos simples, em um primeiro momento, sobre o número de ocorrências, sexo e idade das vítimas. Interessa particularmente os dados sobre profissão e local de ocorrência dos casos.

A conclusão deste artigo retoma algumas observações de Costa Pinto, ressaltando que a pesquisa sobre esse tema no Brasil colabora com a reelaboração (ou desconstrução) do mito de nossa convivência harmoniosa. Considerando nosso “preconceito de ter preconceito”, como afirmara Florestan Fernandes, essas pesquisas possibilitam repensar o cotidiano racial e os possíveis desdobramentos postos como horizonte no século XXI. A criminalização do racismo, a partir da Constituição de 1988, possibilitou a discussão aberta de situações diversas: piadas em ambiente escolar, ofensas pelas redes sociais, recusas de atendimento em estabelecimentos comerciais, abordagens policiais, por exemplo. Situações anteriormente naturalizadas e agora registradas e passíveis de fornecer importantes problemas de pesquisa para aqueles interessados nessa temática.

Cor e lei no Brasil

Algumas interpretações sobre a convivência harmoniosa entre brancos e negros no Brasil poderão ser problematizadas com dados do cotidiano, complementando uma vasta bibliografia já existente sobre o tema da discriminação e da desigualdade social com base em grupos de cor. O estudo das tensões sociais já interessara a Costa Pinto em sua pesquisa sobre a situação do negro no Distrito Federal (Rio de Janeiro). Apontava o referido autor que as tensões representavam: a) uma fase de um processo em desenvolvimento, b) resultado de um conflito virtual ou potencial existente no fundo da situação social considerada e c) viria à tona, de diversos modos e em diversos graus de intensidade, sob a forma de “descargas de tensão” até que o conflito encontrasse meios de se “acomodar” e a tensão fosse contida, ou atingisse um desfecho sob a forma de crise aberta e declarada (PINTO, 1953, p.272).

É importante que se observe a primeira premissa, pois esta faz referência à mobilidade social dos negros como possibilidade de instauração de tensões sociais. Diferem das relações descritas por Freyre, nas quais o negro teria

se adaptado relativamente bem ao cativo, relações de apadrinhamento e convivência afetiva nas quais estava ausente a competição social aberta entre diferentes grupos de cor.

Em relação à segunda premissa, antes da lei atual, o ato de demonstrar preconceito em relação a alguém com base em sua cor era contravenção (Lei Afonso Arinos de 1951). Existiria o conflito, mas as situações não eram sequer registradas. Dificilmente alguém iria até uma delegacia prestar queixa porque foi chamado de “macaco” ou teve seu cheque recusado em uma loja. O estímulo para o registro após 1988 reside não só na possibilidade de prisão do autor, como também na possibilidade de indenização à vítima. Acima de tudo, recorrer à justiça para fazer a queixa possibilita a publicização de uma situação reconhecida como injusta pelo indivíduo que não aceita mais determinadas piadas, ofensas, opiniões e formas de tratamento.

Antes da apresentação e discussão dos dados, é importante observar que, desde a criminalização dessas práticas, em 1988, o acesso à justiça nos casos de racismo instaura uma arena de conflitos entre denunciante e operadores do Direito, desde o momento de registro na delegacia até as instâncias superiores de julgamento. Um dos exemplos mais eloquentes quanto ao tema é o caso Simone A. Diniz. Em 1997, Simone foi recusada para o preenchimento de uma vaga de doméstica, pois a empregadora exigira em anúncio publicado na Folha de São Paulo “de preferência branca”. Após registro na delegacia e inquérito, o promotor solicitou o arquivamento junto ao juiz alegando não haver verdadeira intenção de discriminar alguém por causa da cor e/ou raça (BARBOSA, 2011).

O caso foi arquivado em abril de 1997, e sem possibilidade de conseguir uma resposta da justiça brasileira, Simone recorreu à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, que condenou o Estado Brasileiro por reconhecer que não foi assegurado o acesso à justiça. Em texto, a OEA recomendou um melhor treinamento dos funcionários da Justiça e da polícia, a fim de evitar práticas discriminatórias durante investigações dessa natureza.

O desenvolvimento do processo dependerá do interesse da vítima em representar contra o acusado em um período de tempo predeterminado pela Justiça (seis meses). Foram consultados 15 processos de decisão em Câmaras Cíveis da cidade do Rio de Janeiro entre 2005 e 2010. Esses dados estão disponíveis no site do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro.

Essas informações não constituem uma amostra metodologicamente rigorosa, serão apenas apresentadas com o objetivo de demonstrar alguns dados do cotidiano envolvendo o conflito racial e que conseguem alcançar

instâncias superiores de julgamento. Os termos que evidenciam o conflito são comuns aos 15 processos: “foi submetido a humilhações”, “foi atingido em sua dignidade”, “atingido em sua honra”. A argumentação jurídica visa, nesses casos, ao direito da pessoa, que, ofendida em sua honra, “em virtude de sua cor”, merece uma reparação do dano. Essa reparação, no Brasil, tem ocorrido na forma de indenizações que podem variar quanto ao valor. Em geral, é na esfera civil e não penal que acontecem os casos de condenação. Nos processos consultados, apenas seis obtiveram valores indenizatórios que variaram entre R\$ 2.000 reais e R\$ 10.000 reais, sendo este último valor referente a um processo por constrangimento em banco quanto à porta giratória e ação dos seguranças. O valor elevado teve sua justificativa com base no constrangimento da vítima, sendo a cor da pele complementar à argumentação.

Quanto às ofensas, incluem desde insultos onde há nomeação do outro (GUIMARÃES, 2001) *sua negrinha*; situações de impedimento de entrada em estabelecimentos comerciais e de lazer; ofensas ao grupo racial ao qual pertence a vítima, *negro burro, vocês deveriam estar no tronco, só poderia ser coisa de preto, preto antigamente não entrava nem na sala da sinhá, hoje vem para o mercado com 10 reais e quer comprar 100 reais*, até situações de preterimento para cargos de trabalho e transferências de setor consideradas injustas. Um caso que foge à regra, mas é certamente emblemático: um policial militar processa uma empresa jornalística ao sentir-se exposto por ter sido fotografado revistando um táxi onde estariam dois ocupantes não brancos. Apesar de reconhecer que, em alguns casos, os policiais militares agem com abuso em relação a “negros e pobres”, o policial militar teve sua causa reconhecida, pois, *a exposição de sua imagem poderia prejudicá-lo em sua vida e em seu trabalho*. Os locais em que esses conflitos aconteceram demonstram a diversidade das situações de conflito: transporte coletivo, lojas de roupas, universidades privadas, secretarias de Estado, empresas de comunicação, bancos, hospitais estaduais, supermercados, condomínios, clubes.

Em entrevista com um delegado da 5ª DP, algumas questões foram observadas: a primeira demonstra a seleção dos casos que serão registrados, o grau de arbítrio do policial e como sua compreensão “dos fatos” será decisiva para que a queixa seja acolhida. Em sua opinião,

“(…) tem que observar, o que é esta ofensa, será que é realmente uma ofensa discriminatória de raça? Ou é uma ofensa direta a pessoa? Pode ser especificamente aquela pessoa e não com o

caráter geral de raça. Aqui em nossa delegacia, a verbalização onde há presença de insulto verbal é toda transcrita. Aí você vê que existe um conteúdo realmente discriminador. Mas é preciso pensar, avaliar direito em que situação vai enquadrar a pessoa, às vezes não tem nada a ver; é preciso ter um bom senso, fazer uma avaliação sobre o que é dito, antes de ir logo escrevendo o que foi dito”.

Uma das declarações do entrevistado – que melhor ilustra as dificuldades para definição de um caso como discriminatório ou de injúria racial – demonstra algo que está presente no cotidiano brasileiro: as palavras dependerão da situação, ambiente e relação de quem as proferiu com o alvo das mesmas:

“Existem casos, existem. ‘Negão, crioulo’, muitas vezes não tem o aspecto ofensivo – como, ‘seu filha da puta’ você não está ofendendo a mãe dele, o sentido hoje deste termo não é ofender a dignidade da mãe do sujeito, você está ofendendo o caráter dele, como uma pessoa que não teria caráter, não teria dignidade. Então muitas vezes o termo ‘crioulo, negão’, é mais uma injúria que exatamente uma discriminação”.

Por último, cabe destacar a posição do delegado quanto aos casos, que pode ser estendida a grande parte dos juízes e desembargadores em suas argumentações sobre discriminação e racismo no Brasil:

“O Brasil é um país tranquilo, todo mundo professa sua religião, vai na igreja, vai no centro espírita, eventualmente tem algum caso – mais pontuais, geralmente de evangélicos com umbandistas e até com a própria religião católica. Alguns, algumas pessoas são assim. O perigoso mesmo, terrorista, não existe aqui, você convive, italiano com árabe com judeu, todo mundo respeita. Então, nós temos esta tranquilidade e a população realmente ela tem um respeito pelo seu próximo, o brasileiro é muito apegado, se apega muito, ao amigo, ao vizinho, ao porteiro”.

Suas percepções não deixam dúvida: para ele, o racismo, esses atos, são “casos isolados”, estranhos à personalidade “cordial” do brasileiro.

Metodologia: Os registros em delegacias do Rio de Janeiro

Por que criminalizar atos considerados racistas em um momento histórico em que a própria noção de raça perdia seu sentido nos debates científicos mundiais, sendo combatida de forma veemente? Por que o Brasil, após anos de negação quanto à existência de preconceito, resolveria criminalizar atitudes racistas como inafiançáveis e imprescritíveis?

Uma das interpretações mais comumente aceitas faz referência às pressões sociais do Movimento Negro¹, que já vinha fazendo essa denúncia há décadas, e o reconhecimento do racismo no texto constitucional seria resultado de um longo período de pressão da sociedade civil e não apenas resultado do reconhecimento do Estado em relação ao problema dos negros nas relações cotidianas de trabalho, consumo, lazer, ensino, religiosas (para citar as mais frequentes).

A dinâmica resultante da correlação de forças entre Estado, movimentos sociais e produção intelectual (no caso do movimento negro, os trabalhos de Florestan Fernandes foram fundamentais para formulação da luta política) possibilitou que a Lei 7.716 fosse promulgada e complementada pela Lei Caó.

Para a pesquisa sociológica, os registros em delegacias possibilitam a problematização de conflitos cotidianos que dificilmente seriam captados em pesquisa com uso de técnicas de entrevista, uma vez que o preconceito raramente é explicitado em situações de pesquisa.

Nesse sentido, acessamos os dados dos registros de injúria por preconceito do Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro (ISP), que foram liberados a partir de negociações que exigiram documentos formais. Analisaremos os registros efetuados, pelas vítimas, em delegacias do Rio de Janeiro entre os anos de 2007 a 2010. As principais informações apresentadas farão referência à idade (com data de nascimento, sexo, grau de escolaridade, relação com o agressor, cor da vítima, estado civil, ocupação, naturalidade, local da ocorrência (com detalhes sobre os estabelecimentos).

Com relação à cor/raça o ISP segue a classificação oficial do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), e os casos são registrados

¹ Para mais detalhes, ver: Michael Hanchard. *Orfeu e o Poder*, Movimento Negro no Rio e São Paulo (1945-1988), EdUERj, 2001.

de acordo com as características dadas pela pessoa com base nas seguintes opções: brancos, negros, pardos, indígenas e amarelos.

Os conflitos envolvendo casos relacionados a preconceito e discriminação por cor e/ou raça ocorrem geralmente a partir de situações nas quais são empregados insultos verbais, como apontou pesquisa de Guimarães (2002), em delegacia de São Paulo, e Silva (2003), em delegacias do Rio Grande do Sul. Um dos maiores problemas com pesquisas desta natureza é o acesso ao dado (os boletins de ocorrência, processos, bancos de registros) e à precariedade com que ocorrem esses registros (pequenos erros de digitação, dados incompletos, omissões que detalhariam melhor o caso). Como afirma Pager (2006), é necessário que se lance mão do maior número de técnicas possíveis para alcançar respostas minimamente satisfatórias sobre o tema. Para este trabalho, serão apresentadas as principais tabelas que resultaram da análise quantitativa dos dados do ISP, além de alguns casos emblemáticos para compreensão do tratamento dado à questão pelo Judiciário.

O objetivo do trabalho não é questionar os limites do Direito Penal brasileiro enquanto instrumento de combate ao racismo. O que a criminalização tem possibilitado é a pesquisa de atos considerados racistas e preconceituosos como importante indicador das alterações das representações sociais sobre os negros, mestiços e mulatos na sociedade brasileira entre o fim do século XIX e este início do século XXI.

Além disto, a partir do perfil dos denunciante, é possível inferir que um dos efeitos indiretos da lei é possibilitar a autodeclaração ativa, ou seja, dois processos são desnaturalizados: o primeiro, tão comum no Brasil, é acreditar que boa parte da população passaria por “morena”, diluindo qualquer possibilidade de organização política com base racial. O segundo, tão frequente quanto o primeiro, faz referência à jocosidade própria das piadas, nomeações e xingamentos, encarados como parte da nossa cultura. O ato de deslocar-se até uma delegacia com a intenção de registrar uma situação na qual houve ofensa (injúria) demonstra como é importante observar esses dados. Não para medição da aplicação das penas, uma vez que a posição do Judiciário no Brasil é praticamente consensual na desconstrução dos casos registrados, que alcançam uma fase posterior como inquéritos.

Esses dados indicam que as relações cotidianas passam a ter em sua composição esta nova variável: a não aceitação da piada, do xingamento de última hora, da perseguição ou constrangimento público em função da cor. Exemplificando: certa tarde, segundo relatos de quem presenciou o fato, em uma das ruas principais do Leblon, bairro do Rio de Janeiro, um guardador

de carros, ao ser ofendido pelo motorista, disse em alto e bom som: “O senhor sabia que racismo é crime?” Um pequeno número de pessoas que passava pelo local assistiu à situação, e o constrangimento do motorista foi visível: ele não esperaria que alguém em posição social inferior usasse de um discurso jurídico para reclamar um tratamento igualitário.

A lei brasileira que trata do racismo é a de 7.716, de 5 de janeiro de 1989, e a pena relacionada a esse tipo de crime no Brasil é inafiançável, e, uma vez registrado o fato em flagrante, o acusado vai direto para a cadeia e não tem direito a pagar fiança para aguardar o julgamento em liberdade. Mas isso ainda é raro acontecer no Brasil. O problema é que no Brasil muitas alegações de racismo jogam no terreno das suposições, e o réu acaba sempre tendo o benefício da dúvida, pois são acionadas inúmeras desculpas às quais as pessoas podem utilizar para eximir-se de qualquer acusação.

Pensando na realidade das denúncias consideradas racistas nas delegacias no Estado do Rio de Janeiro, objetivamos nesta pesquisa analisar a relação existente entre o crime de injúria por preconceito e a cor. O número total de casos analisados, nos microdados cedidos pelo ISP, de vítimas de injúria por preconceito foi de 3.773 casos entre os anos de 2007 e 2010, no Estado do Rio de Janeiro, mas tem-se consciência, entretanto, de que o número de casos pode ser maior. Quanto à cor, o ISP utiliza a seguinte classificação em relação à cor: brancos, negros e pardos.

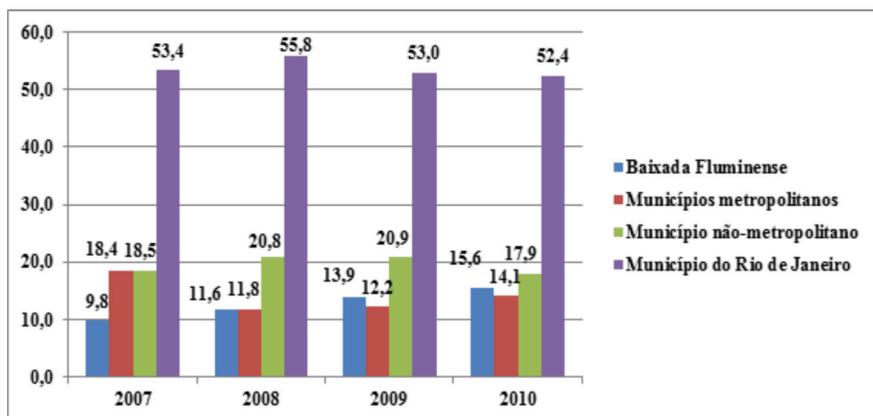
Pelo Gráfico 1, mais de 50% dos registros de ocorrência nos casos de injúria por preconceito no Estado do Rio de Janeiro concentraram-se no município do Rio de Janeiro entre os anos de 2007 e 2010. Por outro lado, apesar da oscilação em torno do número de registros anuais, observamos uma tendência no aumento percentual no conjunto das denúncias de injúria por preconceito nas outras áreas que abrangem o Estado: Baixada Fluminense, Municípios Metropolitanos e Municípios Não Metropolitanos.

Infelizmente, não temos como mostrar neste artigo qual o percentual de crimes denunciados punidos ou não como injúria por preconceito, mas podemos evidenciar se de alguma forma há preconceito de cor dada a cor da vítima nas delegacias do Estado conforme resultados de tabelas e gráficos nesta pesquisa.

O gráfico 1 apresenta a distribuição dos registros por municípios do Estado do Rio de Janeiro e não surpreende uma concentração dos registros na capital fluminense. Considerando não só o número de delegacias existentes nos municípios, mas também a sensibilidade jurídicos dos operadores, podemos inferir que a configuração dos conflitos é acolhida nesses espaços

mesmo que esse dado não represente a resolução dos mesmos. Como dito anteriormente, indica sua existência no cotidiano urbano e serve como bússola para pesquisa sobre possíveis quadros gerais que colaborem na compreensão das atuais formas que assumem as tensões raciais no Brasil.

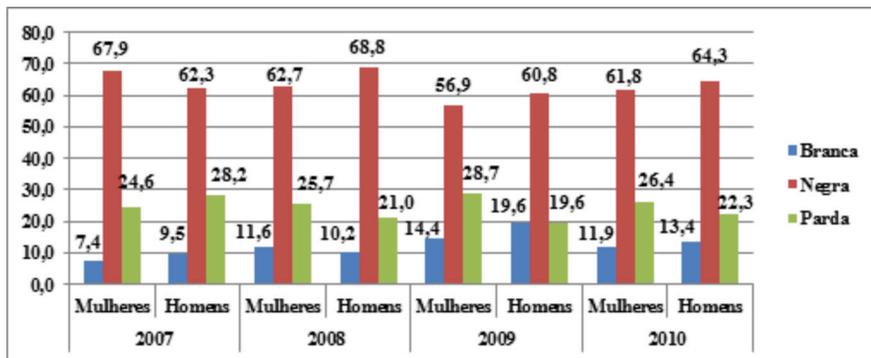
Gráfico 1 - Registros de ocorrência de injúria por preconceito no Estado do Rio de Janeiro entre os anos de 2007-2010



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

Observando o Gráfico 2, nota-se que o maior número de pessoas que foram vítimas de crime de injúria por preconceito, nas delegacias do Estado do Rio de Janeiro entre os anos de 2007 e 2010, está relacionado a homens e mulheres negros e pardos. Analisando os percentuais, nos referidos anos, dentro dos grupos de mulheres e homens, temos que negros e pardos foram responsáveis por cerca de, no mínimo, 80%, e, no máximo, 90% das denúncias de injúria por preconceito nas delegacias do Estado. Esse dado começa a dar as primeiras pistas de que o crime de preconceito está fortemente correlacionado à questão da cor, e a identificação desse crime começa a se materializar em forma de denúncia, apesar do aumento do discurso antirracista e não preconceituoso da população brasileira.

Gráfico 2 - Vítima segundo a cor e o sexo nos anos de 2007-2010



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

Pela Tabela 1, dentro das idades e entre os grupos de cor, observamos um percentual maior de vítimas de injúria por preconceito, sobretudo, negros. Em 2007, por exemplo, analisando os percentuais de destaque, observamos que, nas idades de 0 a 14 anos, o número de vítimas negras foi 23.1 vezes maior que o de brancos e 2.8 vezes maior que o de pardos; e pardos vítimas, com relação a brancos, foi 8.0 vezes maior. E na coorte de idade de 45 a 54 anos, o número de vítimas negras foi 9.0 vezes maior que o de brancos e 4.3 vezes maior que o de pardos; por outro lado, pardos vítimas, nesta mesma coorte foi 2.1 vezes maior que brancos. Em 2010, os dados mostram que, nessas coortes de idade (45 a 54 anos), as diferenças diminuíram, porém o percentual de vítimas continuou sendo alto, sobretudo para os negros. É interessante notar que, no caso das vítimas de injúria por preconceito, os brancos estão mais bem representados percentualmente nas coortes de idade mais velha, de 55 a 64 anos, e 60 anos e mais de idade entre os anos de 2007 e 2010 (Tabela 1). Nesse caso, a hipótese mais provável é que os crimes de injúria por preconceito, denunciados por brancos, tenham correlação com a idade da vítima.

Tabela 1 - Vítima segundo a cor e idade entre os anos de 2007-2010
(% na linha)

Ano	Idade	Cor		
		Branca	Negra	Parda
2007	0 a 14	3,1	71,9	25,0
	15 a 24	8,3	65,3	26,4
	25 a 34	6,5	66,8	26,7
	35 a 44	9,9	60,2	29,8
	45 a 54	8,2	74,5	17,3
	55 a 64	11,1	61,1	27,8
	65+	26,7	53,3	20,0
2008	0 a 14	6,3	62,5	31,3
	15 a 24	6,4	66,4	27,1
	25 a 34	9,5	67,6	22,9
	35 a 44	12,4	66,0	21,6
	45 a 54	9,9	68,3	21,8
	55 a 64	22,0	48,0	30,0
	65+	26,9	50,0	23,1
2009	0 a 14	8,6	51,7	39,7
	15 a 24	12,4	51,6	36,0
	25 a 34	12,4	65,2	22,4
	35 a 44	17,7	62,5	19,8
	45 a 54	19,8	56,3	24,0
	55 a 64	29,1	44,3	26,6
	65+	34,5	58,6	6,9
2010	0 a 14	5,6	61,1	33,3
	15 a 24	7,0	69,3	23,6
	25 a 34	9,9	64,6	25,5
	35 a 44	10,3	59,9	29,8
	45 a 54	19,0	62,1	19,0
	55 a 64	20,5	65,4	14,1
	65+	38,3	42,6	19,1

Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

Com relação à escolaridade da vítima de injúria por preconceito, observamos que na Tabela 2 temos percentualmente mais negros e pardos com 5 a 8 e 9 a 11 anos de escolaridade, enquanto os brancos estão em um

nível escolar bem mais avançado, perfazendo 9 e 11 e 12 anos e mais de escolaridade entre os anos de 2007 e 2010.

**Tabela 2 - Vítima segundo a cor e a escolaridade entre os anos de 2007-2010
(% na coluna)**

Ano	Escolaridade	Cor		
		Branca	Negra	Parda
2007	5 a 8 anos	27,3	42,9	38,2
	9 e 11 anos	34,5	39,7	39,4
	12 anos e mais	38,2	14,7	20,0
	Alfabetizado	0,0	1,8	0,6
	Analfabeto	0,0	0,9	1,8
2008	5 a 8 anos	33,3	46,7	30,6
	9 e 11 anos	29,8	40,8	43,4
	12 anos e mais	35,7	9,7	24,3
	Alfabetizado	1,2	1,6	0,6
	Analfabeto	0,0	1,2	1,2
2009	5 a 8 anos	25,5	43,8	34,3
	9 e 11 anos	35,2	41,9	43,0
	12 anos e mais	34,5	12,1	18,6
	Alfabetizado	3,0	1,2	2,9
	Analfabeto	1,8	1,0	1,2
2010	5 a 8 anos	23,7	44,5	38,6
	9 e 11 anos	40,0	42,7	38,6
	12 anos e mais	31,9	10,7	19,1
	Alfabetizado	3,0	1,2	2,8
	Analfabeto	1,5	0,9	0,8

Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

O dado sobre a escolaridade, como visto na Tabela 2, das vítimas de injúria por preconceito é interessante tendo em vista que, quando observamos a Tabela 3, logo constatamos que o nível de escolaridade, sobretudo de negros, que é baixa, está correlacionado ao tipo de ocupação exercido por eles no mercado de trabalho. De acordo com a nossa distribuição ocupacional, observamos que em torno de 24% das vítimas de cor negra estavam trabalhando em ocupações no manual não qualificado, entre os anos de 2007-2009 (em 2010 caiu para 22%), relacionadas, sobretudo, aos serviços

braçais, domésticos e mal definidos. Outras vítimas de cor negra, em torno de 20%, estavam nas ocupações no não manual de rotina, relacionadas a cargos em escritório, trabalhadores religiosos, vendedores, oficiais de justiça e trabalhadores na educação (Tabela 3).

Os pardos vítimas também se encontravam percentualmente bem representados nas categorias ocupacionais não manuais de rotina e no manual não qualificado, apesar da oscilação dos resultados percentuais, em cada ano, sobre o número de vítimas nesse grupo, enquanto os brancos vítimas de injúria por preconceito encontravam-se representados percentualmente entre os profissionais e administradores (diretores, gerentes, executivos etc.) e não manual de rotina. Chama-se atenção, porém, para o fato de que os percentuais na categoria aposentados e pensionistas, no grupo de vítimas brancas, ao longo dos anos de 2007-2010, aumentou (em 2007 era 3,3% e, em 2010, passou a ser 15,8%), assim seguimos com mais evidências de que crimes de injúria por preconceito podem estar correlacionados à idade para esse grupo de cor branca.

Tabela 3 - Vítima segundo a cor e ocupação entre os anos de 2007-2010 (% na coluna)

Ano	Ocupação	Cor		
		Branca	Negra	Parda
2007	Profissionais e administradores	21,7	6,0	13,8
	Não manual de rotina	25,0	19,2	21,3
	Pequenos proprietários	5,0	2,6	3,2
	Autônomos	3,3	2,4	2,7
	Trabalhadores do manual qualificado	5,0	10,3	5,3
	Trabalho manual não qualificado	13,3	24,6	19,7
	Trabalho rural	0,0	0,2	0,0
	Aposentados e pensionistas	3,3	2,8	3,2
	Estudantes	6,7	8,1	12,8
	Desempregados	8,3	12,4	6,9
	Ignorado	5,0	3,6	4,8
	Outros	3,3	7,9	6,4

Ano	Ocupação	Cor		
		Branca	Negra	Parda
2008	Profissionais e administradores	18,5	5,3	13,1
	Não manual de rotina	13,0	19,5	16,7
	Pequenos proprietários	3,3	1,1	1,0
	Autônomos	6,5	2,6	1,0
	Trabalhadores do manual qualificado	6,5	9,9	11,6
	Trabalho manual não qualificado	13,0	24,9	13,1
	Trabalho rural	0,0	0,4	0,0
	Aposentados e pensionistas	8,7	4,4	7,1
	Estudantes	7,6	7,4	8,6
	Desempregados	12,0	13,3	16,7
	Ignorado	3,3	3,3	7,6
	Outros	7,6	7,9	3,5
2009	Profissionais e administradores	17,8	6,1	11,7
	Não manual de rotina	14,4	22,3	21,2
	Pequenos proprietários	6,9	1,6	3,0
	Autônomos	2,3	2,1	2,7
	Trabalhadores do manual qualificado	7,5	10,7	8,3
	Trabalho manual não qualificado	12,1	24,9	13,3
	Trabalho rural	0,0	0,2	0,4
	Aposentados e pensionistas	10,9	2,9	4,2
	Estudantes	8,0	8,4	13,3
	Desempregados	10,3	10,5	13,3
	Ignorado	4,0	2,4	2,7
	Outros	5,7	7,8	6,1
2010	Profissionais e administradores	17,8	5,0	5,9
	Não manual de rotina	12,3	20,2	16,0
	Pequenos proprietários	6,2	1,6	3,1
	Autônomos	2,7	1,1	3,1
	Trabalhadores do manual qualificado	6,8	10,2	5,6
	Trabalho manual não qualificado	7,5	22,9	19,1
	Trabalho rural	0,0	0,4	0,3
	Aposentados e pensionistas	15,8	4,6	3,8
	Estudantes	7,5	10,1	13,5
	Desempregados	13,0	10,9	13,5
	Ignorado	4,1	4,9	8,3
	Outros	6,2	8,0	7,6

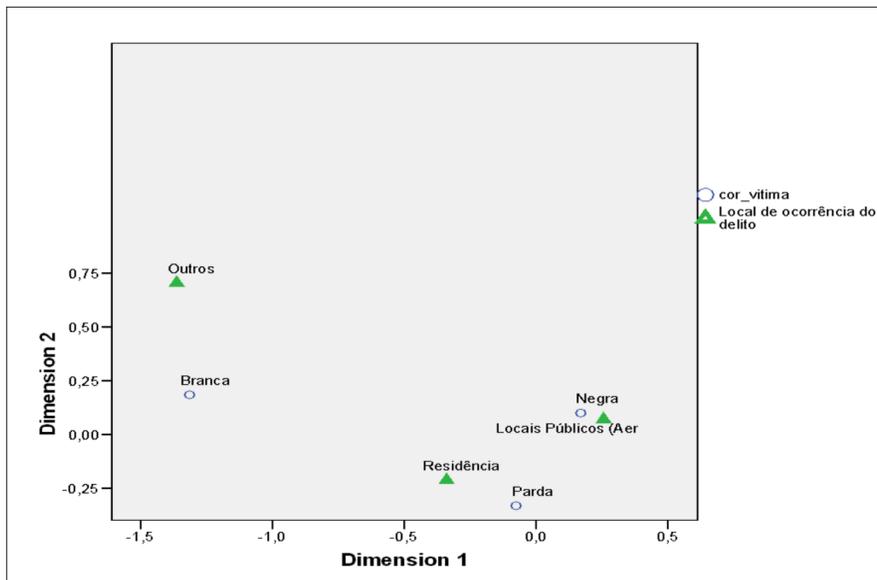
Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

As figuras 1, 2, 3 e 4 são resultado de uma análise de correspondência (AC), cuja técnica de análise exploratória de dados é adequada para estudar as relações e semelhanças existentes entre: a) as categorias de linhas e as categorias de colunas de uma tabela de contingência, e b) o conjunto de categorias de linhas e o conjunto categorias de colunas. A AC mostra como as variáveis dispostas em linhas e colunas estão relacionadas e não somente se a relação existe (GREENACRE et al., 1987). Apesar de ser uma técnica descritiva e exploratória, a AC ajuda a simplificar dados complexos, produzindo análises exaustivas de informações que suportam conclusões interessantes, como veremos neste estudo.

Nesse sentido, as figuras mostram a relação entre o local de ocorrência do delito e a cor segundo o sexo, nos anos de 2007 e 2010, no Estado do Rio de Janeiro. Com relação ao local de ocorrência, podemos observar a existência de três grandes grupos de incidência dos crimes de injúria por preconceito. Temos os “Locais Públicos”, que compreendem aeroportos, estacionamentos, embarcações, estabelecimentos comerciais, hospitais etc. A categoria “Residências” pode ser o local de moradia da vítima ou de trabalho, e “Outros” são locais descritos no banco de dados como lan houses, cabeleireiro, lanchonetes, bancos etc.

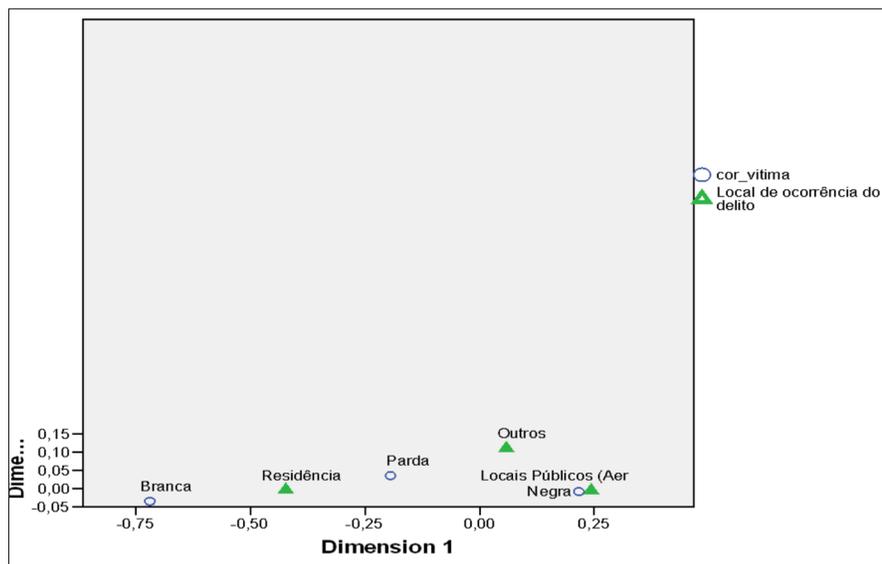
Segundo o exercício proposto de análise de correspondência, entre as categorias cor e local onde ocorreram os crimes de injúria por preconceito, as figuras 1 e 2 mostram que há uma proximidade muito grande entre as ocorrências de tais crimes em “Locais Públicos” e “Residências” a vítimas mulheres negras e pardas, se comparadas a mulheres brancas nos anos de 2007 e 2010. Em outras palavras, há uma heterogeneidade entre as colunas, sendo que negros e pardos apresentam ocorrências relativamente homogêneas.

Figura 1 - Mulheres vítimas segundo local de ocorrência do delito e cor em 2007



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

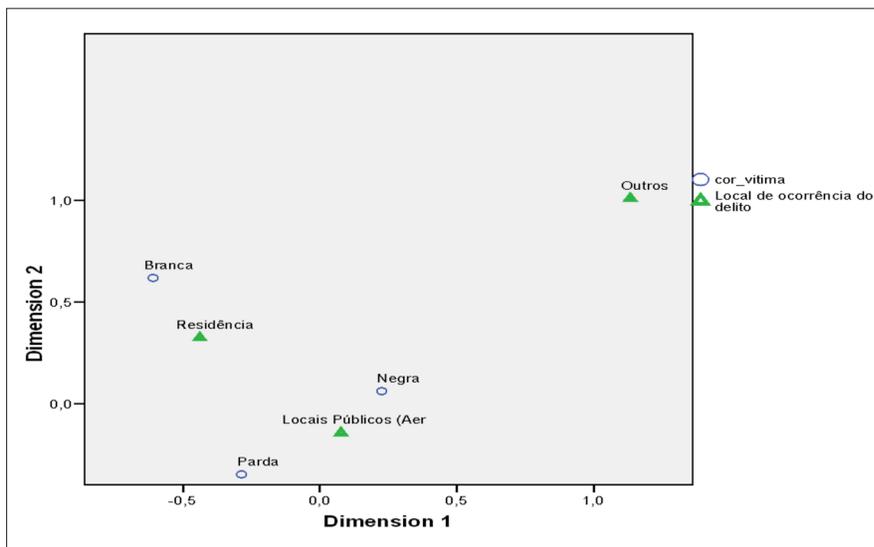
Figura 2 - Mulheres vítimas segundo local de ocorrência do delito e cor em 2010



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

A Figura 3 mostra que, em 2007, tem-se uma proximidade das ocorrências de crimes de injúria por preconceito a “Locais Públicos”, quando relacionados a vítimas homens negros e pardos e se comparados a homens brancos. As vítimas, neste caso, apresentaram uma heterogeneidade relativa em relação às ocorrências, sendo que negros e pardos agregaram ocorrências relativamente mais homogêneas no referido ano.

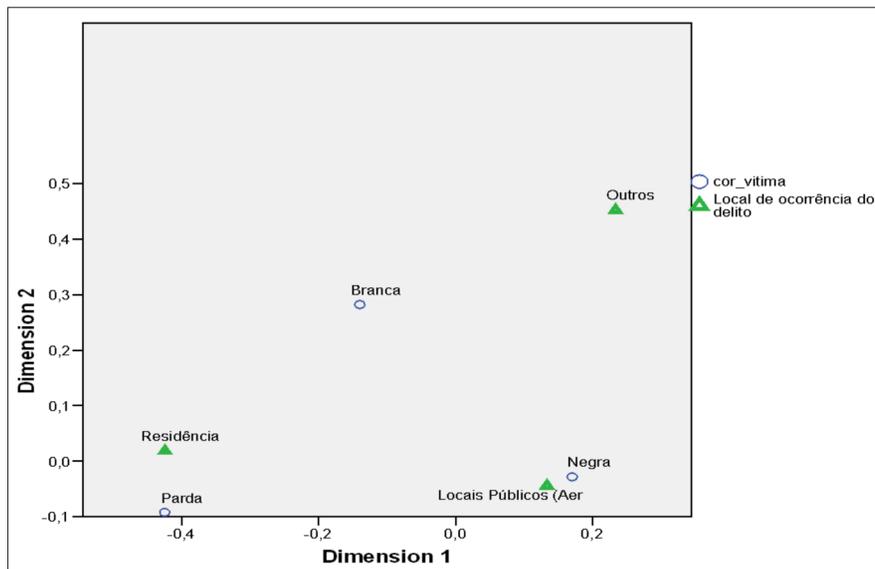
Figura 3 - Homens vítimas segundo local de ocorrência do delito e cor em 2007



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

Já na figura 4 podemos observar uma pequena mudança nos resultados da AC para 2010. Observa-se que a proximidade das ocorrências de crimes de injúria por preconceito a “Locais Públicos” só estava relacionada a vítimas homens e negros, enquanto os pardos se aproximavam de ocorrências nas “Residências”. Segundo esse resultado, as vítimas continuaram apresentando uma heterogeneidade relativa em relação às ocorrências.

Figura 4 - Homens vítimas segundo local de ocorrência do delito e cor em 2010

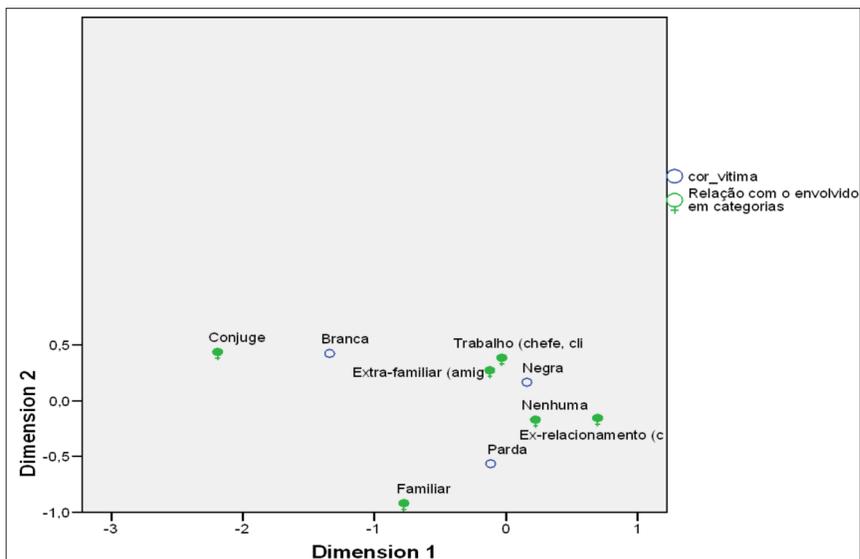


Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

As figuras 5, 6, 7 e 8 são resultados também de uma análise de correspondência (AC) e mostram a relação do agressor com a vítima de injúria por preconceito no Estado do Rio de Janeiro. Para compreender melhor o dado, organizamos categorias que permitissem um melhor reconhecimento na relação entre vítima e agressor. Nesse sentido, foram considerados na categoria “cônjuge” os casais, casados ou declarados no registro como união consensual; na categoria “familiar”, temos primos, pais, irmãos etc.; na categoria “Ex-relacionamento”, foram incluídos ex-companheiro, ex-namorado, ex-noivo etc.; os casos “Extrafamiliares” foram relacionados a amigos e vizinhos; a categoria “Trabalho” a chefe, cliente, colega etc., e a categoria “Nenhuma” está relacionada ao fato de que a vítima não conhecia o seu agressor.

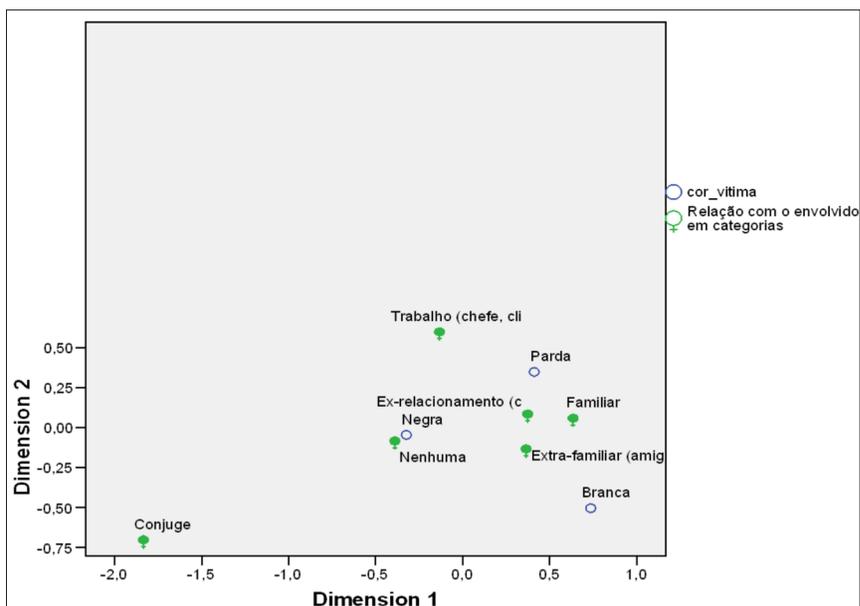
As figuras 5 e 6 mostram a relação que as mulheres vítimas de injúria por preconceito tinham com seu agressor em 2007 e 2010. As mulheres negras e pardas, nos referidos anos, estavam muito próximas na maioria das categorias de agressores, exceto no que diz respeito ao “Cônjuge”, e apresentaram uma maior homogeneidade em termos de comportamento no conjunto dos seus resultados se comparados com as mulheres brancas.

Figura 5 - Mulheres vítimas segundo relação com o envolvido na agressão em categorias e cor em 2007



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

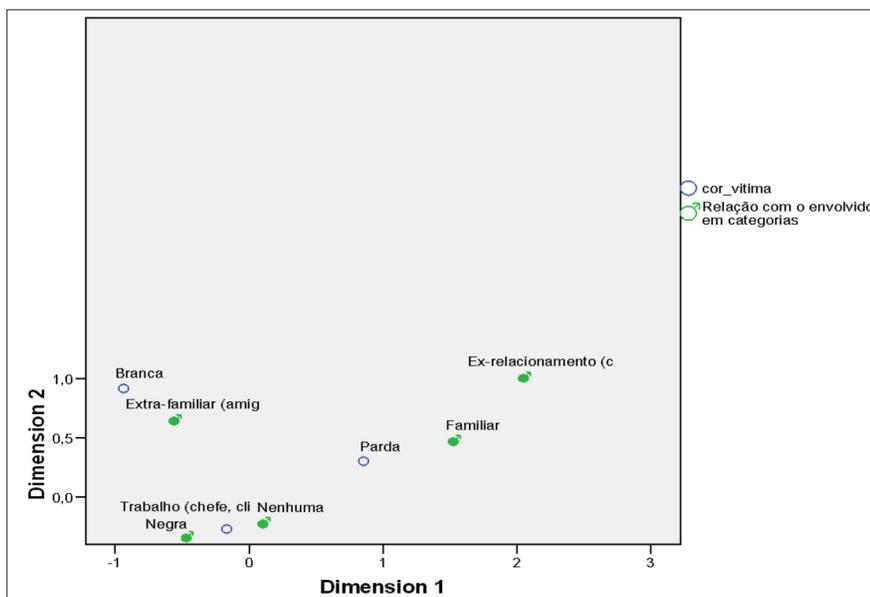
Figura 6 - Mulheres vítimas segundo relação com o envolvido na agressão em categorias e cor em 2010



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

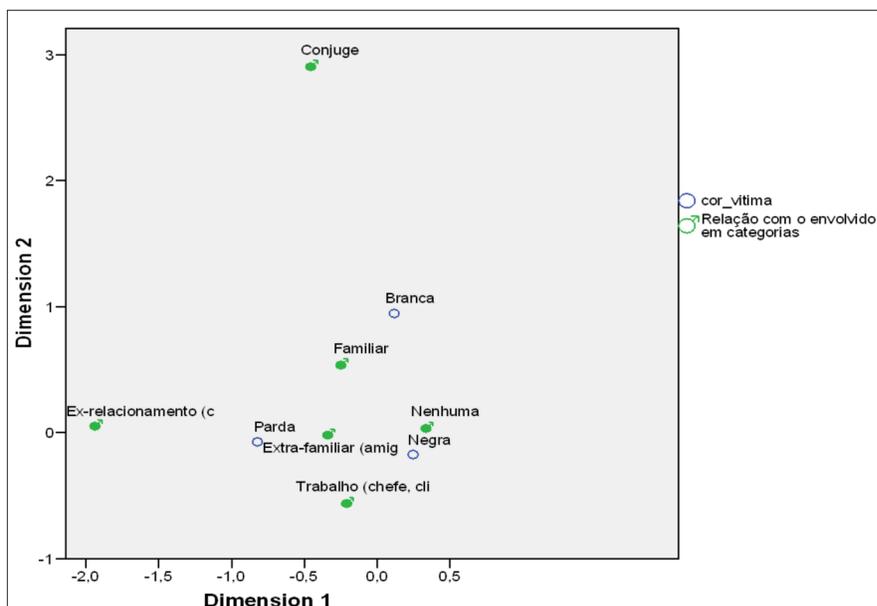
Já nas figuras 7 e 8 temos, nos anos de 2007 e 2010, um comportamento um pouco diferente na relação vítima e agressor em relação aos homens. Os grupos de cor são bastante heterogêneos no que diz respeito ao tipo de agressor nos referidos anos. Em 2007 e 2010, os homens negros vítimas de injúria por preconceito estavam muito mais próximos de agressores no “Trabalho” e quando não havia “Nenhum” relacionamento com esse agressor. Os pardos vítimas estavam muito mais próximos ao agressor “Familiar” em 2007, e em 2010 próximos aos agressores “Familiares” e “Extrafamiliares”, enquanto os brancos estavam mais relacionados aos agressores “Extrafamiliares” em 2007, e em 2010 apenas “familiares”.

Figura 7 - Homens vítimas segundo relação com o envolvido na agressão em categorias e cor em 2007



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

Figura 8 - Homens vítimas segundo relação com o envolvido na agressão em categorias e cor em 2010



Fonte: ISP. Tabulado pelas autoras.

É importante observar que a categoria “nenhuma” tem uma proximidade muito grande da mulher e do homem negro vítima de injúria por preconceito nas figuras 5, 6, 7 e 8. Isso indica que os insultos são proferidos em ambientes por onde passam pessoas que não são do convívio da vítima, ou seja, a frequência maior dos insultos é nos “Locais Públicos”, como observamos nas figuras 1, 2, 3 e 4.

É interessante evidenciar que há um farto material estatístico que comprova que os brasileiros de cor não branca estão flagrantemente inferiorizados em termos econômicos em relação aos brancos e, muitas vezes, caímos na armadilha do racismo ao tratar apenas das desigualdades como um fator socioeconômico. Mas não há como negar, pelo que vimos observando nos dados, que a discriminação existe, e no mínimo ajuda a perpetuar uma situação já centenária de desigualdade racial.

É relevante que se pesquise situações cotidianas que levem em conta a classificação de cor/raça feita pelo próprio agente social, uma vez que existem no Brasil diferentes sistemas classificatórios. Se, no momento de responder sobre sua cor, o censo do IBGE oferece um *continuum* que vai do preto ao branco (e desde 1991, o indígena), no cotidiano as respostas

à mesma questão oferecem matizes mais variados. Essa variação comporta diferenças regionais, afetivas e composições que alcançam uma escala que pode incluir o branco-azedo, moreno-claro, moreno-escuro, marrom até o azul.

A mudança que ocorre com a lei 7.716 da Constituição de 1988 é o reconhecimento, em forma de registro, da forma de classificação adotada pelo Movimento Negro². Isto quer dizer que, no momento do registro em uma delegacia, o denunciante está assumindo publicamente (e por que não politicamente, nos moldes de um conflito mais aberto?) que sua cor/raça não é um meio de caminho entre o preto e o branco. Ao invés do afastamento do grupo racial historicamente tratado como uma minoria (demonstrado na autoclassificação como moreno e suas variações), o registro possibilita que se repense como, a partir de classificações arbitrárias quanto à cor, determinadas políticas públicas foram implementadas visando à administração desses grupos. E que o momento atual, após a criminalização, apresenta, a partir de uma reclassificação quanto à cor, uma abertura de novas possibilidades de pesquisa sobre as relações raciais no Brasil, uma vez que a forma de classificação do Movimento Negro torna-se a principal referência no momento do registro em delegacias.

Desde que a lei foi promulgada, casos de racismo no Brasil passaram a ter suas queixas registradas em delegacias. Em alguns casos, esse primeiro momento já seria o primeiro filtro de impedimento do registro, uma vez que o entendimento vigente tanto no Judiciário como entre os operadores do Direito é de que, sendo “fatos isolados, não constituem racismo, que aliás inexistem no Brasil”. Essa observação leva a crer que um número muito maior de casos não é sequer registrado já que, no momento da interação, entre o denunciante e a lei, os capitais linguísticos próprios do campo jurídico levam à desconstrução do ato de ofensa racista. Outro problema frequente: a presença de testemunhas, uma vez que raramente existem no Brasil situações abertamente racistas, como placas com impedimento de entrada em clubes ou locais de lazer. Se os casos ocorrem em espaços como trabalho, consumo, vizinhança ou via pública, geralmente existem outras pessoas que

² O movimento negro há muito tempo utiliza um terceiro sistema classificatório que agora se tornou amplamente aceito pela mídia, pelos formuladores de políticas públicas e acadêmicos. Esse sistema de classificação usa apenas dois termos: negro e branco. Esse sistema é definido como sendo um sistema político, uma vez que é amplamente utilizado pelo governo, pela mídia, em artigos acadêmicos, mas raramente utilizado no discurso popular (TELLES, 2003, p.100).

os presenciavam. Mas envolver-se como testemunha configura engajamento nem sempre desejável (SILVA, 2003).

Tudo vai bem porque não está tão ruim quanto no Deep South...

Não?

Finalizar este trabalho citando uma expressão empregada por Costa Pinto (1953) na sua pesquisa no Rio de Janeiro, na década de 50, tem um objetivo: à época o pesquisador tinha como uma de suas principais preocupações a metodologia que possibilitaria a compreensão das tensões raciais entre brancos e negros no Brasil. A pesquisa Unesco marcou os estudos sobre relações raciais no Brasil não só pela demonstração inequívoca dessas tensões em diferentes cidades brasileiras como também pelo emprego de técnicas de pesquisa rigorosas tendo como resultado uma contribuição definitiva das ciências sociais para mudança de paradigmas nas interpretações sobre a vida material e espiritual do negro no país. Retomando os termos de Costa Pinto, o Rio de Janeiro era, naquele momento, “uma sociedade em mudança”. Um dos aspectos que podem ser destacados em sua pesquisa são as consequências da inserção do negro em uma sociedade competitiva e em processo de urbanização. Como ele afirma:

“O padrão social anterior, do qual estamos historicamente nos afastando, e que se caracterizou pela subalternização econômica, jurídica e psicológica da população de cor em todos os planos da vida nacional, só podia ser apontado como livre de preconceitos, porque dentro dele, o preconceito não tinha uma *função* definida na defesa de determinadas posições sociais, já que estas não estavam, ou não se sentiam, ameaçadas pela mobilidade social dos elementos de cor que era praticamente nula (PINTO, 1953, p.177)”.

É nesse processo de mudança social que a organização do movimento negro, em diálogo com pesquisas críticas à visão freyriana de integração racial harmoniosa, insere uma importante brecha no sistema classificatório brasileiro: a polaridade branco/negro. O pensamento de Gilberto Freyre, avançado para a época, não mostrava que a dinâmica desse processo de miscigenação se encontrava menos na “lubricidade” dos portugueses e seus descendentes, e na real ou suposta “indiferença” dos brasileiros em relação

aos critérios raciais habituais, e mais na exploração sexual exercida sobre as mulheres negras (ALENCASTRO *apud* D´ADESKY, 1998, p.78).

O esforço realizado aqui demonstra que, dos 3.773 registros feitos no Rio de Janeiro entre 2007-2010, a maioria foi feita como injúria por preconceito, e o grupo racial atingido foram negros e pardos. Um dos resultados que mais merece atenção demonstra que boa parte das ocupações dos denunciante pode ser classificada como ocupações de baixa qualificação. Podemos inferir daí que os insultos ocorrem em relações no espaço público, como fica demonstrado nas figuras 1, 2, 3 e 4. É provável que parte deles ocorra em situações de trabalho, e cabe retomar a argumentação de Costa Pinto (1953) sobre a função do preconceito em uma sociedade em mudança. Não aceitar que determinadas formas de tratamento sejam dispensadas a um indivíduo em função da sua cor poderia produzir tensões sociais que acabam desaguando no sistema de justiça. Como uma demonstração inequívoca da não aceitação da desconsideração (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008), os registros constituem importante indicador dos atuais casos de racismo no Brasil. Ao mesmo tempo, é preciso que pesquisas foquem esse momento em que o conflito instaura uma dinâmica inexistente antes de Constituição de 1988: onde se altera o estatuto de cidadania de um grupo historicamente inserido nas Constituições brasileiras como ferramenta para acumulação material ou então como elemento indesejado na melhoria racial. No ano de 2012, completamos exatamente 101 anos da declaração de João Baptista Lacerda sobre o destino do negro no Brasil: em sua apresentação no I Congresso Mundial das Raças, demonstrava uma das principais formas de resolução do problema dos africanos no Brasil: o embranquecimento sucessivo da população. Em 100 anos, segundo o antropólogo, não haveria mais negros no Brasil.

Não só a raça “persiste” como vivemos um momento especialmente tenso (nos termos de Costa Pinto) para pensar a interação entre brancos e não brancos. Os casos de racismo apresentados são parte desse processo de mudança nas formas de classificação quanto à cor. O exemplo que melhor tipifica as atuais mudanças são as ações afirmativas nas universidades brasileiras. Como afirma Feres (2008), a reparação no Brasil é frequentemente empregada quando o tema é corrigir os erros cometidos contra os negros e afrodescendentes ao longo da história do país. No atual cenário de reconhecimento da cor/raça, enquanto forma de acesso à universidade, como condição para uso e permanência na terra (quilombolas) e enquanto critério para estabelecimento de ações indenizatórias por preconceito, as

pesquisas sobre relações raciais no Brasil são imprescindíveis, pois possibilitam uma reflexão sobre essa complexa relação entre lei, cidadania e raça em nosso país.

Referências

- BARBOSA, Fábio Feliciano.
(2011). Caso Simone A Diniz, a falta de acesso a justiça para as vítimas de crimes raciais da lei Caó. *Revista de Estudos Jurídicos*, São Paulo, v.15, nº 22, p.119-146.
- CABRAL, Paulo Eduardo.
(1970). O negro na Constituição de 1824. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v.11, nº 41, p. 127-164, jan./mar. de 1974.
- D'ADESK, Jacques.
(1998). Racismos e anti-racismos no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, nº 33, p.71-87.
- FERES JÚNIOR, João.
(2008). Ação Afirmativa, Política Pública e Opinião. *Sinais Sociais*, Rio de Janeiro, vol 3, nº 8, p.38-77.
- FERNANDES, Florestan.
(1965). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Nacional.
- FREYRE, Gilberto.
(1933). *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Schimidt.
- GERALDO, Endrícia.
(2009). A lei de cotas de 1934: controle de estrangeiros no Brasil. *Cadernos AEL*, vol 15, nº 27, p.171-212.
- GREENACRE, M; HASTIE, T.
(1987). The geometric interpretation of correspondence analysis. *Journal of the American Statistical Association*, v. 82, issue 398, p.437-447.
- GUIMARÃES, Sérgio Alfredo Antonio.
(2002). *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.
- GUIMARÃES, Sérgio Alfredo Antonio.
(1999). *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: editora 34.
- HANCHARD, Michael George.
(2001). *Orfeu e o Poder, movimento negro no Rio e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- HASENBALG, Carlos, SILVA, Nelson do Valle.
(1992). *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora.
- (1988). *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*, Rio de Janeiro, Iuperj.
- HASENBALG, Carlos.
(1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de.
(1963). *Raízes do Brasil*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 4ª Edição.
- MAIO, Marcos Chor.
(1997). Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais, *Dados*, Rio de Janeiro, v. 40, nº 1, p.127-162.
- MOTTA, Roberto.
(2000). Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 38, p.113-127.
- NOGUEIRA, Oracy.
(1985). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz.

- PAIXÃO, Marcelo.
(2000). Desenvolvimento Humano e as Desigualdades Étnicas no Brasil: um retrato de final de século, *Revista Proposta*, n 86, ano XXIX, Novembro de 2000, p.30-51.
- OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de.
(2008). Existe violência sem agressão moral?. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, nº 67, junho/2008, p.135-196.
- PAGER, Devah.
(2006). Medir a Discriminação, *Tempo Social*, v. 18, nº 2, São Paulo, p.65-98.
- PINTO, Luiz Aguiar da Costa.
(1998). *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raça numa sociedade em mudança*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ.
- RODRIGUES, Nina.
(1938). *As Raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Nacional.
- SCWHARCZ, Lília Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs.).
(1996). *Raça e diversidade*. São Paulo: Edusp.
- SILVA JÚNIOR, Hédio.
(2000). Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro. In: Antonio Sérgio Alfredo Guimarães; Lynn Huntley (Orgs.); *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, p.359-387.
- SILVA, Katia Elenise Oliveira da.
(2001). *Opapel do direito penal no enfrentamento da discriminação*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- SILVA, Luciane Soares da.
(2003). *O cotidiano das relações inter-raciais: o processo de criminalização de atos decorrentes de preconceito de raça e cor no RS*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre.
- TELLES, Edward.
(2003). *Racismo à Brasileira, uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Fundação Ford.

Recebido em

abril de 2014

Aprovado em

dezembro de 2014

Transformações e conflitos na área portuária da cidade do Rio de Janeiro: megaeventos esportivos, mídia e marketing urbano

Maria Josefina Gabriel Sant'Anna*

Livia Maria Abdalla Gonçalves**

Resumo

O artigo tem como objetivo identificar as alterações no tecido urbano, especialmente as que se referem à moradia, que vêm ocorrendo no contexto dos megaeventos da cidade do Rio de Janeiro, e o tratamento dado pelo marketing e pelos meios de comunicação às mudanças na dinâmica socioespacial da cidade. Através da análise de conteúdo de notícias, o trabalho procura refletir sobre a forma como o discurso jornalístico e o *branding* naturalizam a modificação urbana através, principalmente, da espetacularização da cidade a contrapelo de toda e qualquer disputa social que possa existir nos territórios modificados pelo propósito do consumo.

Palavras-chave

Megaeventos. Moradia. Mídia.

Abstract

The article aims to identify the changes in the urban planning, especially those related to housing, which has been taking place in the context of megaevents in the city of Rio de Janeiro and the treatment given by the marketing and the media related to the change in the aspects of the socio-spatial dynamics of the city. Based on news content analysis, the paper attempts to reflect on how the journalistic discourse and the branding naturalize urban change mainly through city spectacle without considering aspects of the social dispute that may exist in the territories modified for the purpose of the consumption.

Keywords

Megaevents. Housing. Media.

* Maria Josefina é professora associada e pesquisadora Procientista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – PPCIS do Instituto de Ciências Sociais – ICS da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Email: maseanna@gmail.com.

** Livia Maria é doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – PPCIS do Instituto de Ciências Sociais – ICS da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Email: livia.abdalla@gmail.com.

Porto do Rio renasce

Empreendimentos imobiliários e empresas são levados para a região que está muito valorizada¹.

Essa manchete e subtítulo fazem parte de um conjunto de reportagens, publicadas nos principais jornais do Rio de Janeiro, relativas às transformações urbanísticas no tecido urbano, que preparam a cidade para sediar os grandes eventos esportivos, como a Copa do Mundo, já realizada, e os Jogos Olímpicos de 2016. A modernização da cidade, no discurso oficial, seja através da “revitalização” de espaços históricos, seja capitaneada pelo surgimento de novos empreendimentos imobiliários, está representada em veículos de comunicação e em materiais publicitários governamentais, do comércio e do mercado de imóveis.

Como temas de maior destaque estão o ressurgimento de espaços “abandonados” agora revalorizados, com o encarecimento do solo urbano e a consequente busca por mudança de perfil de seus usuários. O surgimento de novos empreendimentos comerciais e residenciais parece demandar novos ocupantes, concretizando um ambiente de cidade moderna e renovada. As intervenções têm sido acompanhadas de um discurso que transforma cenários outrora triviais em espaços que agora “renascem”, como diz a manchete.

As matérias jornalísticas, entretanto, dão pouco destaque para os impactos negativos das intervenções urbanísticas sobre a moradia, responsáveis por desapropriações, remoções, situações de indenizações, de aluguel social e até mesmo de perda total da moradia. Do mesmo modo, pouco mencionam a organização coletiva dos moradores na luta pelos seus direitos, e os conflitos sociais decorrentes do modelo urbanístico adotado.

Nessa direção, busca-se mostrar como o discurso jornalístico serve de apoio à lógica do planejamento estratégico da cidade. Indaga-se, na perspectiva de espetáculo de Debord (1997), em que medida o discurso jornalístico e o marketing urbano naturalizam a modificação urbana através, principalmente, da espetacularização da cidade, apoiada pela proposta de “renascimento”, a contrapelo de toda e qualquer disputa social que possa existir nos territórios modificados pelo propósito do consumo.

¹ Título e subtítulo do caderno Economia, Jornal O Dia, no dia 27 de outubro de 2013.

A literatura contemporânea no campo da sociologia urbana, por sua vez, vem destacando o papel dos fenômenos de segmentação social e da segregação residencial na reprodução das desigualdades sociais e da pobreza. As metrópoles-sede de megaeventos esportivos podem ter esses problemas agravados, em especial aquelas de países em desenvolvimento. Ao final dos grandes eventos esportivos, como estariam as cidades-sede quanto às suas disparidades socioespaciais intra e interurbanas? As intervenções acabariam por produzir cidades mais desiguais, mais pobres e mais fragmentadas do que eram antes dos megaeventos?

Uma reflexão sobre essas questões está nos propósitos do presente artigo, que busca identificar o tratamento dado pelo marketing urbano e pelos meios de comunicação aos aspectos da dinâmica socioespacial da cidade do Rio de Janeiro hoje, diante da atuação das autoridades públicas. Em face desse quadro, como os jornais elaboram suas notícias? Nossa hipótese é de que o discurso jornalístico silencia, neutraliza ou oculta esses fatos e reproduz o ideário produzido pelas autoridades públicas para legitimar sua atuação na cidade. As reportagens minimizam os impactos negativos, como as desapropriações e remoções e os conflitos sociais, privilegiam a abordagem que destaca o caráter inovador dos projetos, positiva as mudanças e descreve um legado igualitário para a população.

Dentre as múltiplas intervenções urbanísticas, elege-se a análise de conteúdo de reportagens que tematizam a região portuária da cidade, o chamado *Porto Maravilha*. O modelo de revitalização de portos tornou-se uma estratégia global de propulsão da imagem de cidades que competem entre si por turistas, ganhos econômicos e melhorias de infraestrutura.

Buscando interpretar esse discurso, será analisado aqui, em caráter exploratório, o conteúdo de reportagens dos principais jornais impressos da cidade, O Globo e O Dia, publicadas entre os meses de agosto de 2013 e fevereiro de 2014, período que registra o início da derrubada do viaduto da perimetral (novembro de 2013) e, em nossa hipótese, a virada de discurso, que retrata o Porto como uma área de novas oportunidades. Nesta época, também foram observadas diversas manifestações populares contra a política de remoção implementada pelo governo, conforme veremos a seguir.

A metodologia para a análise considerou no primeiro momento todas as reportagens que tivessem a área do Porto como temática. Em uma segunda leitura, foram selecionadas as relacionadas ao tema de moradia no Porto e em outras áreas da cidade. Por último, foram pesquisadas matérias jornalísticas sobre as remoções em diferentes pontos da cidade para complementação e

contextualização. Com vistas a observar aspectos como o que é dito o que não é, o tom do texto e quem são os atores sociais que têm voz ou que são chamados a falar em nome de outros, buscar-se-á identificar as visibilidades sugeridas e as invisibilidades possíveis. Será contemplada também a análise do papel que desempenha o marketing urbano, entendido como apoio simbólico ao projeto de transformação da cidade, que torna invisíveis ou banais os conflitos sociais e que se fortalece a partir do conteúdo dos jornais da cidade.

A eleição desses jornais deveu-se a sua importância no cenário comunicativo da cidade. O Globo é um dos jornais de maior circulação do Brasil e o maior do Rio de Janeiro, alcançando a marca de 333.860 exemplares no ano de 2014. Criado em 1925, pertence desde então às Organizações Globo, que possuem outros veículos de comunicação, como canais de TV e emissoras de rádio. É um jornal de perfil conservador, voltado às classes A e B, e se dedica a reportagens de caráter analítico, com relativa profundidade na abordagem das matérias. O jornal O Dia já foi o segundo veículo impresso de maior circulação no Rio, perdendo hoje para jornais populares, como o Meia Hora, do mesmo grupo, e o Extra, das Organizações Globo. Criado em 1951, pelo então jornalista e deputado carioca Chagas Freitas, em 1983 foi vendido para o jornalista e empresário Ary Carvalho. Pouco tempo depois, no início da década de 90, passou por um grande processo de reformulação, visando ao aumento de sua competitividade em relação aos seus principais concorrentes no Rio de Janeiro, os jornais “O Globo” e “Jornal do Brasil”. Desde seu início, vem sendo uma alternativa carioca de um jornal mais analítico, principalmente depois do fim do Jornal do Brasil impresso. Atualmente, pertence ao grupo privado Ejesa e ocupa o quarto lugar na circulação da capital carioca com 40.621 exemplares².

Marketing urbano e o *branding*

Alinhado às diretrizes do sistema capitalista, o marketing é a estratégia responsável por trabalhar características e atributos de produtos e serviços

² Para mais informações institucionais sobre o Jornal O Dia, consultar o site <http://odia.ig.com.br/>. Jornal O Globo: <http://memoria.oglobo.globo.com/>. Para detalhes sobre o volume de circulação dos jornais no Brasil, ver: <http://www.anj.org.br/maiores-jornais-do-brasil/#>. Todos os acessos foram realizados entre os dias 23 e 24 de agosto de 2015.

nos mercados internacionais visando a maior lucratividade. Na economia globalizada, as cidades passam a se comportar como um produto em disputa no mercado, concorrendo entre si por atrair e acumular capitais internacionais. Nesse contexto, o marketing urbano alcança um lugar especial, impondo-se como atividade central e preponderante no planejamento e gestão das cidades.

Uma das principais estratégias do marketing para tornar uma cidade conhecida e desejada no cenário mundial é o *branding*. No Ocidente, o *branding* tem sua história atrelada às exposições universais, em que cada país exibia suas conquistas econômicas, técnicas e culturais, potencializando-se como referência no turismo e consolidando seu posicionamento global diante de outros países. O coração do *branding* é vender a imagem eleita de cidade “para que ela possa ser recipiente de recursos, investimentos, turismo e ganhos econômicos”, detalha Jaguaribe (2011, p.331).

As revitalizações de portos em Barcelona e Buenos Aires são uma parte essencial das estratégias de *branding* que oferecem às cidades uma marca autêntica, uma imagem impactante, uma visibilidade midiática, que as destacam no mapa competitivo das cidades no mundo globalizado.

Os argumentos mais utilizados, ditos de forma direta ou construídos através de imagens e palavras selecionadas, privilegiam os benefícios de viver em uma cidade esteticamente renovada. Ideias como “reconstrução” e “novidade”, na elaboração discursiva da imprensa, buscam proporcionar a sensação de orgulho e pertencimento a uma cidade símbolo de modernidade, que ainda assim valoriza sua história. A reinvenção do repertório cultural e o patrimônio simbólico têm sido capitaneados pela ação capitalista, que assim recria a cidade como arena de consumo e espetáculo. Isso é marcante, sobretudo, quando a atuação refere-se ao Porto Maravilha.

O Rio de Janeiro é uma cidade exaltada em todo o mundo por sua beleza natural, riqueza cultural, dinâmica política, mas também pela violência das ruas. Em nome de uma nova marca BRASIL, estratégias de publicidade e marketing têm posicionado o Rio de Janeiro nos últimos anos como um lugar privilegiado de cultura e entretenimento.

Megaeventos e a intervenção urbana no Rio de Janeiro

A atual requalificação da zona portuária não é a primeira grande reforma experienciada pela cidade do Rio de Janeiro. Como se sabe, entre os anos

de 1903 e 1906, a cidade conviveu com dois episódios de reforma urbana de grande vulto (AZEVEDO, 2003, p.39): a modernização do Porto, de iniciativa federal, na gestão de Rodrigues Alves, e a Reforma Pereira Passos, planejada pela prefeitura municipal e coordenada pelo então prefeito, que emprestou seu nome à Reforma. É possível perceber similaridades nessas ações de reformulação urbana quanto a seus impactos socioespaciais. Em poucas palavras, pode-se dizer que tais projetos de modernização excluem os moradores de seus espaços de moradia e os deslocam para áreas nas quais têm que recomeçar suas vidas em situações muito desfavoráveis. Nessa medida, é possível dizer que as atuais intervenções urbanísticas ligadas aos megaeventos também têm reforçado esse procedimento, conforme se mostra na continuidade do texto.

Deve-se lembrar, inicialmente, que o dossiê submetido ao Comitê Olímpico Internacional mostra uma continuidade de atuação em relação às medidas adotadas nos Jogos Pan-americanos de 2007 (MELO; GAFFNEY, 2010). Na avaliação dos autores, o conjunto de intervenções proposto no projeto Rio-2016 não apresenta um objetivo claro de reestruturação global e articulada da cidade, nem contempla a possibilidade do uso racional dos recursos públicos para o benefício do conjunto de seus habitantes.

A opção por direcionar grande parte dos investimentos públicos para a Barra da Tijuca aponta claramente para a manutenção do projeto de expansão do setor imobiliário e da construção civil na região, voltada para um mercado consumidor de alto padrão em um dos bairros mais valorizados do município. Segundo Capanema e Bessa (2011), a cidade está perseguindo objetivos de concentração política e socioeconômica, direcionando os excedentes de renda e os benefícios exclusivamente para os setores financeiro e imobiliário. Antes de tudo, os recursos econômicos têm sido concentrados na zona portuária, na zona oeste da cidade, na área da Barra da Tijuca e nos setores do turismo e dos transportes (COSTA, 2012a), além disso, outras políticas têm sido claramente seletivas, tal é o caso das UPPs³.

A revitalização da zona portuária propõe uma revalorização não só da região, mas igualmente da cidade. Segundo o Estudo de Impacto de

³ Para mais informações sobre a distribuição seletiva das UPPs, ver: Ignacio Cano, Doriam Borges e Eduardo Ribeiro. *Os Donos do Morro: uma análise exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro*. Laboratório de Análise da Violência (LAV) / Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Rio de Janeiro. 2014.

Vizinhança (EIV), elaborado pela Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio de Janeiro (CDURP) e pelo Instituto Pereira Passos, o objetivo do projeto é conceber um plano completo de revitalização da área, “de forma que a transforme num novo vetor de crescimento da cidade, como ocorreram com os bairros Copacabana, na década de 1940, Ipanema e Leblon na década de 1960, e com a Barra da Tijuca, a partir da década de 1970”. (SANT’ANNA; PIO, 2014, p.109)

É preciso destacar que a análise do EIV (CDURP: Instituto Pereira Passos, 2010) indica que a operação urbana pretende provocar mudanças econômicas e sociais de impacto na área, mas que não refletem, até o momento, políticas urbanas de manutenção da população residente. Muitas das propostas presentes no EIV, como “fomentar a economia local através de financiamentos em diversas escalas” e “dar melhores condições de moradia à sua população” são vagas e até o momento não foram instrumentalizadas em ações concretas. Por outro lado, as intenções com motivação econômica mais evidente, como “atrair investimentos para novas unidades residenciais, comerciais e de serviços, sedes de empresas, estabelecimentos hoteleiros, equipamentos culturais e de lazer, especialmente para Zona Portuária, que alteram o fluxo viário da região e a acessibilidade da área”, evoluíram significativamente nos dois últimos anos. (SANT’ANNA; PIO, 2014, p.109)

A imprensa e a hegemonia gramsciana

Um porto para chamar de seu

“Com avanço das obras na região portuária, prefeitura devolve aos cariocas mais que um patrimônio histórico e cultural: o bairro está sendo preparado para ser referência em moradia, negócios, cultura e lazer”⁴

Essa matéria revela a descoberta de um “bairro novo”, proporcionada pela prefeitura da cidade que o “devolve” aos cidadãos. A reportagem de duas páginas inteiras faz parte do caderno “Rio em transformação”, que analisa diversas mudanças urbanas na cidade. As páginas centrais trazem a matéria sobre o Porto e listam o conjunto de obras rodoviárias e fundiárias dessa área

⁴ Título e subtítulo de reportagem do caderno “Rio em transformação”. Jornal O Globo, 29 de setembro de 2013.

da cidade. O texto segue citando o exemplo de empreendimentos privados, como o “Porto Vida”, apartamentos que serão comercializados através de linhas de financiamentos, bem como atrativos culturais e históricos que fazem dessa região um espaço atrativo para o lazer e a moradia. Nas imagens que acompanham a reportagem, fotos aéreas de grandes espaços em obras e panorâmicas da área extensa do Porto e da Baía de Guanabara que a margeia. Ao lado das imagens, declarações de comerciantes, empresários e de um funcionário da CDURP ressaltam os benefícios da atuação para a nova cidade. No que diz respeito aos atuais moradores, o subtítulo “Porto aberto a todos” menciona oportunidades de cursos de formação para o mercado de trabalho.

Os meios de comunicação de massa, como os jornais aqui analisados, são grandes agentes na construção do imaginário social. As representações que hoje são feitas do homem urbano e das instituições que o cercam são, em boa parte, construídas ou reelaboradas pelos meios de comunicação de massa (MOSCOVICI, 2003, p.33). Esses discursos, de ampla visibilidade, nomeiam e classificam processos sociais, produzindo significados diversos para a opinião pública. De acordo com Dênis de Moraes (2009), a noção de imaginário social é fundamental para a compreensão do universo simbólico de representações que dão vida aos valores e crenças de uma determinada sociedade. Esse imaginário é composto por relações imagéticas que, em conjunto, atuam como memória afetiva de uma cultura sustentada e mantida por uma determinada comunidade. Ao examinar as tensões e utopias que constroem o imaginário social incorpora-se a ideia de “batalha ideológicas pela conquista da hegemonia cultural” (MORAES, 2009, p.35).

As manchetes dos jornais exaltam o Rio de Janeiro como a cidade moderna, reinventada pelas reformas urbanísticas, obscurecendo outras experiências que ali existiram ou que ainda existem. As notícias transformam assim a experiência do cotidiano urbano em uma única representação ligada ao consumo, ao lazer e aos negócios. Segundo Moraes (2009), a intenção não revelada ao buscar neutralizar ou silenciar representações, identidades e aspirações presentes em um contexto histórico-social é impedir que expressões singulares desordenem a memória que se quer oficializar ou que contradiga as linhas do imaginário fixadas perante a comunidade. A análise social de Gramsci, ressaltada por Moraes (2009), atua nos jogos de consenso e dissenso presentes da difusão simbólica. Esse movimento ocorre a partir da disputa de classes no campo das ideias, ou seja, da hegemonia cultural de uma sociedade. Para Gramsci, a hegemonia é o modo pelo

qual a classe burguesa, que detém o poder político, econômico e cultural, estabelece e mantém a sua dominação perante outros segmentos do estrato social. A hegemonia é conquistada e sedimentada por meio dos embates sociais, ligados tanto às questões econômicas e políticas como à conquista de saberes, práticas, modelos de representação. O Estado precisa ser legitimado por uma sociedade política ou pela força, mas também pateela conquista de ideias, do apoio da sociedade civil.

As reportagens do jornal O Globo e O Dia serviram, portanto, como palco à disputa de classes na sociedade, porque ofereceriam respaldo cultural do controle da ordem social vigente, que criminaliza movimentos contrários ao ideário dominante para manutenção do *status quo* do capital. Não apenas pelos signos, símbolos e linguagem que usam, mas, principalmente, pelo “não dito” (FOUCAULT, 2010) nas mensagens legitimadas dos enquadramentos jornalísticos atribuídos à narrativa das matérias aqui exemplificadas.

A constituição de uma imagem urbana dominante, construída sobre formações discursivas, seus valores implícitos e principais símbolos unificam a cidade como um todo. A seleção, inclusão ou exclusão de determinados espaços e ângulos fortalece determinadas leituras da cidade, percebendo-a como uma realidade superficial e evidente, sem profundidade social. Fernanda Sanchez (1998, p.10) nos explica:

a produção dessas sínteses expressivas corresponde à estratégia de mobilização de determinadas energias – sobretudo dos setores dominantes da sociedade – para a sustentação de uma nova imagem, com forte impacto no senso comum, na memória social e nas práticas de uso dos espaços.

A organização discursiva e prática das imagens urbanas articula símbolos que constroem uma realidade que não é falsa, mas deformada. É uma construção que une elementos que são de interesse de certos grupos e favorecem a um determinado comportamento social.

É o que se percebe no caderno especial “Cidade em transe” (O GLOBO, outubro de 2013). O conjunto de reportagens retratou as mudanças no perfil dos moradores de diferentes bairros da cidade, inclusive do Centro do Rio, fenômeno que vem sendo caracterizado como “gentrificação”⁵. A chamada

⁵ De acordo com a reportagem, gentrificação é um “conceito usado para se referir ao processo de renovação e população, em que a chegada crescente de novos residentes de renda superior acaba por transformar o perfil sociocultural da área e questão”.

para a primeira publicação da série contou com a seguinte manchete: “Economia, eventos e UPPs reinventam bairros do Rio”, seguida do subtítulo “mudança de perfil da população faz imóveis em áreas degradadas, como a Cruzada São Sebastião⁶, se valorizarem mais de 100%. Renda mais alta dos novos moradores transforma relações econômicas e sociais na vizinhança e faz surgirem edifícios e estabelecimentos”.

No interior do caderno, a manchete “Imóveis na Cruzada se valorizam em até 135%” e o subtítulo “localização privilegiada de áreas na Zona Sul atrai compradores com maior poder aquisitivo” conta a história de Deisi Soleti, uma das beneficiárias do processo de gentrificação. Assim como outros, Deisi resolveu arriscar adquirir um imóvel em uma área antes “degradada” que passa por um forte processo de valorização. A ex-comissária da Varig apostou em comprar um apartamento no conjunto habitacional da Cruzada (moradia popular inaugurada em 1957 no coração do bairro de alto poder aquisitivo Leblon). Embora pequeno, seu imóvel teve valorização de 135% em dois anos. A página da reportagem segue com histórias bem-sucedidas de novos moradores brasileiros e estrangeiros que vêm adquirindo propriedades para morar ou apenas investir na cidade. O texto cita dois exemplos de antigos moradores (um do Vidigal e outro da Cruzada) que veem as mudanças com alguma apreensão e cuidado, mas que assumem a existência de novas possibilidades financeiras, como na fala de André Grosi, diretor social da Associação do Vidigal, que afirma “quem está sabendo enxergar a oportunidade está ganhando muito dinheiro”.

Ao final da reportagem há uma entrevista com Jake Cummings, pesquisador da universidade de Harvard e estudioso do processo de gentrificação no Rio. O pesquisador analisa os fatores que levaram a cidade ao processo de gentrificação, como as UPPs e os grandes eventos, e afirma que, apesar do choque entre novos e antigos moradores, o fenômeno representa uma oportunidade, já que é um momento em que a iniciativa privada e o poder público estão dispostos a investir. Perguntado ao final da entrevista sobre o impacto nas comunidades, ele afirma em poucas linhas que “sem uma robusta política habitacional, os moradores de baixa renda acabam se deslocando cada vez mais para áreas periféricas, com baixos níveis de acessibilidade”. A entrevista, impressa no rodapé da página, ocupa um espaço pequeno, se comparado ao total da matéria.

⁶ Segundo o jornal, a cruzada São Sebastião é “um projeto piloto de moradia popular”.

Na mesma data, o caderno publicou uma página inteira com o título “Novo retrato da metrópole”, subtítulo “Bons ventos da economia no estado atraem novos moradores e mudam a cara de bairros”. A reportagem retrata a mudança em bairros como Botafogo, Lapa e Centro, com a saída de antigos moradores e negócios, a chegada de novos e a consequente alteração ano perfil de moradores. “A este emaranhado de novas relações econômicas e sociais, provocado pela renovação de população, é atribuído o fenômeno da gentrificação”, diz o texto afirmando que este seria um processo inevitável de modernização da cidade a partir do investimento dos grandes eventos e do crescimento da classe C, ambos processos sociais citados no texto. A mudança no perfil socioeconômico dos moradores é exemplificada através do nível de renda e do perfil social das famílias

No mesmo caderno, em outra data (29 de outubro de 2013), um subtítulo chama atenção para a região do porto. Sob a manchete “Porto, o destino de quem aposta no futuro. Valorização atrai investidores do mercado imobiliário, donos de restaurantes e novos moradores”, a reportagem de meia página conta a história de Patrick Fontaine, que, fugindo da alta dos preços dos imóveis em Botafogo (outro bairro que passa pelo processo de gentrificação), se instalou no Morro da Conceição, localizado na Zona Portuária. De olho nas melhorias prometidas pelo projeto Porto Maravilha, Patrick chegou em um momento em que os aluguéis ainda não tinham subido muito. O texto conta outros exemplos de quem se mudou para a região para aproveitar as novas oportunidades, como a família espanhola “Arosa”, que vem reformando motéis na região. A reportagem termina com uma curta entrevista ao presidente da CDURP, Alberto Gomes, que, perguntado sobre a mudança de perfil de moradores da região, afirma que o consórcio pretende investir na construção de habitações de interesse social, mas que isso “não evitará a saída de moradores antigos. As pessoas não moram onde querem, moram onde podem”.

Para finalizar o que parece ser o argumento jornalístico sobre as ocupações urbanas, no dia 27 de agosto de 2013, o jornal O Globo publicou uma grande matéria com o título “Urbanistas defendem a reocupação do Centro, que ainda é um desafio”. No texto, são realizadas entrevistas com diferentes profissionais liberais, engenheiros, urbanistas e arquitetos, entre eles, o presidente do Instituto Rio Patrimônio da Humanidade, Washington Fajardo, que exemplificam a necessidade de ocupar o centro com moradias, e o movimento governamental e das imobiliárias que já se apresenta nesse processo. Mais uma vez, novos moradores da região explicam os benefícios

econômicos que vêm experimentando ao terem optado por uma área anteriormente não valorizada, que agora é alvo do mercado. Como parece ser de praxe nesse tipo de matéria, somente ao final, um personagem acadêmico é ouvido para falar sobre o aumento da segregação social que esse tipo de processo pode ocasionar, declarações que costumam ocupar uma ou duas frases de extensos textos.

Intervenção no espaço urbano e impacto na moradia: o processo de periferação

É possível identificar algumas semelhanças entre as reformas do início do século XX na área central da cidade e a atual requalificação da área portuária, quanto à remoção e deslocamentos, ocupação dos subúrbios, e a relação centro-periferia, e periferação.

Na Reforma Pereira Passos, o chamado "bota abaixo" (demolições de cortiços, casas de cômodos, casas, casebres) deixou como única alternativa para os trabalhadores mais pobres, a ocupação dos morros, ou seja, a favela (ABREU, 1987, p.66), e para aqueles em melhor situação social, a ocupação dos subúrbios, contribuindo assim para a sua ocupação efetiva.

Entretanto, não foram apenas as demolições ostensivas que desabrigaram os trabalhadores, afirma Benchimol (1992, p.287), em obra que é referência sobre o tema. Diz o autor:

(...) a valorização e especulação com o solo elevando o preço dos aluguéis, os novos impostos que acompanhavam o fornecimento de serviços como iluminação elétrica, calçamentos modernos, água, esgotos; a legislação municipal estabelecendo restrições e normas arquitetônicas para as construções urbanas; a proibição do exercício de determinados profissões ou práticas econômicas (como a criação de animais domésticos, o plantio de hortas) ligadas à subsistência das famílias trabalhadoras, **tudo isso atuava, indiretamente, como poderosa força segregadora, revolvendo, sobretudo, a Área central da cidade onde trabalhava e residia a numerosa e heterognea plebe carioca.** (grifo nosso)

Como se verá a seguir, essa realidade é muito similar à que vivem os moradores removidos e deslocados de seus espaços de moradia devido às intervenções urbanísticas ligadas aos megaeventos esportivos e seus processos

segregadores do espaço da cidade.

Benchimol (1992, p.288) avalia que nem todos os desalojados puderam ter nos subúrbios uma alternativa de moradia. Essa era uma possibilidade para aqueles “que dispunham de remuneração fixa, estável, suficientemente elevada para que pudessem arcar com as despesas de transporte, custos de aquisição de um terreno e construção de uma casa ou o aluguel de uma moradia.” (1992, p.288). Aos mais pobres restava apenas a ocupação das encostas dos morros.

A ocupação dos subúrbios nesse contexto alterou a relação centro-periferia e pode ser entendida como uma forma de periferização, ainda que o atual processo de periferização se estenda para além dos subúrbios, a bairros longínquos da cidade que comporiam uma periferia mais estendida e, portanto, mais distante, com menos infraestrutura e com pouquíssimos serviços públicos. Neste sentido, o atual processo de periferização não é um fato inédito na história da cidade.

Tais antecedentes históricos mostram que o direito social à moradia esteve sempre ausente nessas propostas de reformas urbanas.

Atualmente, entretanto, o direito social à moradia e a função social da propriedade são garantidos pela Constituição Federal de 1988, ainda assim, as propostas e programas de habitação são implementados a partir de uma lógica de mercado que privilegia grandes grupos empresariais e industriais. A cidade do Rio de Janeiro “é marcada por um contexto de produção habitacional, inclusive a de interesse social, que reafirma o privilégio aos setores empresariais, sendo o poder público não mais protagonista, mas sim mediador e viabilizador destes interesses” (CARDOSO *et al.*, 2013, p.143).

Como sede de megaeventos esportivos, a cidade tem esse seu quadro agravado. Pesquisas recentes no Rio de Janeiro (CARDOSO; JAENISCH, 2014; CARDOSO, 2013; CARDOSO *et al.*, 2013) identificam a instalação de famílias que passaram por processos de remoção forçada, em função da construção de obras viárias ou grandes equipamentos públicos para os megaeventos, em empreendimentos do MCMV (Programa Minha Casa, Minha Vida), que geram “uma constante periferização da produção de moradias (quanto menor a faixa de renda, maior a distância em relação às áreas mais dinâmicas da cidade)”, pois concentram seus empreendimentos, para as faixas de menor renda, em áreas da cidade de urbanização rarefeita ou incipiente, com baixo custo da terra. (CARDOSO; JAENISCH, 2014, p.7)

Essas áreas, como se sabe, absorvem a moradia popular em regiões desprovidas de infraestrutura e serviços adequados e com mobilidade

restrita, acentuando-se, assim, as distâncias sociais, como mostram os autores (2014, p.7), levando os pobres para mais longe das possibilidades de renda e de acesso à educação, de fruição da cultura, de espaços públicos e lazer, do meio ambiente, configurando uma cidade cada vez mais desigual e segregada social e espacialmente.

No Rio de Janeiro dos megaeventos esportivos, os deslocamentos de moradores afetados pelas remoções ocorrem na maioria das vezes de forma conflituosa e revelam uma política a serviço de um projeto de cidade em que a habitação social, o direito à moradia não são prioridades, e que redefine para pior o lugar dos pobres no espaço urbano, agravando suas condições de vida, e afetando suas redes de relações sociais. Como consequência, aprofundam-se a periferização e a segregação socioespacial da cidade.

Desse modo, quando Benchimol (1992, p.252) destaca que o “bota-abaixo” desarticulou uma “trama complexa de relações sociais”, poderia estar falando também do quadro atual. Ao desapropriar e demolir diversos prédios, diz o autor, a vida dos que trabalhavam e residiam no centro da cidade foi alterada significativamente. O mesmo ocorre hoje nos atuais processos de remoção.

Nesta linha, a questão colocada pelo Comitê Popular da Copa e Olimpíadas no Rio (junho 2014) não é apenas a do fornecimento de moradia do PMCMV, mas também o alto custo social que essa população é obrigada a pagar. O mesmo Dossiê informa que 4.772 famílias foram removidas de suas moradias por conta de obras relacionadas aos megaeventos na cidade do Rio de Janeiro, totalizando cerca de 16.700 pessoas de 29 comunidades⁷ mapeadas pelo dossiê. Destas, 3.507 famílias, 12.275 pessoas de 24 comunidades foram removidas por obras e projetos ligados diretamente aos megaeventos esportivos. Além dessas já mencionadas, 4.916 famílias de 16 comunidades estão sob a ameaça de remoção. Para essa população diretamente atingida no seu direito à moradia, o discurso do legado dos megaeventos confronta-se com o ônus que esses moradores têm que assumir.

Por sua vez, a edição de 07 de novembro do Dossiê afirma que não se sustenta o argumento “de que as pessoas devem deixar suas casas para dar espaço a intervenções urbanas de interesse público, quando se observa a situação dos terrenos de algumas comunidades removidas, que atualmente se encontram vazios ao lado de condomínios de luxo em construção” (novembro 2014, p.35). Essas remoções ocorreram em 2010 e 2011 no Recreio

⁷ O termo *comunidades* refere-se a favelas, mantemos a terminologia utilizada no Dossiê.

dos Bandeirantes para a ampliação da Avenida das Américas (Transoeste) e a abertura do Túnel da Grotta Funda, com 500 famílias removidas (Vila Harmonia, Vila Recreio II e Restinga). Quanto às indenizações foram muito baixas, e a alternativa de reassentamento foi em área muito distante, além de o despejo ter acontecido sem aviso prévio. As famílias de moradores expropriados de seus locais de moradia, na busca pelo direito à cidade, vêm realizando movimentos de resistência.

Reportagens sobre as remoções

A abordagem dos jornais em relação às remoções na cidade retrata, em grande medida, acontecimentos ligados às manifestações de insatisfação dos atingidos. Já o conteúdo dessas reportagens aborda, na maioria das vezes, descrições sobre as manifestações (quantas pessoas, horário, local, o nome de movimentos sociais etc.) e, quando ocorrem confrontos entre manifestantes e a polícia, informações detalhadas sobre os enfrentamentos passam a ser o grande destaque das reportagens.

Uma das notícias publicadas pelo jornal O Dia, no dia 18 de agosto de 2013, retrata em uma pequena nota a manifestação realizada em frente à casa do prefeito o Eduardo Paes contra as remoções feitas pela prefeitura devido às obras previstas para as Olimpíadas. O texto relata a presença dos manifestantes, citando o nome de um dos movimentos sociais presentes. No caso do Globo, essa mesma notícia é relatada, no mesmo dia, de forma similar, desta vez dando voz a um dos manifestantes, que declara não ser contra o progresso, mas que não vê necessidade de remoção de comunidades antigas como a sua. Em nenhuma das duas matérias, são abordadas informações sobre direitos a moradia, quantidade de removidos, causas das remoções ou ainda o tipo de ressarcimento oferecido aos moradores.

Os megaeventos não se fazem sem conflitos sociais. Essa é uma experiência comum a quase todas as metrópoles-sede de megaeventos esportivos. A população atingida por tais ações do poder público, em especial, quanto a remoções e a desapropriações de suas moradias, organiza-se coletivamente para se contrapor a tais resoluções. Os casos mais evidentes mostram a luta de moradores de diferentes bairros, como no caso do Morro da Providência, que rejeitaram a proposta de obras no Morro e do teleférico, concebendo-o como um melhoramento que não era para população local, mas, sim, “para inglês ver”.

Em resposta negativa às alterações propostas pela prefeitura, os moradores da Providência conseguiram uma liminar que suspendeu as obras na favela. No dia 26 de março de 2013, o jornal O Globo publicou a matéria “Liminar suspende remoções e obras no Morro da Providência”. A reportagem é iniciada com a fala de um morador que declara ter visto a morte de uma criança na ocorrência de um desabamento em 2011. Apesar disso, Antônio Marcos não deseja sair do lugar onde mora há 27 anos. Como de praxe, nesse tipo de matéria, são publicadas declarações de representantes do governo. Segundo o Secretário Municipal de Habitação, Pierre Batista, todas as 351 casas da Pedra Lisa (uma das áreas da Providência) têm de ser derrubadas. Segundo ele, “o risco [de desabamento] é geral”. Moradores, no entanto, alegam que existem outras soluções possíveis e chamam atenção para outras prioridades, como Zirleide, que argumenta: “O que queremos é que a prefeitura faça uma raspagem e chumbe a rocha. E também faça obras para melhorar as nossas casas”. A declaração, no entanto, é sequenciada por números oficiais que justificam a necessidade das remoções e termina com a palavra final do prefeito, que afirma que para todos os casos haverá uma solução, sem exemplificar quais seriam as propostas.

Este tipo de reportagem somente é repetido ao longo dos meses seguintes em inserções pontuais, seja quando alguma medida judicial ocorre, como no caso da Providência, ou quando a população enfrenta as forças do Estado, tentando evitar que sejam removidas de suas residências, como é o caso de manifestações realizadas no centro e na favela Metrô-Mangueira, localizada próximo ao estádio do Maracanã. Esses casos são abordados nas reportagens “Protesto contra remoções dá nó no trânsito e para o Centro” (O Dia, 27 de fevereiro de 2014) sobre a remoção em uma ocupação da Rua Francisco Bicalho e “Protesto contra as remoções fecha a Radial Oeste” (O Dia, 08 de janeiro de 2014), sobre a resistência de moradores da favela do Metrô-Mangueira. Em ambas, o teor da matéria trata, em maior medida, dos detalhes do confronto e dos transtornos no trânsito.

Conclusão

A forma como os megaeventos foram ou serão realizados tem relação com um planejamento urbano pensado para poucos. Segundo a urbanista Raquel Rolnik (<https://raquelrolnik.wordpress.com/category/entrevistas/>), o modelo de crescimento econômico do Brasil não alterou esse aspecto

excludente presente no Rio e nas demais cidades. As remoções ilegais são expressão de um modelo de cidade voltado para o lucro, em detrimento dos direitos de seus cidadãos. Daí a mobilização da população atingida em seus direitos.

A reestruturação urbana a que assistimos está plena de decisões técnicas, pensadas por um conjunto de atores públicos e privados e ressaltada em seu caráter racional, por decisões pelos melhores profissionais disponíveis. Essa parece ser, como nos diz Sanchez (1998), a grande “chave-mitológica” da linguagem da cidade-espetáculo. Aliados a isso, está a formação de um imaginário que legitima esse processo como a melhor opção a ser realizada, através de um discurso bem construído, que usa elementos do passado e do futuro para legitimar sua ação. O que se realiza através de decisões técnicas acertadas não se questiona. E assim se sedimenta uma cidade em que os instrumentos científicos planejam um espaço que raramente considera o bem-estar de seus cidadãos.

No caso dos jornais, como vimos, há, em geral, um maior destaque para as decisões pautadas por profissionais especialistas em urbanismo, o tom positivo que tais mudanças podem trazer para certos profissionais e, quando se menciona a opinião ou a atitude da população atingida desfavoravelmente, esta é feita em menor medida nas matérias, em tom de lamento e tristeza. Não vemos nesse conteúdo informações sobre o que acontecerá com o futuro dessas famílias, muito menos menção de que essas ações, como vimos aqui, são resultado de um planejamento de cidade elaborado e posto em prática de forma racional e consciente pelos representantes da esfera pública.

A construção de uma cidade excludente tem como marca principal um processo de planejamento que não considera o uso e fruto de seus moradores. Excluídos ao serem tratados apenas como receptores desse empreendimento, são também impossibilitados de participar das escolhas da cidade onde vivem e trabalham. Não há liberdade de eleição para aqueles que todos os dias experienciam uma cidade que os maltrata. Na maior parte das vezes, os cidadãos-consumidores têm uma atitude reverenciadora, contemplativa e passiva frente às mudanças em sua cidade. O espaço é transformado em cenário, onde tudo é objeto de consumo estético a ser usufruído. Neste sentido, é uma cidade transformada em sujeito e colocada no centro da ação do espetáculo, que nestas circunstâncias transforma os próprios cidadãos em espectadores, ou ainda, como nos diz Sanchez, “meros figurantes, atores secundários do seu roteiro” (1998, p.11).

Referências

- ABREU, Maurício de A.
(1987). *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPLANRIO & Zahar.
- AZEVEDO, André Nunes.
(2003). A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana. *Revista Rio de Janeiro*, n.10, p.39-79.
- BENCHIMOL Jaime Larry.
(1992). *Pereira Passos: um Haussmann Tropical*. A renovação urbana na cidade do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural.
- BORJA, Jordi; CASTELLS, Manuel.
(1997). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: United Nations for Human Settlements/Taurus/Pensamiento.
- BRASIL.
(2014). *Dossiê de Candidatura do Rio de Janeiro à sede dos jogos olímpicos e paraolímpicos de 2016*. Brasília: Comitê Rio 2016. Disponível em: <http://www.rio2016.org.br/>. Acesso em 12 de agosto de 2014.
- CANO, Ignácio; BORGES, Doriam; RIBEIRO, Eduardo.
(2014). *Os donos do morro: uma avaliação exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- CAPANEMA ALVAREZ, Lúcia Maria.; BESSA, A. M.
(2011). International tourism and urban transformations in a global world: the 2007 Rio de Janeiro Pan American Games Strategic Plans and their Consequences on Local identities. Paper presented at *Word Planning Schools Congress 011*, Perth (WA), p.4-8
- CARDOSO, Adauto Lucio (Org.)
(2013). *O Programa Minha Casa Minha Vida e seus Efeitos Territoriais*. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- CARDOSO, Adauto Lucio *et al.*
(2013). Minha Casa Minha Sina: implicações da recente produção habitacional pelo setor privado na zona oeste do Rio de Janeiro In: Adauto Lucio Cardoso (Org.); *O Programa Minha Casa Minha Vida e seus efeitos territoriais*. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- CARDOSO, Adauto Lucio; JAENISCH, Samuel Thomas.
(2014). Nova política, velhos desafios: problematizações sobre a implementação do programa Minha Casa Minha Vida na região metropolitana do Rio de Janeiro. *E-metropolis*, nº 18 - ano 5 | setembro.
- CAMPANHA DA DESENVOLVIMENTO URBANO DA REGIÃO DO PORTO (CDURP) / INSTITUTO PEREIRA PASSOS.
(2010). *Estudo de impacto de vizinhança - Operação Urbana Consorciada da Região do Porto do Rio*. Disponível em: <http://www.portomaravilha.com.br/eiv/>. Acesso em 09 de setembro de 2014.
- COSTA, Guiliana.
(2013). Sediar megaeventos esportivos vale à pena?. *O Social em Questão*, ano XVI, n. 29, p.159-178.
- DEBORD, Guy
(1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- DOSSIÊ MEGAEVENTOS E VIOLAÇÕES DOS DIREITOS HUMANOS NO RIO DE JANEIRO
(2014). *Comitê Popular da Copa do Mundo e Olimpíadas*. Edição junho 2014. Disponível em: https://comitepopulario.files.wordpress.com/2014/06/dossiecomiterio2014_web.pdf. Acesso em dezembro de 2014.
- FOUCAULT, Michel.
(2010). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- GAFFNEY, Christopher.
(2014). Fronteiras, Barreiras e Mobilidades: problematizando o projeto olímpico no Rio de Janeiro. In: Angela Moulin Penalva Santos; Maria Josefina Gabriel Sant'Anna (Orgs.);

- Transformações Territoriais no Rio de Janeiro Século XXI*. Rio de Janeiro: Gramma.
- GUSMÃO, Nelma; GAFFNEY, Christopher. (2010). Rio de Janeiro e Barcelona: os limites do paradigma olímpico. *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, XV, 895(17).
- JAGUARIBE, Beatriz. (2011). Imaginando a “cidade maravilhosa: modernidade, espetáculo e espaços urbanos. *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*, v. 18, n. 2, p.327-347.
- MELO, Erick Omena. (2011). Desafios no Caminho para o “Rio 2016”. O que nos Dizem as Experiências Anteriores? *Revista E-metropolis*, Rio de Janeiro, ano2 n. 4, p.14-24.
- MELO Erick Omena; GAFFNEY, Christopher. (2010). Megaeventos esportivos: reestruturação urbana para quem?. *Proposta*. FASE/IPPUR/UFRJ, Rio de Janeiro, n. 120, p. 53-73.
- SANT’ANNA, Maria Josefina Gabriel; PIO, Leopoldo Guilherme. (2014). Megaeventos Esportivos, Dinâmica Urbana e Conflitos Sociais: intervenções urbanas e novo desenho para a cidade do Rio de Janeiro. In: Angela Moulin Penalva Santos; Maria Josefina Gabriel Sant’Anna (Orgs); *Transformações Territoriais no Rio de Janeiro do Século XXI*. Rio de Janeiro: Gramma.
- SANTOS, Angela Moulin S. Penalva; SANT’ANNA, Maria J. Gabriel (Orgs). (2014). *Transformações Territoriais no Rio de Janeiro do Século XXI*. Rio de Janeiro: Gramma.
- SANTOS JUNIOR, Orlando; SANTOS, Mauro. (2012). Megaeventos e o direito à moradia: reflexões a partir do caso do Rio de Janeiro. In: Fabrício Oliveira; Heloisa Costa; Aduino Cardoso; Carlos Vainer (Orgs.); *Grandes Projetos Metropolitanos: Rio de Janeiro e Belo Horizonte*. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- VAINER, Carlos. (2000). Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento estratégico urbano. In: Otilia Arantes; Carlos Vainer; Emília Maricato (Orgs.); *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes.

Recebido em
janeiro de 2015

Aprovado em
agosto de 2015

Prácticas de maternidad compartida en contexto de encierro: una mirada a la construcción del orden social carcelario

Natalia Soledad Ojeda*

Resumen

El presente artículo constituye una aproximación a los modos que adopta el ejercicio de la maternidad en contexto de encierro carcelario. Estas reflexiones son producto del trabajo de campo etnográfico realizado en un Instituto Correccional de Argentina que aloja mujeres adultas. Se desarrolla a lo largo del texto una mirada original acerca de la construcción del orden social carcelario, a partir de la comprensión de los discursos y las prácticas de las detenidas respecto de su maternidad: sentidos tradicionales y hegemónicos se suman a prácticas de maternidad compartida, como una forma específica de ser "buena madre" al interior del presidio, diseminando las responsabilidades, los valores y las acciones individuales en compromisos compartidos; potenciando de esta manera el rol social de la maternidad.

Palabras clave

Mujeres. Prisión. Maternidad compartida.

Resumo

O presente artigo constitui uma aproximação aos modos que adota o exercício da maternidade em um contexto de encerro carcerário. Estas reflexões são produto do trabalho de campo etnográfico realizado em um Instituto Correccional da Argentina, que aloja mulheres adultas. Desenvolve-se ao longo do texto, uma visão original acerca da construção da ordem social carcerária, a partir da compreensão dos discursos e das práticas das detentas à respeito de sua maternidade: sentidos tradicionais e hegemônicos se somam à prática de maternidade compartilhada, como uma forma específica de ser "boa mãe" ao interior do presídio, disseminando as responsabilidades, os valores e as ações individuais em compromissos compartilhados; potencializando dessa forma a função social da maternidade

Palavras-chave

Mulher. Prisão. Maternidade compartilhada.

* Natalia é doutora em Antropologia Social e investigadora assistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. E-mail: natalyaorejeda@gmail.com.

Abstract

This paper approaches the forms adopted by the exercise of motherhood in the context of prison confinement. These reflections are the result of ethnographic fieldwork conducted in an Argentine Correctional Institution that houses adult women. An original look about the construction of the social order in prison is developed along this article. The focus lays on the discourses and practices of prisoners regarding their motherhood, and how traditional and hegemonic senses are added to shared motherhood practices as a specific way of being a "good mother" inside prison. Responsibilities, values and individual actions on shared commitments are spread and, thus, the social role of motherhood is potentiated.

Keywords

Woman. Jail. Shared motherhood.

Introducción

Los datos que sustentan el desarrollo del artículo forman parte del proyecto de investigación doctoral que planteó como objetivo general, dar cuenta de la complejidad y los sentidos del rol de la maternidad en contexto de encierro. Los mismos se rastrearon en una cárcel de mujeres perteneciente al Servicio Penitenciario Federal Argentino (SPF), ubicada en el interior del país¹.

Más específicamente, la necesidad del análisis de la maternidad en este contexto emergió a partir de la experiencia de trabajo de campo etnográfico (2010 - 2012) que mostró el lugar central que las reclusas, mediante sus discursos y sus prácticas, daban a sus hijos. Se develó así la construcción del orden social carcelario. En este sentido, la maternidad se presentó como una matriz de imágenes, significados, prácticas y sentimientos (...) social y culturalmente producidos (SCHERPER-HUGHES, 1997, p.329) que daba forma, es este caso, a las sociabilidades carcelarias y ciertas jerarquías internas.

Desde esta mirada, se entiende a la cárcel como un tipo particular de ordenamiento social (FOUCAULT, 1992), de espacio de la administración del Estado pero, también de lugar del castigo y la pena (TISCORNIA, 2004).

¹ Establecimiento carcelario ubicado a unos 600 kilómetros de distancia de la Ciudad de Buenos Aires.

Espacio que se redefine constantemente a partir de las relaciones sociales complejas que lo constituyen. El caso del ejercicio de la maternidad en prisión ilustra este razonamiento.

El presente artículo ofrece una descripción etnográfica sobre esta problemática a los efectos de descubrir parte del funcionamiento real de un establecimiento penitenciario de mujeres y las formas particulares y específicas, que en este caso, adopta la construcción del orden social carcelario. Desde esta perspectiva, el artículo se encuentra estructurado en cuatro partes: en primer lugar, y tras describir los aspectos metodológicos, se presenta a las mujeres privadas de la libertad. Luego, se identifican sus discursos sobre la maternidad y las consecuencias de los mismos en la generación de jerarquías internas y en sus relaciones con las agentes penitenciarias. Discursos estos asociados a los sentidos tradicionales o hegemónicos de la maternidad. Posteriormente, se trabaja el caso de la maternidad “compartida” que, en tanto forma específica del ejercicio de la maternidad en contextos de encierro, brinda nuevas y alternativas formas de ser madre, al tiempo que refuerza cierto modelo ejemplar de maternidad esclareciendo el lugar destacado en el proceso de construcción del orden social carcelario. Para finalizar, se valora el análisis del ejercicio de la maternidad intramuros, como forma de advertir la complejidad del fenómeno del encierro.

Aspectos metodológicos

Con el objetivo de recoger los datos, se ha utilizado la observación participante como la principal herramienta para documentar la vida en prisión. Este instrumento fue efectivo para dar a conocer las formas cotidianas de interacción en el mundo de las detenidas y sus relaciones con las agentes penitenciarias. A su vez, la observación participante fue complementada con la revisión de numerosa documentación que circula por las unidades carcelarias (estadísticas oficiales, legajos sociales, judiciales, criminológicos y médicos; oficios judiciales e informes producidos por las áreas técnicas de tratamiento: educación, trabajo, asistencia médica, etc.).

El trabajo de campo en esta cárcel fue autorizado por la Dirección Nacional (DN) del Servicio Penitenciario Federal Argentino (SPF). El mismo contempló el acceso en cada espacio de la unidad penitenciaria donde se tomaron diversos registros de campo: oficinas de celadoras, oficinas de las áreas técnicas de tratamiento, puertas de ingresos a los pabellones, interior de los pabellones,

espacios de recreación como patios y salón de usos múltiples. Asimismo, el permiso otorgado por la DN posibilitó el acceso a documentos oficiales.

Un breve contexto explicativo sobre las mujeres privadas de la libertad

La reclusión penal de mujeres ha sido un tema poco abordado desde las ciencias sociales. Quienes se interesaron en él lo han hecho principalmente desde las experiencias en cárceles masculinas, generalizando desde allí sus conclusiones al conjunto. De esta manera, han pasado por alto las particularidades y las diferencias, que de hecho, existen entre las experiencias de detención de varones y de mujeres. De aquí la necesidad de complementar el conocimiento y el estudio de los sistemas penitenciarios desde la descripción de las experiencias de reclusión de las mujeres.

El sistema punitivo moderno nace en las últimas décadas del siglo XIX en el marco del desarrollo y consolidación de los Estados modernos. En Argentina, los proyectos de modernización del castigo estaban dirigidos a la población masculina, motivo por el cual el encierro femenino estuvo delegado exclusivamente a órdenes religiosas y organizaciones caritativas (CAIMARI, 2007). Entre las causas que explican los motivos de esta decisión estatal se encuentra la distinción en la calificación de los delitos cometidos por las mujeres, los que se consideraban menores (acusación de brujería, pequeños hurtos, mujeres reacias a la autoridad familiar) y cuyo reencauzamiento debía centrarse en la labor doméstica y los buenos hábitos. Por lo tanto, consideraban que las mujeres *criminales* necesitaban un ambiente amoroso y maternal (SÁNCHEZ ISNARDI *et al.*, 2011), específicamente a cargo de monjas en el llamado Asilo Correccional de Mujeres².

Desde finales del siglo XIX y por más de ochenta años, las mujeres continuaron a cargo de órdenes religiosas. Fue en el año de 1974, cuando dichas órdenes dejan la administración de la cárcel de mujeres para que pasen a formar parte de la jurisdicción del Servicio Penitenciario. Al respecto Lila Caimari (2007) plantea:

² Lugar ubicado en el barrio de San Telmo, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, donde hoy funciona el Museo Penitenciario y la Academia Superior de Estudios Penitenciarios.

La continuidad en el abordaje (o no abordaje) de la cuestión carcelaria femenina fue posible porque esta población no era percibida como una amenaza importante al orden establecido. El cambio de esta política (o ausencia de política) -tardío y abrupto- estuvo vinculado a la llegada de una nueva población de mujeres a las prisiones argentinas. A principios de la década de 1970, centenares de jóvenes acusadas de actividades políticas subversivas inundaron las cárceles del Buen Pastor, cambiando por completo su fisonomía. Esta agitada coyuntura política coincidía con un cambio de dirección en los proyectos de la congregación, cuyas autoridades deseaban desentenderse de sus responsabilidades en las cárceles latinoamericanas, negándose a ser vehículo de las políticas autoritarias de regímenes que condenaban. En poquísimos tiempo, las cárceles de mujeres pasaron a control estatal (2007, p.17).

Con la conformación de una cárcel de mujeres propiamente dicha, se crea el espacio físico y exclusivo para su alojamiento en manos del Estado. Sin embargo, todo parece indicar que, por lo menos hasta mediados de los años 80, la conformación principal de la población penal femenina, estuvo compuesta por presas políticas, en su mayoría trasladadas de la cárcel de Villa Devoto al penal de Ezeiza en el año de 1983 (D'ANTONIO, 2011).

Por lo tanto, la reclusión penal de mujeres es un hecho de la historia reciente. Como veremos, en Argentina, y en muchos países de América Latina, solo a partir de los años 90 la cárcel de mujeres tomó la forma que conocemos hoy: aumento constante de la población penal de ciertos sectores socioeconómicos que se vinculan al delito a través de la comercialización y el transporte de drogas (PALMA CAMPOS, 2011; KALINSKY, 2006). En consecuencia, es en este periodo histórico que la población penal pasó de estar compuesta principalmente por presas políticas a estar conformada por “presas comunes”.

Las detenidas en la unidad penitenciaria bajo análisis, componen un sector joven de la población penal: 50 mujeres de entre 25 y 45 años de sectores socioeconómicos bajos, escasamente escolarizadas, que han sufrido violencia previa a la detención, como abuso sexual y/o violencia de género³. El 85 % de las mujeres allí alojadas lo están por causas menores vinculadas

³ Datos obrantes en legajos sociales de las detenidas. Además surgen en entrevistas realizadas a las trabajadoras sociales de esta cárcel.

a las drogas⁴. Otras por delitos de homicidios, clásicamente denominados como “pasionales” e infanticidio. Por último, algunas están detenidas por delitos contra la propiedad.

La criminología feminista (SIMPSON, 1990; SMART, 1994) señaló que las mujeres encarceladas han cometido un doble desvío: de la ley y, al mismo tiempo, de su rol genérico que las asocia a determinadas responsabilidades familiares, especialmente a la crianza de los hijos. Las mujeres privadas de la libertad no son ajenas a los supuestos de buena parte de nuestra sociedad que piensa a la maternidad como vocación *natural* de las mujeres (MORENO, 2000; KALINSKY Y CAÑETE, 2010) esencializando así una relación social (LAMA, 1986; NARI, 2004). Estos supuestos, penetran los muros de las prisiones donde además se reafirman de una manera singular y novedosa: son adoptados por las detenidas pero, a la vez, son redefinidos a partir de las particularidades propias del contexto de encierro.

El desvío de su rol de género, a pesar de ser señalado y castigado, es reencausado en muchos de sus discursos como prueba y justificación de los delitos cometidos: por ser buenas madres y haber dado todo por sus hijos se encuentran en prisión. Pero, a su vez, esta voluntad, expresada en sus discursos, por mostrarse “buenas madres”, adhiriendo a una concepción hegemónica sobre la maternidad, se desarrolla a la par de nuevas experiencias de ser madres. Así es como el encierro pone en evidencia prácticas de una maternidad compartida donde los sentidos más tradicionales y hegemónicos sobre esta práctica se conjugan con sentidos alternativos propios del contexto carcelario para dar forma a cierto ordenamiento social intramuros.

La justificación moral de los delitos cometidos

De las cincuenta detenidas en esta cárcel, cuarenta y nueve eran madres. Dada la pequeña instalación disponible para albergar a mujeres con hijos, solo dos de ellas tenían la posibilidad de permanecer allí junto a los niños⁵.

⁴ Las causas principalmente eran transporte de drogas en zonas de frontera o venta al menudeo

⁵ La ley argentina prevé la posibilidad de que las mujeres presas conserven a sus hijos hasta los cuatro años de edad. Además señala que el alojamiento de estas mujeres se debe concretar en espacios separados del resto de la población penal. Se denomina planta de madres a estos espacios que según la Unidad Penitenciaria, pueden tener más o menos capacidad de alojamiento. En esta Unidad Carcelaria la planta de madres podía alojar hasta dos mujeres con sus respectivos hijos.

El resto de las detenidas se encontraba a cientos de kilómetros de distancia de ellos.

El foco puesto en la maternidad proviene de la insistencia de estas mujeres de saberse, reconocerse y darse a conocer como “madres” en primer plano. En conversaciones informales, en entrevistas y en diversas actividades institucionales⁶, la gran mayoría de las detenidas evaluaba su estadía carcelaria como consecuencia de haber dado todo por sus hijos. Asimismo, este hecho las posicionaba de mejor o peor manera dentro de la escala social carcelaria, ya que detenidas y personal penitenciario valoraban los delitos de acuerdo con el grado de “compromiso” con sus hijos. Así, aquellas que habían asesinado a quien maltrataba o abusaba de sus hijos eran bien vistas y conservaban el respeto de las demás mujeres intramuros. En el extremo opuesto se encontraban las “infantas”. Es decir, la denominación nativa para referirse a quienes habían matado a sus propios hijos. Ellas carecían de toda estimación posible. Sin embargo, todas ellas, incluso las detenidas que se encontraban presas por delitos más simples (como delitos menores vinculados a las drogas) también activaban la estrategia de ser madres a la hora de justificar su ingreso al mundo delictivo.

Como bien lo planteaba una de ellas,

“Sufro porque ni siquiera puedo hablar por teléfono con ellos. A veces llamo para escuchar sus voces pero enseguida el padre agarra el teléfono y sabe que soy yo. Me insulta. Él dice que abandoné a mis hijos, que no soy una buena madre. Recuerdo la última vez que me fui de casa y dejé a Joni con tres años. Era bebé y me miraba mientras me iba. Yo no quería irme. Pero tuve que hacerlo. Mi marido tampoco me pidió que me quedara. Nuca más volví a verlo. (Julietta, Detenida, 29 años)”.

El hecho de no ser “buenas madres” y de no estar en el lugar que suponían les corresponde podía llegar a generarles todo tipo de malestar, teniendo en cuenta además que en el espacio donde se encontraban las evaluaciones morales, sobre el ser buena o mala madre, estaban a la orden del día.

El delito las llevó a la prisión y, por lo tanto, las llevó lejos de sus hijos, aparece entonces “*la expresión obligatoria de los sentimientos*” (Mauss, 1979) que,

⁶ Talleres de trabajo, actividades de recreación como yoga o danzas y fiestas por el inicio o cierre del ciclo lectivo.

en tanto deber moral, reordena el mandato social que las destinaba junto a sus maridos e hijos al seno del hogar. Tal es así que están en la cárcel cumpliendo una condena, pero no por cualquier motivo sino por haber defendido (y entregado hasta la libertad) por el amparo y el cuidado de sus hijos, lo que les reintegra algo del sentido que les permite continuar siendo lo que ellas consideran una “buena madre”.

Así, traficar o transportar drogas, prostituirse o manejar pequeñas redes de prostitución, robar o matar, se convertían en una salida para defender y proteger a sus hijos: “solo busqué darle todo a mis hijos”, “fue para darles de comer”, “maté para protegerlos”. En muchos casos, algunos de los delitos cometidos las convertían en una especie de *heroína* respetada por detenidas y por agentes penitenciarias.

Por ejemplo, era el caso de aquellas internas que se encontraban pagando una pena por matar a sus parejas, quienes habrían abusado o golpeado a sus hijos. En este sentido, si bien todas habían cometido delitos con el objetivo de salvaguardar a sus hijos, lo cierto era que había delitos que, a los ojos de las demás, eran justificados y reconocidos como más válidos, por la manera en que evidenciaban la relación de protección que la madre había tenido con sus hijos. Así lo ilustra el diálogo entre dos celadoras:

“Gómez está por matar a la pareja. Parece que el tipo abusaba de la hija más grandecita de ella. Y bueno... la mina lo mató. No quiero verme en esa situación, pero si te tocan una hija ¿quién no haría lo mismo?”.

[*Josefina, Celadora, 45 años*].

Yo recién ingresaba al servicio. Entonces, llenando la ficha de ingreso de una interna, le pregunté como a todas: ‘¿Causa?’. Ella me dice: ‘Homicidio agravado por el vínculo’. Me mira a los ojos y, entre dientes, la escucho decir: ‘Abusaba de mi hija’. ‘Bien hecho’, contesté.

[*Griselda, Celadora, 55 años*].

Las evaluaciones morales sobre los delitos configuran relaciones de mayor o menor afinidad entre las internas y el personal penitenciario. Pero también dan lugar a ordenamientos internos entre las detenidas. En primer lugar, en cuanto a la construcción del orden social carcelario, nos encontramos con la causa judicial. Los delitos cometidos ubican a estas mujeres en posiciones determinadas en la escala social carcelaria. Robar y “poner el pecho” para darle de comer a los hijos, matar para protegerlos o vengarlos, indica la

dificultad en la que se encontraban estas mujeres. Así aquello que han inscripto los jueces en sus sentencias funciona como un primer ordenador de este mundo social.

En segundo lugar, se trata del discurso autojustificador. Incluso en caso de detenidas por delito vinculados a las drogas o homicidio⁷. Una mujer, presa por el homicidio de un hijo, explica el supuesto desapego con otro hijo recién nacido intramuros, como el resultado de no encariñarse con él: ¿Cómo aferrarme a alguien, si sé que en 4 años se va? ¿Qué hago en ese momento...? Prefiero la separación. Si él está bien afuera, yo estoy bien adentro”. Entonces, más allá de este primer ordenador que informa, a través de una sentencia judicial, sobre el delito cometido por estas mujeres, ellas reencausan los sentidos hegemónicos de la maternidad indicando que a pesar de haber matado a su hijo/a ellas podían ser buenas madres de otros hijos e incluso del propio niño muerto. Se destacan casos en que las mujeres explican que han matado a su hijo para “no verlo sufrir”⁸. Esto no significa que todas las mujeres puedan hacer efectivo el discurso autojustificador. De hecho, muchas de aquellas que se encuentran presas por el homicidio de sus hijos prefieren no hablar del tema y soportar ser objeto de críticas y represalias. Otras mujeres a pesar de sus discursos tampoco logran sostener este ideal de “buenas madre” que refuerza el encierro. En una oportunidad un bebe murió por la noche aplastado por el cuerpo de su madre y su compañera de encierro, quienes bajo los efectos de las drogas, se durmieron y sin quererlo dieron muerte al bebe. Las mujeres que participaron de este incidente fueron culpabilizadas por todas (detenidas y personal) y señaladas como *malas madres*. Estos casos, hacen evidente cómo, en el contexto de encierro, se refuerza la responsabilidad genérica femenina, revalidando relaciones de desigualdad preexistentes a la detención.

En consecuencia, la maternidad en prisión se presenta como un conjunto de predisposiciones culturales que, habiendo sido tomadas y aprehendidas en el marco de una historicidad determinada, crean, modelan y sustentan ciertas clases de relaciones entre grupos y personas. Estas mujeres, que han

⁷ Definido como “casos en que una madre ejerce violencia (letal o daños graves) sobre sus hijos, ya sea en el momento del nacimiento o hasta los cinco años aproximadamente (infanticidio)” (Kalinsky 2007, p.2).

⁸ Se trata de casos en que los niños padecían enfermedades terminales o también casos en que la mujer junto a sus hijos se veían envueltos en altos grados de violencia por parte de las parejas masculinas.

sido criminalizadas por su transgresión a ciertas normas legales, persiguen el imperativo moral mayor de “ser buenas madres”. Algunas lo logran, otra no. Aunque siempre opera el señalamiento (junto a expresiones de violencia) que permite mantener cierto control social sobre las mujeres sospechadas de ser transgresoras de este orden moral asociado a la maternidad.

Siguiendo a Durkheim (1993), podemos comprender *la adhesión*, cuando los actos ejecutados en conformidad con la regla moral son alabados, siendo que quienes los realizan son honrados por la comunidad de la que forman parte. De aquí la gran estimación de la población penal en general, y de las agentes penitenciarias en particular, hacia aquellas mujeres que han matado a quienes abusaron de sus hijos. El crimen, en este caso, se justifica en nombre del imperativo que indica el deber de una madre de proteger y dar todo por los hijos. Sin embargo, el trabajo de campo ha mostrado que, en prisión, este imperativo (que podría generalizarse a toda nuestra sociedad) adquiere mayor profundidad en tanto los conflictos generados en torno a ser o no ser “buena madre” llevan, al aprecio de algunas y al desprecio de otras. Es por eso que, en prisión, esta norma moral se activa como estrategia, al decir de Zigon (2007) como “táctica ética”, movilizada por las detenidas en un momento de quiebre como lo es la privación de la libertad (ver también NOEL, 2011).

Maternidad compartida

Los niños que han podido permanecer junto a sus madres en prisión (dada la posibilidad que habilita la ley de ejecución de la pena privativa de la libertad en su artículo 195º) se convierten en actores importantes intramuros. Son requeridos y objetos de variadas disputas y enfrentamientos. La Planta de Madres de esta unidad es muy pequeña y solo albergaba a dos madres con sus respectivos hijos. Por ello, nunca hubo más que dos o tres niños en esta planta. Ellos fueron cambiando a lo largo del trabajo de campo, pero la atención y los cuidados que se ponían en ellos eran los mismos. La crianza compartida: una madre y muchas tías formaban parte de la realidad de los bebés y de los niños en esta cárcel.

Era común que la llegada de un bebé a la unidad conmoviera. Todas querían conocer al bebé, todas querían tocarlo o llevarlo en brazos, y todas querían colaborar, en alguna medida, de sus cuidados: conseguir ropas y quienes recibían visitas pedían a sus familiares diferentes elementos

posiblemente útiles. Todas disputaban la presencia de los bebés y los niños en pabellones o en el patio, con muestras de afecto y de cariño. Es interesante el modo en que las mujeres que conviven junto a sus madres son presentadas a los bebés y los niños: son las tías. El rol que les toca, como “tías”, es el del juego, los mimos y los cuidados compartidos. En todos los casos, las muestras de afecto con los niños se destacan: besos, caricias, abrazos y juegos forman parte de los recursos que ponen en funcionamiento estas mujeres para con los niños de otras detenidas.

En algunos casos, la convivencia en la planta de madres, evidenciaba cómo las mujeres compartían las responsabilidades de ambos niños: vigilarlos en el juego, mientras la otra preparaba la leche, cocinaba o lavaba, o cambiar pañales y bañar a ambos niños. Esto no quería decir que la convivencia siempre fuera pacífica ni que se criara a ambos niños de común acuerdo. De hecho, hubo casos en que las peleas entre niños, por algún juguete por ejemplo, derivaban en fuertes agresiones físicas entre las internas. O también, casos en que una de las madres consideraba que la otra no “cuidaba” bien a su hijo, por lo cual asumía ella la responsabilidad por el otro bebé. Tal fue el caso de Rosa (25 años) y Liliana (30 años), dos detenidas que compartían convivencia en la planta de madres. Una tarde Liliana mientras cuidaba a ambos niños en el patio se quejó de Rosa por la forma en que ella consideraba que descuidaba a su hijo:

“A Luki le hago la leche yo, lo baño yo, yo le lavo la ropa. Rosa lo tiene ahí todo sucio. No tiene juguetes. Y bueno... ¿qué voy a hacer? No lo puedo ver así. No lo hago por la madre, lo hago por el nene. De última si preparo una mamadera ¿qué me cuesta preparar dos?”. [*Liliana, detenida*].

Por fuera de la Planta de Madres, también había acuerdos entre las internas para criar a los niños: lavar y secar sus ropas, planchar, dar la mamadera, jugar. En algunos casos, estos eran favores que se hacían y que se devolvían cuando la otra quedaba embarazada, en caso de que eso sucediera. El resto decía hacerlo por los niños y, también, para ayudar a sus amigas que habían abandonado por un tiempo el pabellón y que ahora se encontraban en la Planta de Madres. Es decir, que la crianza compartida afianzaba, como base, las relaciones de solidaridades y alianzas preexistentes.

Por un lado, se encontraban las tías internas. Pero, por otro lado, estaban las tías penitenciarias. En esta cárcel, los niños llamaban “tías” a todas las mujeres que reconocían como tales y con las que tenían cierta intimidad,

es decir, a aquellas que veían a diario, sin distinguir, en principio, entre internas y personal. En esta cárcel, el acercamiento entre los niños y las agentes penitenciarias nunca fue menor. Las celadoras solían circular con ellos en brazos por los pasillos y, muchas veces, entraban también con ellas a determinados pabellones, lugar en el que se encontraban con el resto de las internas. Tanto internas como agentes compartían la idea de que la crianza de los chicos en esta cárcel era totalmente diferente de lo que podía ser en una unidad de máxima seguridad o en una unidad dedicada al alojamiento exclusivo de mujeres embarazadas y con hijos, como puede ser la Unidad 31 de Ezeiza (que como esta cárcel también pertenece al SPF).

Muchas celadoras y responsables por la seguridad del penal, venían de trabajar por años en esta unidad de Buenos Aires, que aloja en un sector a madres con hijos porque tiene la infraestructura necesaria para contenerlos (servicio médico especializado en pediatría, jardín maternal y de infantes, salón de juegos, etc.). Las experiencias de internas y de agentes en la Unidad 31 de Ezeiza, respecto de la relación con los chicos, parecen ser bien diferentes de lo que ocurre en esta cárcel del interior del país. Las agentes penitenciarias planteaban: “Se creen que porque tienen hijos pueden hacer lo que quieren. Que no te sorprenda que se queden embarazadas a propósito. Ellas usan a sus hijos” (Margarita, Celadora, 48 años). Y, sobre sus relaciones con los niños, dicen que no podían tocarlos y que cualquier acercamiento a los chicos podía ser usado en su contra: “No los podés tocar porque las madres enseguida te van a denunciar que los golpeaste o cosas así. Mejor, tenerlos lejos”.

Por otro lado, las internas destacaban la falta de sensibilidad de las celadoras que trabajaban en las mencionadas unidades de Buenos Aires. Una interna relataba, con lágrimas en los ojos, su experiencia como madre en la unidad 31: “¿Sabes cómo les llaman a los chicos? Los chorritos. ¿A vos te parece? ¿Qué culpa tienen ellos de los delitos que cometimos nosotras?”. Lo que llama la atención es que esas mujeres penitenciarias, que en la unidad 31, llamaban “chorritos” a los niños y que, a su vez, eran llamadas por los niños “Chela” (en lugar de “Cela”), son las mismas mujeres que hoy trabajan en esta cárcel y que, en este contexto, parecen permitirse tener en brazos a los niños, hacerles caricias y ser consideradas por ellos “una tía”. En este sentido, también ellas hacen parte de la crianza de los niños.

Así es que principio, las palabras que más rápido aprendían los chicos en esta unidad eran mamá y tía. Estas mujeres, en mayor o menor medida, hacían de la maternidad en prisión una maternidad compartida. En su tesis

de maestría, María Augusta Montalvo Cepeda (2007), a partir de un trabajo de campo en una prisión de mujeres en Ecuador, encuentra y describe, en forma positiva, la experiencia de la maternidad, también entendida como compartida o colectiva:

“El ejercicio de la maternidad en la cárcel adquiere otro significado porque son mujeres-madres que, a pesar de responder a los parámetros sociales establecidos, en su cotidianidad los sortean y construyen lazos entre mujeres para dar paso a maternidades colectivas. Maternidades que significan confiar en las otras, sentirse apoyadas, distribuir tareas, repartir tiempos y reconocer que, pese a las diferencias en sus maternidades, éstas no son únicas” (2007, p.29).

Principalmente, esta característica de la maternidad colectiva en el encierro rompería con el modelo tradicional de maternidad que la asociaba a una experiencia pasiva e individual. Aparece entonces lo que la autora, desde una perspectiva distinta a la planteada por la mirada androcéntrica, llama “el ejercicio político de la maternidad”. La experiencia de maternidades en mujeres pertenecientes a pueblos indígenas también puede aportar algo de luz respecto de los sentidos que tiene, dentro de una comunidad, la maternidad compartida. Silvia Hirsch y Marcela Amador Ospina (2011) plantean que a las mujeres guaraníes sus relatos sobre la maternidad les permite evaluar que la misma no se constituye solo como una práctica individual asignada exclusivamente a las madres biológicas, sino que es compartida por las demás mujeres de la familia extensa. Así, la presencia de hermanas, de tías y de abuelas juega un papel fundamental en la crianza de las niñas y los niños. Por una parte, los niños desarrollan fuertes vínculos afectivos con otras mujeres que se ocupan de ellos y, por otra, el apoyo en este cuidado compartido permite a las madres ausentarse de sus hogares, realizar tareas agrícolas, laborales y educativas, fuera del espacio doméstico.

También la maternidad compartida dentro de esta prisión hace su sentido. El cansancio de las madres era paliado por la crianza conjunta entre detenidas y, en este caso además, con la no infrecuente aparición de la ayuda y de la presencia de las agentes penitenciarias. Más de 100 brazos que sabían cambiar pañales y preparar maderas estaban dispuestos cuando las madres o los niños así lo necesitaban. Pero lo interesante es que las internas que no tenían la posibilidad de tener a sus hijos con ellas mostraban sus habilidades maternales al momento de cuidar a los hijos de otras detenidas. Jorgelina,

habitualmente, levantaba en sus brazos al hijo de Irma y caminaba con él por las tarde en el patio, y repetía: “vieron cómo con la tía no llora”.

La presencia de los niños les facilitaba a las internas mostrar sus aptitudes de “buenas madres”. Mientras tanto, para algunas mujeres, esta maternidad en el encierro les era más grata que otras experiencias en el exterior donde, por ejemplo, cuando debían “acomodar” su cuerpo, durante los días posteriores al parto (en situación de puerperio), no podían descuidar al resto de sus hijos, ni a su pareja masculina. Por el contrario, la maternidad en el encierro, una situación nada ideal, permitía, paradójicamente, el descanso (antes desconocido), al tiempo que permitía a las demás detenidas mostrar, públicamente, sus habilidades maternas y reafirmar, por otra vía, sus discursos que las pintaban como madres abnegadas que lo dan todo por los hijos, a los que saben cuidar y dar amor.

La práctica de una maternidad compartida, y por lo tanto alternativa a la ya conocida, se producía a la par de sentidos tradicionales atribuidos a la misma. Esta doble, y para ellas no contradictoria, forma de ejercer su maternidad en el encierro, les permitía disputar a los bebés y niños que circulaban por la unidad, con el objeto de jerarquizarse como madres y demostrar en la práctica (más allá de los discursos) sus habilidades maternas. De esta manera, se posicionaban y luchaban por un lugar de reconocimiento dentro del entramado social carcelario donde decir y demostrar ser una “buena madre” era sumamente valorado. Como contraparte fracasar en ese intento, complicaba la estadía y convivencia de las mujeres en esta cárcel: las peleas verbales o físicas, la soledad, las represalias o burlas de otras detenidas, no ser oídas por el personal penitenciario, no ser lo suficientemente atendidas por el personal profesional del establecimiento carcelario, entre otras dificultades. De ahí los esfuerzos y el empeño para con los hijos de otras detenidas.

Consideraciones finales

Las mujeres en prisión apelan a los sentidos tradicionales de nuestra sociedad que asocian a las mujeres con la vocación *natural* por ser madres y, más que eso, por ser “buenas madres”. Así, pese a ser castigadas por haber incumplido su rol más fuerte y elemental, las mujeres privadas de libertad, encausan los sentidos del castigo y sostienen que están encarceladas por ser, justamente, “buenas madres”, quienes lo han dado todo por sus hijos: han matado, robado o traficado droga en su nombre. Incluso, las llamadas “infantas” también se

definen como “buenas madres”.

Esto les permite jerarquizarse (o estigmatizarse, si fracasan) y tener una mejor (o peor) estadía carcelaria. Así el primer elemento en la construcción del orden social carcelario de las mujeres, es el impuesto por la sentencia de la causa que ha dado un juez, que se convierte en la herramienta inicial que permite la evaluación entre detenidas y, a su vez, del personal penitenciario hacia estas.

Según estas “sentencias” comienzan a ubicarse y a circular por un complejo entramado social que se compone de relaciones de reciprocidad, de afinidad, de alianza, de amor, de solidaridad, pero también, de violencia física y simbólica que agrega una cuota más de castigo a la ya impuesta de la privación de la libertad ambulatoria. En cuanto al discurso autojustificador en la construcción del orden social carcelario, tiene que ver con la lucha por ser reconocidas y respetadas como “buenas madres” a pesar del dictamen judicial. Incluso así hubieran asesinado a sus propios hijos.

En este sentido, la maternidad continúa siendo un dispositivo de disciplinamiento (FOUCAULT, 1998). No solo las agentes penitenciarias encausan los sentidos del deber ser de las mujeres, cuando hacen deferencias y otorgan tratos diferenciales a quienes consideran “buena madre”, sino que las propias internas comparten estos sentidos, llevándolos a un extremo aún más peligroso. Por este motivo, las evaluaciones morales y los sentidos formales de un tipo de maternidad se vuelven de vital importancia dentro de la cárcel al colaborar en la definición de una trayectoria carcelaria que será más o menos humana. Es decir, una estadía en la cárcel de la que se podrá disponer de recursos materiales o no, de amistades o enemistades, de apoyo emocional o persecución y hostigamiento (como suele suceder con aquellas mujeres detenidas por delitos de felicidad).

Pero, en este ambiente paradójico que se crea en prisión, los sentidos formales sobre la maternidad también se recrean y se redefinen para dar nacimiento a formas alternativas. Así, tras resolver la disyuntiva sobre mantener o no a los hijos dentro de la cárcel, la maternidad en el encierro se convierte en una maternidad colectiva o compartida y, como tal, interpela la definición hegemónica de la maternidad como hecho individual y *natural* (HIRCH y AMADOR OSPINA, 2011). Madres y tías colaboran en la crianza de los niños y, si bien en última instancia nunca es posible resolver qué es lo mejor para ellos, la cárcel se convierte en un espacio real y posible de socialización y desarrollo.

Pero el sentido alternativo de una maternidad compartida, también

está permeado por aquellos otros sentidos formales, de los que se habló al principio, porque las mujeres encuentran en los hijos de otras, la forma de mostrar sus habilidades maternas. Sobre todo en su condición *liminar*: no siempre pueden demostrar que han sido o son buenas madres por estar presas. Pero estas alianzas estratégicas respecto del cuidado de los niños en la cárcel terminan por reforzar la responsabilidad genérica femenina, revalidando relaciones de desigualdad preexistente a la detención. Es por eso que la invisibilización y naturalización de esta ética y construcción de una moralidad específica ligada al cuidado de los niños en prisión, garantiza la continuidad de su ejecución por parte de las mujeres (ESTEBAN, 2003). De aquí la importancia de contribuir a su desnaturalización en los diversos contextos.

La maternidad en prisión deja al descubierto una de las características paradójicas de la cárcel: por un lado, la categoría impuesta de “buena madre”, a la que finalmente quedan sometidas todas las mujeres, se refuerza en el encierro a puño y punta de “faca”, estableciendo ordenamientos y jerarquizaciones entre las detenidas. En síntesis, se trata de las posibilidades y las tensiones supuestas en las alternativas de estas maternidades colectivas que, en simultáneo, hablan de relaciones de afecto, de amor y de solidaridad pero también de continuas y subrepticias legitimaciones del modelo tradicional de maternidad (y de mujer), que, en definitiva, queda jerarquizado como *el modelo ideal*, cuando, ejemplarmente, ellas hacen notar cómo los bebés y niños que están en la cárcel “con la tía no lloran”.

Referencias

- BANCIN, Gabriela; GEMETRO, Florencia. (2011). Comaternidad: experiencias, autodefiniciones y derechos. En: Karina Felitti (Comp.); *Madre no hay una sola*. Experiencias de maternidad en la Argentina. Buenos Aires: Ediciones Ciccus. p.93-109.
- CAIMARI, Lila. (2007). Entre la celda y el hogar. Dilemas estatales del castigo femenino (Buenos Aires, 1890-1940). *Nueva Doctrina Penal*, Vol.3, N°2, p.427-450.
- D'ANTONIO, Débora. (2011). Políticas de desarticulación de la subjetividad sexual y de género practicadas en la cárcel de Villa Devoto durante la última dictadura militar argentina (1976- 1983). *Revista Estudios*, N° 25, enero-junio, p.159-174.
- DURKHEIM, Émile. (1993). *Escritos selectos*. Introducción y selección de Anthony Giddens. Buenos Aires: Nueva Visión.

- ESTEBAN, Mari Luz.
(2003). Cuidado y salud: costes para la salud de las mujeres y beneficios sociales. Género y cuidados: algunas ideas para la visibilización, el reconocimiento y la redistribución. En: SARE 2003; *Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado*. Estado Español: Emakunde/ Instituto Vasco de la Mujer; España: Euskadi.
- FONSECA, Claudia.
(1995). *Caminos de Adopción*. Buenos Aires: Eudeba.
- FOUCAULT, Michel.
(1992). *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- (1998). El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología*, Vol. 50, Nº 3, p. 3-20.
- HIRSCH, Silvia y AMADOR OSPINA, Marcela.
(2011). La maternidad en mujeres jóvenes guaraníes del norte argentino. Encrucijada de la familia, la salud pública y la etnicidad. En Karina Felitti (Comp.); *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*, Buenos Aires: Ediciones Ciccus, pp. 155-177.
- KALINSKY, Beatriz.
(2011). Hijos de la cárcel. Maternidad y encierro. En Karina Felitti (Comp.); *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus. p. 211-235.
- (2007). El felicidio. Algunos recaudos conceptuales. *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. Vol. 16, Nº2, p.301-313.
- (2006). Los usos de la prisión. La otra cara de la institucionalización. El caso de las mujeres encarceladas. Ley, Razón y Justicia. *Revista de Investigaciones en Ciencias Jurídicas y Sociales*, Año 7, Nº 10, p.181-204.
- KALINSKY, Beatriz; CAÑETE, Osvaldo.
(2010). *Madres Frágiles*. Un viaje al infanticidio. Buenos Aires: Biblos.
- LAMA, Martha.
(1986). Feminismo y maternidad. En: *FEM, Diciembre* – Enero, México, p.152-169.
- MAUSS, Marcel.
(1979). A expressão obrigatória dos sentimentos. En: Cardoso de Oliveira, Roberto (Org.); *Mauss*. San Paulo: Editora Ática. p.147-153.
- MONTALVO CEPEDA, María Augusta.
(2007). *El ejercicio político de la maternidad en la cárcel de mujeres de Quito*: Testimonios y perspectivas. Tesis de maestría en el Área de Estudios Sociales y Globales, presentada a Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador.
- MORENO, Amparo.
(2000). Los debates sobre la maternidad. En: Carmen Fernández Montravela; Pilar Monreal Raquena; Amparo Moreno; Pilar Soto Rodríguez (Comp.); *Las representaciones de la maternidad*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. p.1-9.
- NARI, Marcela.
(2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político (Buenos Aires 1890-1940)*. Buenos Aires. Biblos.
- NOEL, Gabriel.
(2011). Cuestiones disputadas. Repertorios morales y procesos de delimitación de una comunidad imaginada en la costa atlántica bonaerense. *Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año IX, Nº XI, p.99-126.
- PALMA CAMPOS, Claudia.
(2011). Delito y sobrevivencia: Las mujeres que ingresan a la cárcel del buen pastor en Costa Rica por tráfico de drogas. *Anuario de estudios centroamericanos*, Vol. 37, p.245-270.
- SÁNCHEZ, Paula; ISNARDI, Virginia; GIORDANO, Paula y DE ISLA, María.
(2011). *Mujeres Penitenciarias. Una experiencia de trabajo y reflexión*. Buenos Aires: Pasart.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy.
(1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona. Ariel.
- SIMPSON, Sally.
(1990). *Feminist theory, crime and justice. Readings in contemporary criminological theory*. Boston: Northeastern University Press.

SMART, Carol.
(1994). La mujer del discurso jurídico. En: Elena Larrauri (Comp.); *Mujeres, derecho penal y criminología* Madrid: Siglo XX. p.167-190.

TISCORNIA, Sofia
(2004). Entre el honor y los parientes. Los edictos policiales y los fallos de la Corte Suprema de Justicia. El caso de "Las Damas de la calle Florida" (1948-1958). En: Sofia Tiscornia et. al. (Comp.); *Burocracias y violencia*. Estudios de Antropología Jurídica. Buenos Aires: Antropofagia, p.13-62.

ZIGON, Jarret.
(2007). Moral breakdown and the ethical demand. A theoretical framework for anthropology of moralities. *Anthropological Theory*, Vol. 7, N° 2, p.131-150.

Recebido em
outubro de 2014

Aprovado em
agosto de 2015

“Terra sem mal” e messianismo entre os guarani do Paraguai colonial (séculos XVI e XVII)

Paulo Rogério Melo de Oliveira*

Resumo

O artigo problematiza a busca da “terra sem mal” e a ocorrência do messianismo entre os guarani do Paraguai entre os séculos XVI e XVII. Com base na documentação jesuítica e nos relatos dos primeiros cronistas da conquista do Paraguai, questionamos algumas interpretações que sustentam a ocorrência desses movimentos proféticos naquele contexto.

Palavras-chave

Messianismo. Guarani. Paraguai colonial.

Abstract

This paper discusses the pursuit of the “land-without-evil” and the occurrence of messianism among the Paraguayan Guarani between the 16th and 17th centuries. We took into consideration Jesuit documentation and reports from the first annalists of the conquest of Paraguay. We also cast doubts over some interpretations that support the occurrence of these prophetic movements in that context.

Keywords

Messianism. Guarani. Colonial Paraguay.

Os trabalhos etnográficos e linguísticos desenvolvidos a partir do início do século XX têm possibilitado uma maior aproximação do “modo de ser” guarani. As pesquisas pioneiras de Curt Unkel (Nimwendaju) entre os apocúva e os estudos mais sistemáticos de Alfred Métraux, Egon Schaden e Léon Cadogan, que cruzam pesquisas etnográficas com leituras

* Paulo Rogério é doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS; e professor de História e de Relações Internacionais da Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI. E-mail: paulo_rmo@hotmail.com.

mais apuradas das fontes coloniais, reuniram um volume extraordinário de informações e abriram inúmeras linhas de pesquisas sobre os guarani atuais e os do passado. A relativa conservação entre os guarani atuais de alguns traços fundamentais do seu “modo de ser”, como o “profundo senso de identidade” e o “discurso profético” (MONTEIRO, 1994, p.476), tem facilitado os estudos comparativos e o preenchimento de lacunas existentes na documentação referentes aos séculos XVI e XVII. No entanto, alguns problemas metodológicos resultantes da projeção de informações colhidas entre os guarani modernos para explicar os guarani do passado vêm sendo observados por etnólogos, etno-historiadores e arqueólogos. Em primeiro lugar, a não observância das grandes alterações provocadas pela conquista/colonização e pela evangelização no modo de vida dos povos indígenas. Em segundo lugar, os dados etnográficos colhidos no século XX determinam a leitura das fontes coloniais. O caso mais notável talvez seja o da busca pela “terra sem mal”.

Dos guarani, ou “carios”, descritos por Luís Ramírez¹ e Ulrico Schmidl, na primeira metade do século XVI, aos guarani apapocúva etnografados por Nimuendajú vai uma grande distância. O ethos guerreiro e a antropofagia daqueles horticultores das cabeceiras do Paraguai estão muito distantes daquele povo místico que caminhava na direção do mar em busca da terra sem mal, guiado pelo velho pajé Guyrapajjú, que Curt Unkel encontrou, em 1907, no oeste de São Paulo. Além disso, a brutal queda da densidade demográfica e a redução dramática da área de mobilidade, a desarticulação do complexo político e militar e as marcas profundas deixadas pelas experiências missionárias e reducionistas são algumas das mudanças de grande impacto que se colocam entre os guarani de Ramírez e Schmidl e os de Curt Unkel. As projeções retrospectivas, como demonstrou Anna Roosevelt para o caso da Amazônia, que projetam o presente etnográfico para os tempos da conquista, parecem desconsiderar essas mudanças. Supõe-se que “o padrão básico do modo de vida indígena” não sofreu alterações significativas (ROOSEVELT, 1992, p.57-58). No entanto, como já salientou John Monteiro, dois aspectos

¹ Luiz Ramirez veio para a América na expedição capitaneada por Sebastião Caboto em 1526. Ramirez escreveu uma carta ao pai, datada de 10 de julho de 1528. A carta é um dos primeiros relatos sobre os guarani do Paraguai. Ver **Carta de Luiz Ramirez a su padre desde el Brasil (1528): Origenes de lo ‘real maravilloso’ en el Cono Sur**. Edición, Introd. y notas de Juan Francisco Maura. Col. Textos de la revista Lemir. 2007. Edición electronica: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf>.

centrais ao “modo de ser” guarani, como a guerra e o canibalismo, tão destacados nos cronistas do século XVI, desapareceram sob o efeito do cristianismo e da colonização (MONTEIRO, 1992).

Ao longo de quatro conturbados séculos, repletos de experiências trágicas, muita coisa se perdeu, muita coisa se adquiriu e outras tantas se mesclaram. Se a antropofagia ritual foi abandonada, as migrações realizadas de tempos em tempos se mantiveram como traço distintivo do guarani. Dois observadores, em épocas diferentes, registraram esse fenômeno. Ulrico Schimdl, um soldado alemão a serviço da coroa de Espanha, percebeu que “los sobredichos Carios migran más lejos que ninguna nación que está en esta tierra en Rio de la Plata (...)” (SCHIMDL, 1983). Nimuendaju encontrou os m’bya em 1921, num pântano às margens do Tietê, a treze quilômetros de São Paulo, em meio a uma dramática migração. Miseráveis e extenuados, tentavam chegar ao mar para seguir viagem em direção ao leste. Não conseguindo demovê-los da jornada, o etnólogo juntou-se ao grupo. A chegada ao mar foi uma dura decepção. Os m’bya nunca haviam visto o mar. Diante da imensidão, o grupo se deparou com uma terrível realidade: o acesso à “terra onde não mais se morre” era bem mais difícil do que imaginavam.² O guarani do século XVI migrava, o do começo do século XX continuou migrando. O impulso às migrações, supomos, manteve-se preservado, mas as motivações já não eram mais as mesmas.

Esses deslocamentos constantes dos guarani no espaço suscitaram diversas interpretações. A mais célebre delas é a da busca pela “terra sem mal”, um caso emblemático de “projeção etnográfica”. A busca, nos tempos pré-coloniais, por uma terra boa, não cultivada, uma terra econômica, foi associada, no século XX, com a busca profética da terra sem mal. Foi Nimuendaju quem

² Nimuendajú seguiu com o grupo durante três dias até alcançar a Praia Grande, a sudeste de Santos. Chegaram a noite, sob forte chuva, e não conseguiram avistar o mar. “Mas, pela manhã, a chuva parou e o sol se levantou radiante e esplendoroso do mar. Ensimesmados e mudos, os paraguaios estavam a meu lado sobre a duna. Visivelmente, toda a situação lhes parecia extremamente lúgubre. Eles haviam, aparentemente, imaginado o mar de forma totalmente diversa e, sobretudo, não tão terrivelmente grande. Sua confiança tinha sofrido um golpe violento. Eles se mostraram bastante abatidos, especialmente à noite, e o canto de pajelança a Tupacý, que eu aguardava com grande expectativa, não progredia, embora eu também tivesse trazido o meu maracá e procurasse ajudar com todas as minhas forças” (NIMUENDAJÚ, 1987, p.105-106). Essa extraordinária experiência mudou profundamente a maneira como Curt Unkel via os guarani, e mudou sensivelmente a maneira como os etnólogos passariam a vê-los daí para frente.

relacionou, pela primeira vez, o material etnográfico, recolhido por ele próprio, entre os guarani da primeira metade do século XX com os relatos dos cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII sobre os tupi do litoral brasileiro e os guarani do Paraguai. Nimuendaju levantou duas suposições que se mostrariam de enorme fertilidade entre os etnólogos: a da persistência das migrações, dos tempos coloniais ao século XX, e o papel propulsor da religião nas migrações. As migrações tinham como objetivo final alcançar o *yvy'marãey* que, para a maioria dos pajés guarani que contactou, situava-se no leste, além do mar (NIMUENDAJÚ, 1987, p.98). A busca pela “terra sem mal”, ou *yvy'marãey*, fazia parte do universo religioso tupi-guarani antes da chegada dos conquistadores. Foi em busca desse paraíso da abundância que saíram, segundo Nimuendaju, dos Andes e se dirigiram ao litoral do Atlântico e à bacia do Prata:

Os fatos históricos só fazem confirmar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à espera de ingressar da terra sem Mal (NIMUENDAJÚ, 1987, p.101-102).

A ameaça do fim do mundo, o cataclismo mítico das narrativas que Nimuendaju ouviu entre os apapocúva, era o impulso fundamental que os impelia à “fuga para a Terra sem Mal” em busca da “salvação”. As *Lendas da Criação e Destruição do Mundo*, publicada em 1914, trouxe a público a cosmologia e a escatológica guarani. Revelou também o drama cósmico de um povo que vivia a certeza do fim do mundo, do dia em que a terra iria desmoronar e a espécie humana seria devorada por Jaguarový, o Jaguar Azul. O mito de Guyrapotý, o pajé legendário que reuniu os guarani e os conduziu em direção ao mar, era o fundamento das migrações místicas.³ Diversos pajés, inspirados na bem-sucedida migração de Guyrapotý, teriam conduzido, embora sem os efeitos esperados, os povos guarani no século XX

³ Guyrapotý foi o guia mítico dos apapocúva que, diante da ameaça do Fim, conduziu seu povo no rumo do leste, pois a oeste a terra começava a desmoronar. Depois de quatro anos na serra do mar, sobreveio o dilúvio. Guyrapotý havia ordenado que construíssem uma casa de madeira. Foi nessa casa que, flutuando na superfície das águas, atravessaram os portais celestes e entraram no céu (NIMUENDAJÚ, 1987, p.67-69).

em direção ao leste. A crença na terra sem mal teria sobrevivido à conquista, ao colonialismo e à cristianização, e se mantido intacta entre grupos de guarani remanescentes.

A busca pela “terra sem mal”, a grande descoberta etnológica de Nimuendaju, tornou-se um dos temas mais fascinantes da etnologia e da antropologia indígenas. De qualquer maneira, devemos observar que, apesar da força dos argumentos e da autoridade do etnólogo que conviveu de maneira singular entre os guarani, a ideia mais geral de que a busca pela terra sem mal tem como “mola propulsora” não a expansão bélica, mas a religião, foi apresentada como “suposição”. Daí para frente o tema ganhou vida própria e tornou-se, nos meios acadêmicos, o fundamento da religiosidade guarani, um “dado objetivo” que, na avaliação de Cristina Pompa, dispensa o exame das fontes (POMPA, 2002, p.99-132). Nimuendaju tornou-se a própria fonte.

Alfred Métraux, na trilha aberta por Nimuendaju, relacionou os dados etnográficos com as fontes coloniais num estudo clássico sobre as migrações tupi-guarani. “Gracias a los mitos y a las tradiciones recogidas em nuestra época, reconhece o antropólogo suíço, sucesos oscuros, consignados em las narraciones de viajeros y misioneros de los siglos XVI y XVII, adquieren hoy su verdadera significación.” (MÉTRAUX, 1973, p.10). Partindo dos dados recolhidos por Nimuendaju entre os apapocúva e comparando-os com as informações dos cronistas coloniais – Nóbrega, Thevet, Abbeville, Cardim, Yves d’Evreux, para a costa brasileira, e Barco Centenera, Montoya, Lozano, Techo e José Guevara, para o Paraguai – Métraux chegou à conclusão de que o mito da terra sem mal não só era parte fundamental da estrutura religiosa dos guarani do século XVI, como se conservou intacto entre os do século XX, como demonstrou Nimuendaju (MÉTRAUX, 1973, p.9). Esses fenômenos ocorreram tanto na costa brasileira como no Paraguai, pois os tupi e os guarani “participaban de una misma tradición cultural (...)” (MÉTRAUX, 1973: 15). O “antiguo Paraguay, habitado por los índios guaraníes”, foi durante séculos a terra de eleição dos messias e profetas indígenas. Em nenhuma região do mundo, informa Métraux, ocorreram tantos movimentos de libertação mística. (MÉTRAUX, 1973, p.15)

A mitologia de algumas tribos tupi-guarani “deja constancia de una tierra maravillosa, llamada “La Tierra sin Mal”, a la cual el antepasado o el héroe civilizador se retiro después de haber creado el mundo y traído a los hombres los conocimientos esenciales para su supervivência.” (MÉTRAUX, 1973, p.7). A terra sem mal, da qual os apapocúva tinham “una imagen muy precisa”,

não era somente um lugar de abundância e delícias, era também um refúgio eterno que estava à espera dos homens quando Nanderikey retirasse uma das estacas que escora a terra e precipitasse o fim do mundo. Profetas e messias eram os arautos desse paraíso e se apresentavam “como los salvadores de su pueblo”. Para garantir adeptos para as suas prédicas, que antecipavam as migrações, reivindicavam a qualidade de deus e de emissário divinos. Os heróis civilizadores, benfeitores celebrados nas narrativas míticas, serviam de modelos para os messias indígenas. A crença no retorno desses heróis estava fortemente enraizada na tradição guarani, o que amplificava os apelos dos messias (MÉTRAUX, 1973, p.4-8).

As tradições míticas e as migrações na direção da terra sem mal são vistos por Métraux como um messianismo genuinamente indígena, mas o impacto da colonização e toda sorte de privações e sofrimentos que se abateram sobre os indígenas exacerbaram entre eles o desejo de evadir-se para um mundo “de reposo eterno e immortalidad.” A tese de Métraux é que, fermentadas sob determinadas circunstâncias históricas de crise, esses movimentos tendem a se multiplicar. A ameaça de esfacelamento da ordem tradicional, verificada em vários momentos e em “diversos países”, leva a agitação messiânica, que é a “expresión de la desesperación, más o menos conciente.” O desespero predisponha os indígenas a ouvirem os messias e as suas prédicas sobre o advento de uma idade de ouro. A fuga para a terra sem mal era a solução oferecida por esses “profetas” (MÉTRAUX, 1973, p.4).

Sobre a natureza pura ou sincrética desses movimentos, Métraux ponderou:

Si el mesianismo guarani y tupinamba era debido a causas internas, sería, sin embargo, poço inteligente ignorar los factores externos que han creado certamente un clima propicio a la predicación mesiánica. Algunos movimientos han tenido un carácter sincrético; otros, a pesar de ciertos prestamos del catolicismo, expresaban creencias y valores puramente indígenas (MÉTRAUX, 1973, p.15).

Assim, na América do Sul, sacudida pelo colonialismo, se encontra, segundo Métraux, o esquema clássico do messianismo: a crença num profeta ou homem-deus, o desenvolvimento de uma ação que tende a apressar o advento da idade de ouro, a reação social e cultural contra a civilização branca e, frequentemente, a formação de uma nova religião sincrética (MÉTRAUX, 1973, p.5). Os “mesías” guarani citados por Métraux foram

Oberá, Yaguariguay, Guiravera, Juan Cuara e Ñezú. Baseado nas narrativas de Barco Centenera, Lozano, Montoya, Techo e Guevara, Métraux descreve essas personagens e as linhas gerais dos movimentos por elas liderados. Oberá, que se dizia filho de Deus, pregava a destruição dos cristãos e prometia liberdade a todos; Rodrigo Yaguariguay se fazia adorar como Deus e a sua mulher, como Virgem Maria, imitava os ritos cristãos e organizou uma revolta contra os espanhóis; Juan Cuara era um pajé do Guairá que reunia os índios para a resistência; Ñezú era venerado como um deus, abrigava índios fugitivos das reduções e sua autoridade provinha da eloquência e da reputação de grande feiticeiro; Guiravera se proclamava Deus e organizou a resistência contra os jesuítas.

Ao debruçarmo-nos sobre a documentação⁴ referente às rebeliões lideradas por esses chefes indígenas, verificamos que o que existe em comum entre esses movimentos é o fato de que foram liderados por chefes religiosos que se sublevaram contra a autoridade espanhola e jesuítica e mesclaram temas indígenas e cristãos. Esse é o único traço messiânico, por assim dizer, encontrado nesses movimentos. Em nenhum deles, por outro lado, encontramos uma convocação ou um apelo à imigração, quanto mais uma fuga para a “terra sem mal”. Mas pelo fato de os guarani e os tupinambá participarem de uma mesma tradição cultural, e entre os tupinambá existirem evidências de migrações, Métraux deduziu nas revoltas guarani um chamado à imigração e à restauração de uma idade de ouro⁵.

Associado ao tema da “terra sem mal”, e inseparável dela, desenvolveu-se entre os etnólogos e etno-historiadores no século XX o conceito de messianismo tupi-guarani. Desde os estudos pioneiros de Alfred Métraux na década de 1920, o qualificativo messiânico vem sendo atribuído aos movimentos de resistência protagonizados pelos guarani contra, segundo a imaginação acadêmica, o poder colonial. Métraux lançou no debate etnológico o tema do messianismo, mas foi Maria Isaura Queiroz quem lhe emprestou os contornos teóricos mais acabados num admirável estudo sobre as manifestações do messianismo no mundo. Acompanhando a trajetória dos

⁴ As informações sobre os levantes indígenas no Paraguai estão dispersas nas crônicas da Cia. de Jesus (Lozano, Techo, Guevara, Blanco, entre outros) e nas cartas anuais das missões da Província do Paraguai.

⁵ Métraux encontrou evidências das migrações místicas em alguns cronistas quinhentistas da costa brasileira, especialmente Claude d'Abbeville (MÉTRAUX, 1973, p.12).

termos messias e messianismo, Maria Isaura os identifica na tradição bíblica e nas lutas do povo de Israel.⁶ A conotação definitiva de messianismo, como a promessa de uma idade de ouro que estaria ainda por vir como reparadora das injustiças e sofrimentos deste mundo, só se formaria após o cativeiro da Babilônia. Mas o que realmente interessa à autora é o emprego desse conceito nos estudos históricos e sociológicos para designar, sob o qualificativo messiânico, movimentos e líderes religiosos que carregaram promessas de redenção. Maria Isaura encontra em Max Weber uma definição de messias: um líder essencialmente carismático e dotado de poderes extraordinários.

Cristina Pompa, ao fazer um balanço dos estudos clássicos sobre a terra sem mal e o messianismo atribuído aos tupi e guarani, salienta as “preocupações totalizantes” de Maria Isaura ao tentar inserir os movimentos tupi-guarani num quadro geral sobre o messianismo no mundo. Seguindo uma classificação weberiana do “tipo ideal”, a socióloga, segundo Pompa, arrolaria num único rótulo, e a partir de um único horizonte mitológico, os movimentos indígenas, “abstraido de qualquer contexto histórico e lançado no universo abstrato do presente sociológico”.⁷ Se lermos com atenção a apresentação que Roger Bastide faz do estudo e de algumas análises de Maria Isaura, veremos que a abordagem sociológica da autora não é tão inflexível e homogeneizadora como sugere Pompa. A obra busca, é verdade, abarcar os movimentos de várias épocas e lugares numa “sociologia do messianismo”, mas é também suficientemente flexível para não lançar os movimentos que destoam do modelo no leito de Procusto. Destaco um ponto. No capítulo sobre os “movimentos messiânicos em tribos primitivas”, Maria Isaura diagnostica uma “efervescência religiosa” na costa brasileira. Identifica os movimentos migratórios “registrados por cronistas e jesuítas”, seguindo as

⁶ A ideia do messianismo não foi exatamente uma criação judaica. Mitos messiânicos mais antigos que Israel são encontrados entre os babilônios, egípcios e na religião de Zoroastro. Foi, no entanto, na tradição judaica que o messianismo alcançou sua definição plena. O messias tornar-se-ia então o personagem “concebido como um guia divino que deve levar o povo eleito ao desenlace natural do desenrolar da história, isto é, à humilhação dos inimigos e ao restabelecimento de um reino terreno e glorioso para Israel. A vinda deste reino coincidirá com o ‘fim dos tempos’ e significará o restabelecimento do Paraíso na terra.” (QUEIROZ, 1976, p.25-26).

⁷ Cristina Pompa enfrenta de maneira corajosa a tarefa de reavaliar os clássicos da etnologia, da antropologia e da sociologia com base numa releitura atenta dos cronistas dos séculos XVI e XVII, nos quais se baseiam autores como Nimuendaju, Métraux, Egon Shaden, Hélène Clastres, Maria Isaura, entre outros (POMPA, 2002, p.110).

ideias de Métraux, como movimentos em busca da “terra sem mal”, do paraíso nativo - e neste ponto estou de acordo com as críticas certeiras de Cristina Pompa no que se refere à leitura forçada dos cronistas e jesuítas –, mas não estende a mesma análise aos guarani do Paraguai. Com percepção aguçada de quem leu a documentação, não hesitou em apontar a singularidade dos movimentos guarani: eram contra o crescente poder dos jesuítas, “e não uma fuga para Terra sem Males”⁸.

Hélène Clastres é um caso à parte.⁹ O mito da “terra sem mal” deve a ela, sem dúvida, sua entronização na academia e sua popularidade. “Terra sem Mal” é uma obra tão empolgante quanto imprecisa. Acumula um conjunto de belas interpretações que algumas vezes se esvaziam em abstrações forçadas e deslocadas. Diversos pesquisadores apontaram os exageros e as derrapadas da etnóloga, mas a beleza, o estilo conciso e a originalidade da obra são evidentes. Ao mesmo tempo em que procura uma história indígena autêntica, subordina essa história à comprovação de uma teoria. Hélène anuncia na introdução que pretende mudar o “enfoque da história dessas culturas”. Ao contrário de Nimuendaju e Egon Schaden, que reconstróem o “passado dos tupis-guaranis a partir do que hoje se sabe, ou se acredita saber, sobre sua religião (...), assumimos a postura inversa e optamos por retomar a história a partir dos seus primórdios.” O fio condutor de Hélène é a terra sem mal, “um tema muito antigo, cuja presença já era atestada no século XVI entre todos os tupis-guaranis”, e que se verificou também entre os guarani do século XX (CLASTRES, 1978, p.12-13). Apesar de afirmar que o núcleo da vida religiosa dos tupi-guarani gravitava em torno da “terra sem mal”, Hélène estabelece uma importante distinção entre os tupi e os guarani:

Se a religião dos tupis-guaranis foi mal compreendida, é que se confundiram, a nosso ver, sob o termo único de “messianismo”, movimentos na realidade profundamente diferentes, uns

⁸ Maria Isaura tem um bom conhecimento das fontes jesuíticas do Paraguai e não se limita a citar Métraux, Lozano e Techo, como fazem alguns pesquisadores. Cita diversas vezes as cartas anuais referentes aos anos de 1609 a 1927, publicadas sob o título de “Documentos para la Historia Argentina”.

⁹ Para uma crítica mais ampla da obra de Hélène Clastres recomendo o livro já citado de Cristina Pompa e a introdução de Viveiros de Castro à obra clássica de Nimuendaju, anteriormente citada. Além das críticas necessárias, Viveiro de Castro faz justiça ao brilhantismo da obra de Hélène e ao seu esforço de interpretação da religiosidade guarani. Vou me limitar a comentar os aspectos da obra que me interessam mais de perto, como os levantes indígenas do Paraguai.

exclusivamente religiosos e que a partir de agora denominaremos proféticos (a procura da terra sem mal), e outros unicamente políticos (a resistência aos espanhóis e aos portugueses), movimentos cujo único ponto comum era terem carais por atores principais (CLASTRES, 1978, p.60).

De fato, não existem registros de migrações entre os guarani, nos séculos XVI e XVII, em busca da terra sem mal. O que não quer dizer que os movimentos/rebeliões tenham sido “unicamente políticos”. Como veremos mais adiante, os levantes indígenas também tiveram um forte conteúdo religioso e foram orientados não apenas contra espanhóis e portugueses, mas também, principalmente aqueles liderados pelos pajés, contra os missionários. Mas se as revoltas dos guarani não tinham como objetivo a terra sem mal, o que estaria em jogo? Para Hélène Clastres, as revoltas dirigidas pelos *carais* representavam, naquele momento, a oposição política aos caciques.

Mesmo não encontrando evidências sobre a terra sem mal, Hélène sustenta que a busca por esse paraíso da abundância e da imortalidade era o eixo fundamental das crenças dos guarani. No século XIX, foram registradas migrações de “várias tribos”, desde o Mato Grosso, “à procura da Terra sem Mal”. Essas migrações, livres de todo sincretismo, deduziu Hélène, eram sinais inequívocos de que a tradição religiosa se manteve intacta: “uma tradição religiosa que nem os maiores abalos conseguiram enfraquecer.” Hélène fez exatamente aquilo que criticou em Nimuendaju e Schaden, ou seja, reconstruiu o “passado dos tupis-guaranis a partir do que hoje se sabe, ou se acredita saber, sobre sua religião”.

Parafraseando Roger Bastide, o modelo dos movimentos messiânicos é o leito de Procusto dos pajés e caciques guarani que se ergueram contra a presença dos jesuítas em suas terras. Um dos ingredientes fundamentais do messianismo, aplicado aos movimentos indígenas sul-americanos, é a busca da terra sem mal. Contrariando o modelo, os pajés guarani nunca mencionaram ou prometeram nada que mesmo remotamente lembrasse o suposto paraíso nativo. Outro aspecto indispensável, apresentado por Egon Schaden, é a existência de uma comunidade que responda ao chamado do Messias, o “portador do ideal coletivo”, e deposite em suas mãos a esperança de restauração da antiga ordem desintegrada pelo “branco invasor” (SCHADEN, 1989, p.39-59). Novamente os movimentos indígenas do Paraguai mostram-se escorregadios. De um modo geral, os levantes promovidos pelos pajés ou pelos caciques contrários à evangelização não mobilizam a comunidade

com promessas redentoras. Na maioria dos casos, os pajés estavam acuados e marginalizados, e usavam de ameaças para ter o apoio dos índios contra os padres.

As rebeliões desencadeadas por Guiravera e Ñezú, por exemplo, não cabem na fórmula messiânica. Para encaixá-las nesta categoria, devemos aparar algumas sobras incômodas, que acabam por mutilar sua originalidade¹⁰. Mas, é possível sim identificar alguns aspectos do modelo messiânico em alguns movimentos. Guiravera, por exemplo, se passava por Deus e incitava os índios contra os missionários. Oberá, por sua vez, afirmava sua origem divina e se proclamava salvador de seu povo. Essas são características do que se convencionou chamar messianismo, mas isso não é suficiente para caracterizá-los como messiânicos. Falta-lhes o elemento central: a crença da comunidade na figura do redentor, que colocará um termo no estado de degeneração em que as coisas se encontram e instituirá uma nova ordem de justiça e de felicidade. As revoltas dos pajés guarani, no Paraguai dos séculos XVI e XVII, não correspondiam a essas expectativas. Destaca-se, no caso famoso de Guiravera, o lado anticolonial e místico do movimento, o lado romântico, diria, mas esquece-se com facilidade que o pajé queria comer padre Montoya, e que comeu um de seus ajudantes. Enfatiza-se que Yaguacaporó liderou um “movimento de libertação mística”, e não estou afirmando que isto não ocorreu, mas esquece-se que o pajé ameaçava os índios com figuras medonhas que saíam de seus esconderijos e se lançariam vorazmente sobre eles.

Nas fontes da América espanhola da época da conquista e do período colonial, a busca por vestígios da “terra sem mal” é tarefa frustrante. Não há registros sobre o suposto paraíso guarani em nenhum dos relatos referentes à conquista do Paraguai e, o que parece ainda mais intrigante, não há nenhuma referência na extensa documentação jesuítica. Hélène Clastres reconheceu essa ausência.¹¹

¹⁰ A crítica do messianismo como projeção do presente e como categoria explicativa dos movimentos de revolta guarani nos séculos XVI e XVII é fundamental para a abordagem que estou propondo. Caracterizar as rebeliões guarani, contra os espanhóis ou contra os missionários, como messiânicas é atribuir-lhes um conjunto de significados não verificáveis na documentação.

¹¹ “É notável que não se conheçam grandes migrações guaranis para a Terra sem Mal na mesma época em que estas eram realizadas pelos tupis”. (CLASTRES, 1978, p.68).

Se a “terra sem mal” fazia parte do universo religioso-cosmológico dos guarani e sua busca motivou as migrações lideradas pelos pajés, que os conduziram à região interfluvial do Paraguai e Paraná, por que ela não é mencionada em nenhum momento nas narrativas da conquista, especialmente nas jesuíticas? A “terra sem mal” não só nunca foi mencionada, como não foi usada pelos jesuítas para fins de conversão. Se ela ocupava um lugar de destaque na cosmologia guarani, como sugerem etnólogos e etno-historiadores, seria de se imaginar que os jesuítas a incorporassem ao seu repertório de temas catequéticos, ou para desmistificá-la, ou para aproveitá-la como estratégia de conversão, associando-a a equivalentes simbólicos, por exemplo, o tema do paraíso cristão. A “terra sem mal”, adaptada à linguagem da conversão, poderia resultar em úteis paralelos com o paraíso, o éden, o céu, temas recorrentes na pregação do cristianismo entre os guarani.

A etnologia no século XX traduziu a expressão *yvy'marane'ý*, encontrada no “Tesoro de lalengua Guarani” de Montoya, publicada em 1639, por “terra sem mal”. Em Montoya, como já foi assinalado por Meliá, a expressão significa “suelo intacto que no há sido edificado” (MONTTOYA, 1639, p.209; MÉLIÁ, 1989). Esse era o sentido da expressão na época da conquista. A tradução encontrada em Montoya não autoriza sua equivalência por “terra sem mal”. No século XX, porém, Nimuendaju encontrou entre os grupos guarani que contatou a expressão *yvy'marãey* com o significado de “terra sem mal”, o paraíso onde desejavam ingressar. Tudo leva a crer que ocorreu uma alteração semântica. O mais provável é que as prédicas dos missionários sobre a existência de um paraíso podem ter se fundido às buscas pela terra boa e intacta, sobretudo quando esta terra começou a tornar-se cada vez menos acessível. A desmontagem do complexo político-militar guarani, o cerco à liberdade de movimento, o encontro com a mística cristã e a marginalização desses povos, após a dispersão das missões e a criação dos estados nacionais, alteraram profundamente o seu modo de ser. Parece plausível, dadas essas condições, a hipótese de que a busca pela terra boa, não cultivada, cada vez mais distante, teria se transformado na busca por um lugar místico, cujo acesso seria possível graças ao poder mágico dos pajés. Bartomeu Meliá, distanciando-se dos modelos generalizantes e adotando uma visão histórica, mais próxima dos documentos coloniais, associou originalmente a mudança semântica de *yvy'marane'ý* com a história colonial:

La historia semántica de *yvy'marane'ý*, de suelo virgen hasta “Tierra sin Mal” probablemente no está desligada de la historia colonial

que los guarani hás tenido que soportar. Em la búsqueda de um suelo donde poder vivirse modo de ser auténtico, los guarani pueden Haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas quanto la conciencia de los nuevos conflictos históricos. *Yvyamarane* y se convertía en “tierra sin Mal, tierra física, como em su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada (MELLÁ, 1989, p.107-108).

Não pode passar despercebido também que em nenhum dos cronistas da primeira metade do século XVI – Luís Ramírez, Ulrico Schimdl, Cabeza de Vaca e mesmo Ruy Diaz de Guzmán - os “hechiceros”, ou os “messias indígenas”, foram mencionados com algum relevo. Essas figuras que atormentaram os missionários e povoaram as narrativas jesuíticas como grandes inimigos da evangelização não figuram nesses relatos dos primeiros contatos da conquista espanhola. Um dado realmente curioso se levarmos em conta as hipóteses de Métraux e os vaticínios de Hélène Clastres sobre as migrações místicas lideradas pelos “messias”, que vinham desde os tempos anteriores à conquista, em busca da “terra sem mal”.

Considerações Finais

A “terra sem mal” foi durante décadas um dos mais fascinantes temas relacionados às culturas tupi e guarani, tanto da costa brasileira quanto do Paraguai, dos séculos XVI e XVII. Os estudos mais recentes e as pesquisas com a documentação colonial têm, no entanto, levantado sérias dúvidas sobre a existência dessa espécie de paraíso dos povos tupi e guarani. Cristina Pompa, recentemente, relendo a documentação colonial, levantou sérios questionamentos sobre a existência do paraíso tupi-guarani no que diz respeito à América portuguesa. No caso do Paraguai colonial, como procuramos demonstrar, também não existem registros sobre a “terra sem mal” na documentação jesuítica nem nos relatos dos cronistas dos primeiros tempos da conquista. As descobertas etnográficas de Nimuendaju sobre a “terra sem mal” entre os guarani, que contactou no início do século XX, foram aceitas e projetadas para os povos tupi e guarani contactados pelos europeus nos séculos XVI e XVII. A documentação colonial foi lida à luz da etnografia com vistas a comprovar a tese da persistência dos movimentos migratórios em busca do paraíso terrestre entre os guarani, desde os tempos anteriores às conquistas europeias.

Talvez não seja exagero supor que o tema da “terra sem mal” fosse tão estranho a um guarani do século XVI e XVII quanto o canibalismo é para um guarani do século XX.

Referências

- Carta de Luiz Ramirez a su padre desde el Brasil. (1528). Origenes de lo ‘real maravilloso’ en el Cono Sur. Edición, Introd. y notas de Juan Francisco Maura (Col.); *Textos de la revista Lemir*. 2007. Edición electrónica: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf>.
- CLASTRES, Hélène. (1978). *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- GUZMÁN, Ruy Díaz de. *Anales del Descubrimiento*, Población del Rio de la Plata. Buenos Aires: Casavalle. Editor, 1612. Libro I, p. 190. Versão digital, disponível na Biblioteca Virtual delparaguay.
- MÉTRAUX, Alfred. (1973). *Religion y magia indígenas de America del Sur*. Madrid: Aguilar.
- MONTEIRO, John. (1994). Os Guarani e o Brasil Meridional. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.); *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC, Cia das Letras.
- MONTROYA, Ruiz de. *Tesoro de lalengua Guarani*. Madri: Por Iuan Sanchez, 1639. p.209. Disponível em: http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0014762. Acesso em maio de 2014.
- POMPA, Cristina. (2003). *Religião como tradução*. Bauru, SP: EDUSC.
- SCHADEN, Egon. (1989). *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- ROOSEVELT, Anna Curtenius. (1992). Arqueologia Amazônica. In: Manuela Carneiro Cunha; *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- UNKEL, Curt Nimuendajú. (1987). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapucúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-EDUSP.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1976). *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega.
- SCHMIDL, Ulrico. (1983). *Derrotero y viaje al Rio de Plata y Paraguay*. Asunción: Ediciones NAPA. Disponível na Biblioteca Virtual Del Paraguay.
- Recebido em**
maio de 2014
- Aprovado em**
dezembro de 2014

A leitura da mídia ao processo de desintrusão da Terra Indígena Marãiwatsédé

Diego Airoso da Motta*
Natália Araújo de Oliveira**

Resumo

Após décadas de conflitos, em 2012, a justiça brasileira determinou a desintrusão dos não índios que ocupavam a terra indígena Marãiwatsédé, no estado de Mato Grosso, em favor dos índios Xavante, removidos da área nos anos 1960 para tornar a terra disponível à iniciativa privada. As representações sociais disseminadas pela mídia, na esfera local, regional e nacional, sobre o processo de retirada dos não índios é o que esta pesquisa analisa. Para tanto, com contribuições da análise discursiva, examinam-se matérias publicadas nos jornais A Gazeta do Vale do Araguaia, Diário de Cuiabá e Estadão, de agosto de 2012 a janeiro de 2013, período final da desintrusão. Os resultados mostram, nas dimensões local e regional, representações desfavoráveis aos indígenas, questionando sua legitimidade e, no âmbito nacional, ênfases "assépticas" sobre os aspectos jurídicos e legais do caso.

Palavras-chave

Representações sociais. Marãiwatsédé. Mídia.

Abstract

In 2012, after decades of conflicts, the Brazilian Justice Department ruled that non-Indians occupying the Marãiwatsédé indigenous territory in the state of Mato Grosso should be removed on behalf of Xavante Indians, who were dislodged from that same area in order to make land available to private enterprise during the 1960s. This paper analyzes social representations disseminated by – local, regional and nationwide - media about the process

* Diego é doutorando em Sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, com estágio-sanduíche no Brazil Institute / King's College London, Reino Unido (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PSDE / Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES). Email: diegoairoso@ufrgs.br.diegoairoso@ufrgs.br.

** Natália é doutoranda em Sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, com estágio-sanduíche no Center for Iberian & Latin American Studies / University of California, San Diego, EUA (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PSDE / Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES). Email: natalia.oliveira@ufrgs.br.

of removing non-Indians. To this extend and with contributions from discourse analysis, we examined news published in the newspapers *Gazeta do Vale do Araguaia*, *Diário de Cuiabá*, and *Estadão*, from August 2012 to January 2013, date which marked the end of the removal process. The results showed, on a local and regional level, unfavorable representations of the indigenous people, questioning its legitimacy and, on a national level an “aseptic” emphasis on legal aspects of the case.

Keywords

Social representations. Marãiwatsédé. Media.

Apresentação

O ano de 1993 marca o início de disputas jurídicas pela terra indígena (TI) Xavante Marãiwatsédé. Após quase 20 anos de decisões judiciais, ora em favor dos ocupantes não índios, ora favorável aos indígenas, em 2012, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu pela desintrusão de não índios de Marãiwatsédé. A partir desse momento, a situação passa a receber intensa atenção da mídia, por razões óbvias, em nível local e estadual, mas também nacional, pois marca o acirramento dos conflitos e, ainda, dada a gravidade das tensões, a sensibilidade social dirigida por grupos mais intelectualizados e setores da opinião publicada do centro do país em relação à, neste caso, geograficamente distante questão indígena. Com suas oscilações, nuances e continuidades, a cobertura midiática dirigida a essa fase das disputas envolvendo o território Marãiwatsédé é o objeto do estudo ora anunciado. Os objetivos centrais são identificar e analisar algumas das representações formuladas e difundidas pelos meios de comunicação a respeito do caso e dos atores envolvidos, além dos interesses que essa elaboração visa a atender.

A fim de alcançar os objetivos propostos, a pesquisa analisa o conteúdo publicado nos *sites* de três jornais¹, sendo um de contexto local, um estadual e um nacional. O período do estudo abrange os meses de agosto de 2012, momento em que o Judiciário estipula um prazo para a efetiva desocupação

¹ Os *sites* em questão são: <http://www.agazetadovale.com.br/> ; <http://www.diariodecuiaba.com.br/> ; <http://www.estadao.com.br/>. Acesso em fevereiro de 2013.

da área Marãiwatsédé pela população não indígena, até o fim do processo de desintração, em janeiro de 2013. Os periódicos foram escolhidos por serem de grande circulação dentro do contexto ao qual se vinculam, pela viabilidade das ferramentas de busca textual em sua versão *online* e por conterem uma quantidade relativamente significativa de textos a serem analisados – especialmente no caso do jornal de âmbito nacional.

Os jornais avaliados foram *A Gazeta do Vale do Araguaia* (ou daqui para diante *Gazeta*²), *Diário de Cuiabá* (ou *Diário*) e *O Estado de São Paulo* (ou *Estadão*), respectivamente, com atuação nos âmbitos local, regional e nacional. A *Gazeta* existe desde 1988 e é o maior jornal impresso da região do Araguaia. Sua sede é no município de Barra do Garças (MT)³. Já o jornal *Diário de Cuiabá* é de abrangência regional, com circulação em todo o estado do Mato Grosso, e tem como sede, como o nome diz, sua capital, Cuiabá. Por fim, o *Estadão* é de São Paulo, mas pode ser encontrado em bancas de praticamente todo o país.

Para a escolha das matérias a serem analisadas, foram utilizados como termos de busca (nas páginas eletrônicas dos jornais) as seguintes palavras, assim como suas variações de acentuação: Marãiwatsédé; Suiá-Missu; Desintração; Xavante; Posto da Mata; Alto Boa Vista; Posseiros. Obviamente, matérias que envolviam esses termos e não se referiam ao contexto em questão não foram consideradas. Com a busca realizada, chegou-se ao montante de 73 reportagens, sendo 23 textos da *Gazeta*, 34 matérias do *Diário* e 16 textos do *Estadão*.

Para a análise dos dados, foram utilizadas técnicas de análise discursiva, vista como uma “leitura cuidadosa, próxima, que caminha entre o texto e o contexto, para examinar o conteúdo, organizações e funções do discurso” (GILL, 2010: 266). A análise discursiva se dedica ao discurso em si, aos papéis da linguagem como construção (construída e construtiva), ao discurso como ação (uma prática social colocada em um contexto interpretativo – a recepção, também social) e à organização retórica do discurso (seu potencial persuasivo) (GILL, 2010).

² Não confundir com o jornal *A Gazeta* – periódico com circulação em todo o Estado do Mato Grosso, concorrente do *Diário de Cuiabá* –, não considerado no âmbito desta pesquisa.

³ Barra das Garças está a 559 quilômetros do epicentro do conflito, Alto Boa Vista. Apesar da grande distância, relativizada no contexto das dimensões do estado do Mato Grosso, a cidade é o polo referencial da região.

Contexto histórico do conflito em Marãiwatsédé

Os Akuen-Xavante, localizados a oeste do rio das Mortes, no estado de Mato Grosso, são os indígenas aos quais o trabalho faz referência. De acordo com dados de 2010 da Funasa (Fundação Nacional de Saúde), a população xavante soma 15.315 indivíduos, distribuídos em 12 terras indígenas, sendo uma delas a TI Marãiwatsédé.

Marãiwatsédé se localiza na região conhecida como Norte Araguaia, no nordeste do Mato Grosso, e abrange os municípios de São Félix do Araguaia, Bom Jesus do Araguaia e Alto Boa Vista⁴ – este abarca a maior parte da área em discussão, dentro da qual se localizava o distrito de Posto da Mata, maior reduto de resistência à desocupação.

Uma rápida passagem pelo histórico da área retorna ao início da década de 1960, quando o estado de Mato Grosso a vende ao empresário paulista Ariosto da Riva, o qual dá ao espaço o nome de Suiá-Missu, em referência a um rio da região. Em 1962, o território é vendido novamente, agora para a família de empresários paulistas Ometto, cujo objetivo é explorar a pecuária no local.

Então ainda dentro do território, os Xavante são usados como mão de obra. Crescentemente acudados dentro de espaços cada vez menores, os conflitos começam a surgir. Como suposta solução, em 1966, Orlando Ometto, apoiado pelo governo militar via SUDAM, “encomenda” um avião da Força Área Brasileira (FAB) para transferir os Xavante para a Missão Salesiana São Marcos, mais ao sul do estado, em Barra do Garças (DAVIS, 1978). Dos 263 indígenas levados, 86 morrem de epidemia de sarampo já nas primeiras semanas. Nesse período, Suiá-Missu já é considerada a maior fazenda de gado do mundo, com uma extensão de terra entre 500 mil a 800 mil hectares.

Na década de 1980, a fazenda é vendida à empresa petrolífera italiana *Agip Petrolì*. Na década seguinte, a pressão internacional acerca da violação dos direitos dos indígenas no Brasil cresce e, durante a Eco 92, representantes da empresa se comprometem oficialmente em devolver a área a seus povos originários. Contudo, a promessa não é bem recebida pelos políticos e fazendeiros da região, que passam a incitar invasões por pequenos e grandes

⁴ A cidade de Alto Boa Vista fica a 1.064 quilômetros de Cuiabá.

agricultores, utilizando jargões deslegitimadores da presença indígena na região (como "aqui não é terra de índio"), de maneira a criar uma situação supostamente irreversível no futuro (BRASILIENSE, 1992).

O ano de 1993 marca o início do processo de devolução do território aos Xavante. O primeiro documento nesse sentido é a portaria 363 do Ministério da Justiça, que declara o território Marãiwatsédé como espaço de ocupação tradicional indígena. Em 1995, uma ação civil pública é proposta pelo Ministério Público Federal (MPF) na Justiça Federal do Mato Grosso que, em caráter liminar, defere a desintração dos posseiros. A decisão, contudo, é suspensa até que a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a União finalizem a demarcação, o que posteriormente ocorre definindo o território xavante com 165 mil hectares.

Em dezembro de 1998, a demarcação da TI Marãiwatsédé é homologada por decreto presidencial assinado por Fernando Henrique Cardoso. Em novembro de 2000, a Justiça Federal autoriza o retorno dos Xavante a seu território. Logo em seguida, os posseiros entram com requerimento no Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) e obtêm autorização para continuar na área. Em 2004, recurso do MPF ao Supremo Tribunal Federal (STF) é aceito por unanimidade, e a decisão de 1º grau é restabelecida. Assim, os Xavante recebem autorização judicial para retornar a uma área de 15 mil hectares em Marãiwatsédé, onde fundam uma nova aldeia. Em 2007, nova sentença da Justiça Federal determina a retirada de todos os não índios da terra indígena e, ainda, os condena a reflorestar áreas desmatadas. No final desse ano, novos recursos dos posseiros e fazendeiros são protocolados no TRF1, que acaba novamente suspendendo o cumprimento da decisão de 1º grau.

Um acórdão do TREF, no final de 2010, refuta a ilegalidade da demarcação e considera a presença de não índios na área como "ilícita e de má-fé". Em fevereiro de 2011, o MPF requer a continuidade do cumprimento da sentença para a desintração, o que é acolhido pela Justiça Federal do MT, a qual fixa o prazo de 20 dias para o início. No dia 27 de junho do mesmo ano, publica-se no Mato Grosso a lei estadual n. 9504, por meio da qual a Assembleia autoriza o governo a oferecer à União uma área em permuta para a "reinscrição da Nação Indígena Marãiwatsédé" no Parque Estadual do Araguaia.

Em 29/06/2011, a Justiça Federal do Mato Grosso acolhe o requerimento do MPF para a continuidade do cumprimento da sentença para a desintração e determina prazo de 20 dias para a desocupação. Uma decisão do TRF1, em

Brasília, novamente garante a permanência das famílias de não índios em Marãiwatsédé. Outra decisão do TRF suspende novamente o cumprimento da sentença, em face da possibilidade de permuta.

Os trâmites legais ficam estagnados até maio de 2012, quando, em virtude da negativa de permuta do MPF, da Funai e da União, o TRF1, enfim, determina a retomada do processo. Em julho do mesmo ano, Funai e MPF apresentam o plano de desintração da área à Justiça Federal, que lhe dá parecer favorável e determina que os ocupantes não índios deixem a área em 30 dias ou sejam retirados.

No dia 13/09/2012, a Associação dos Produtores Rurais da Área Suiá-Missu (Aprosum) consegue perante o TRF1 suspender novamente a desintração por meio de uma medida cautelar. Entretanto, o MPF recorre ao Superior Tribunal de Justiça (STJ) e ao STF e consegue restabelecer, em 18/10/2012, a efetividade das decisões que haviam declarado a terra como pertencente aos Xavante.

O dia 05/12/2012 é fixado para a saída voluntária dos não índios. A retirada é finalizada em janeiro de 2013, tendo sido desocupados os 619 pontos residenciais e comerciais que estavam localizados dentro da terra indígena, segundo dados da Funai.

Reflexões iniciais: aspectos políticos e legais

Para discutir as representações dos meios de comunicação acerca do conflito em Marãiwatsédé, é importante contextualizar como os indígenas e a demarcação de seus territórios – em especial os dos Xavante – são vistos pelo estado de Mato Grosso e pelo governo nacional.

A terra sempre foi fonte de poder e prestígio no Mato Grosso, além de ser uma maneira de cimentar acordos políticos e apoio eleitoral. Obviamente, nesse contexto, as terras dos Xavante, desde sua “pacificação”, em 1946, também são vistas como cenários para a acumulação e expansão do capital. A década seguinte marca um período de venda desenfreada de terras públicas e dos indígenas no estado, e a pouca influência do governo federal no Centro-Oeste impede o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) de exercer autoridade sobre as políticas fundiárias do Mato Grosso. Como resultado, muitos dos territórios indígenas do estado são repassados a particulares (GARFIELD, 2011).

Além de ver na terra o poder, as elites do estado, mesmo as situadas em

terras indígenas, também desprezam os índios, considerando-os improdutivos e alegando que eles não representam o progresso ao qual o estado tanto almeja na década de 1960. Entendem a defesa dos direitos indígenas como um gesto benevolente e não um dever social. Dessa maneira, “apenas o diligente 'homem branco' merecia a assistência do Estado para ocupar terras 'legalmente' adquiridas” (GARFIELD, 2011, p.156). Essa lógica produziu efeitos diretos na ocupação da área de Marãiwatsédé por não índios.

Por esse momento, a política da ditadura militar, recém-chegada ao poder, vê a ocupação da Amazônia e do interior do país em geral como um passo essencial ao desenvolvimento e à integração nacionais. É necessário produzir, impulsionar o setor agrícola do país e, para tanto, mostra-se indispensável assumir o controle sobre os territórios indígenas, demarcando-os de forma a deixar aos índios o mínimo possível e disponibilizar grandes áreas ao capital privado e ao latifúndio. No contexto local, o período militar é caracterizado por conflitos por terra entre Xavante e fazendeiros.

Com o início da demarcação de alguns territórios, os Xavante cada vez mais entendem que a pressão política, especialmente sobre a recém-criada Funai, pode levar ao êxito em suas solicitações. Assim, inicia-se, já nos anos 1970, uma fase em que as idas desses indígenas a Brasília, conhecidas como “xavantaços” ou “xavantadas”, eram constantes, recebendo ampla cobertura da mídia brasileira (MAYBURY-LEWIS, 1990; SILVA, 1998; FERNANDES, 2014). Contudo, como explica Fernandes (2014), na segunda metade da década de 1980, altera-se o regime de visibilidade das reivindicações indígenas. Sendo um momento em que as pautas ecológicas e a redemocratização do país passam a ganhar mais destaque político, os Xavante, cujas lutas eram consideradas mais específicas, ligadas efetivamente aos direitos indígenas – diferentemente de outros grupos, como os Kayapó, com agendas supostamente mais abrangentes, como a questão ambiental – passam a ter cada vez menos suas ações cobertas pela mídia.

Esse modo peculiar de fazer política na capital, superado por circunstâncias de valorização política de estratégias de atuação diferentes, leva os Xavante a também buscar, fora dos meios onde normalmente reivindicam (Congresso, Funai...) – isto é, a Política em sentido estrito –, o atendimento de suas demandas por outros meios, talvez o principal deles a Justiça, como se verifica na questão Marãiwatsédé discutida no presente trabalho.

Se a Carta Magna de 1988 é o ápice de um momento histórico que, na prática, leva a um certo esvaziamento da presença física dos Xavante, como ato reivindicatório, nos centros políticos e órgãos públicos afetos às

suas pautas, ao mesmo tempo constitucionaliza e amplia sensivelmente os mecanismos de proteção dos direitos indígenas (até então tratados por “silvícolas” pela Constituição Federal de 1967 e tutelados sobretudo nos termos do Estatuto do Índio, de 1973, dispositivos criados em pleno regime militar, caracterizado pelo desenvolvimentismo e pela concentração de terra e riquezas). No bojo do instrumental protetivo alcançado aos indígenas está a definição da defesa judicial de seus direitos e interesses pelo Ministério Público, cuja intervenção no caso Marãiwatsédé mostra a importância dessa e outras previsões constitucionais à causa Xavante e sua forma de atuação, bem como à própria natureza dos conflitos por terra envolvendo indígenas e as representações sociais produzidas nesse contexto.

Reflexões teóricas: as representações sociais

Pelo menos desde Durkheim, o tema (e o termo) “representações” faz parte do glossário sociológico. Em *O Suicídio* (1897) e mais adiante em *As formas elementares da vida religiosa* (1912), Durkheim desenvolveu a noção de representações coletivas para se referir a “estados de consciência coletiva” que, diferentes daquilo que pertenceria à inconstância do domínio da consciência individual – cuja importância ele não deixa de reconhecer –, exprimiriam a forma como o grupo se vê quando se relaciona a objetos que lhe afetam (OLIVEIRA, 1999). Como num espelho, isso possibilitaria que os grupos pudessem ser compreendidos a partir da forma como representam e se representam nos objetos com os quais se relacionam e se identificam, de forma estável e duradoura (LUKE, 2009; PORTO, 2006).

Por um bom tempo, o estudo das representações esteve relegado às sombras na pesquisa sociológica, até que, nos anos 1960, volta a ser discutido fortemente por teóricos da psicologia social, em especial Serge Moscovici e, mais adiante, Denise Jodelet, entre outros. Ao revisar o conceito durkheimiano de representações coletivas, Moscovici realinhou a dimensão social no interior da psicologia do conhecimento e fez emergir a noção de representações sociais, considerando a comunicação como sua condição e suas ligações com o contexto em que se produzem (PORTO, 2006).

Trocando o *coletivo* e seu caráter totalizante dito por Durkheim – já que se refere “a uma classe geral de ideias e crenças (ciência, mito, religião etc.)” – pelo *social*, Moscovici (2011, p.49) considera a especificidade e a dinâmica das representações formuladas no interior de uma “sociedade

pensante”, trazendo à tona a complexidade e a pluralidade, além da importância da comunicação nas sociedades modernas, sempre mais abertas à heterogeneidade e à mutabilidade das representações.

Passa-se, então, a dar crescente importância às representações sociais como meio de compreender e explicar determinados processos a partir do que, em “escala social”, se *pensa* sobre eles. Segundo Duveen (2011, p.25), “a teoria das representações sociais fornece o referencial interpretativo tanto para tornar as representações visíveis como para torná-las inteligíveis como formas de práticas sociais”.

No caso das representações sociais, a forma de *pensar* sobre algo nutre a possibilidade de se transformar em *agir* sobre algo, voluntária ou involuntariamente. Assim, as representações sociais têm a capacidade não só de expressarem maneiras de compreender a realidade como também, por isso mesmo, de atuar sobre ela, orientando as condutas individuais a partir de máximas socialmente sedimentadas, fazendo-se realidade e demonstrando a “solidariedade entre o fenômeno e sua representação” (PORTO, 2006, p.257). Nos termos de Jovchelovitch (2000, p.32), “as representações sociais são saberes sociais construídos em relação a um objeto social que elas também ajudam a formar”.

Essa complexidade marca as representações sociais de diversas maneiras: elas são multidimensionais, dizendo respeito a “quem”, “como”, “por que”, “o que” e “para que” dos sujeitos e dos objetos envolvidos em sua produção (JOVCHELOVITCH, 2007); elas pressupõem a justaposição do racional, cognitivo, e do não racional, valorativo, emocional – elementos que, adquiridos e elaborados experientialmente, são utilizados para dar sentido à realidade, na conjunção de certas lógicas e racionalidades, crenças, valores, emoções, tradições e elementos de distinção, como poder, prestígio, reconhecimento etc. (PORTO, 2006; GUARESCHI, 2000); as representações, também, estabelecem um movimento retroalimentar de criação de novas ordens representacionais e, simultaneamente, de estabilização de algumas disposições já sedimentadas (JOVCHELOVITCH, 2007).

Além disso, as representações sociais são compreendidas como processos simbólicos – já que socialmente ancoradas e ao mesmo tempo atuantes sobre a dimensão individual – imbricados “em arranjos institucionais, na ação social, na dinâmica ativa da vida social, onde grupos e comunidades humanas se encontram, se comunicam e se confrontam” (JOVCHELOVITCH, 2007, p.35). A mecânica da representação está, portanto, intimamente ligada às convergências e disputas em torno da “construção de visões de mundo”

(JOVCHELOVITCH, 2007, p.35).

Assim, não só diferem diretamente em razão do campo social em que se inserem, o que evidencia sua natureza contextual, como também em função da posição ocupada pelos atores que fazem uso dessas representações dentro do campo, na esteira de uma sociologia do conhecimento que apontaria distinções próprias do processo de valorização de certas representações por atores privilegiados social, econômica e culturalmente (PORTO, 2006).

Os embates sociais e simbólicos para fazer sentir as diferentes visões de mundo expressas nas representações se dão no espaço público: nas ruas, nas reuniões e encontros públicos, nos bares e cafés, nas instituições sociais, na política, nos meios de comunicação. Para Jovchelovitch (2000, p.80), “os processos que dão forma e transformam as representações sociais estão intrinsecamente ligados à ação comunicativa e às práticas sociais da esfera pública [...] em suma, às mediações sociais”.

Mais do que isso, as próprias representações, por serem meios de compreensão e produção de sentido sobre o mundo, são dispostas no espaço público e se tornam mediação social, fazendo do estranho, familiar; do novo, conhecido; do diferente, assimilado.

Representações sociais, mídia e a questão indígena

Na teoria das representações sociais em geral e no âmbito deste artigo em específico, é imprescindível tratar do papel da comunicação de massa como vetor de representações que, por meio dela, se originalmente não o são, tornam-se compartilhadas a ponto de serem consideradas “sociais”. Desde a modernidade, parte considerável das representações sociais é processada pela comunicação de massa, isto é, insere-se no contexto do que Thompson (1995) chama de mediação da cultura moderna. Como afirma Jovchelovitch (2000, p.82), os meios de comunicação são os mais importantes mediadores contemporâneos das representações sociais e “dadas as formas como a mídia transforma, e de certa maneira define, a circulação de bens simbólicos em sociedades contemporâneas, ela se torna uma fonte importante de reflexão para o estudo das representações sociais”.

As representações aí se modificam e são disseminadas a públicos extremamente amplos, que as compartilham reproduzindo-as e refutando-as. O processamento das representações sociais pelos meios de comunicação, ao mesmo tempo ecoando e conformando boa parte das ideias circulantes

na sociedade, mostra sua importância como ator social e revela as intencionalidades presentes em seus diversos agentes – das empresas de mídia aos profissionais, das fontes privilegiadas aos patrocinadores e anunciantes, das comunidades envolvidas nos fatos aos públicos receptores. Evidentemente, eles vão fazer sentir suas diferentes capacidades de agir no campo da produção de representações e reprodução de capital simbólico (BOURDIEU, 1998), o que, mais ou menos explicitamente, o texto jornalístico formulado pela mídia vai manifestar.

Nesse sentido, compreender as especificidades das representações formuladas e difundidas pelos meios de comunicação no contexto da desintração de não índios em Marãiwatsédé exige abordar, em um panorama nacional, a relação entre os indígenas e a mídia. Para tanto, Siqueira (2000) contribui ao afirmar que a relação entre a mídia brasileira e os indígenas sempre foi conflituosa. De acordo com a autora, há acusações, por parte dos indígenas, de que a imprensa nacional não prestigia sua causa e, assim, só a imprensa internacional é bem vista por fazê-lo.

Além disso, as notícias apresentadas na mídia nacional sobre a questão indígena são sempre factuais e desistorizadas. Não há grandes reflexões sobre origens e consequências dos fatos e, como agravante, as coberturas sobre os assuntos indígenas demonstram haver um grande conflito entre as causas humanistas e os interesses econômicos da imprensa de informação, ou seja, aqueles relacionados a fontes ligadas aos anunciantes ou mesmo setores do governo com os quais os jornais não querem se indispor (SIQUEIRA, 2000).

Sobre as representações sociais dos índios na mídia, em específico no estado de Mato Grosso do Sul, cuja realidade guarda grande semelhança com o vizinho Mato Grosso, Barbosa e Landa (2010) afirmam que há certa ênfase em notícias referentes à demarcação de terras indígenas, não interessando aos meios de comunicação os demais assuntos que envolvem os índios. As autoras também apontam que os indígenas são fonte passiva dentro do discurso jornalístico, em geral desinformado e preconceituoso. Minardi (2012), ao analisar as representações sociais sobre os índios Guarani-Kaiowá em matérias de três veículos de mídia também do Mato Grosso do Sul – abordando o ataque ao acampamento Guayviry MT e o desaparecimento de seu cacique, na cidade de Aral Moreira (MS) –, conclui que eles são retratados como preguiçosos, violentos, confusos e até mesmo considerados ex-índios.

Melo (2008), avaliando as representações sobre os índios em dois jornais

de Pernambuco, aponta que sua imagem na mídia se liga a um tema mais amplo e recorrente na sociedade envolvente – a violência, praticada ora contra os indígenas ora por eles próprios. Além disso, a autora vê os índios como pauta da imprensa, principalmente representando o exótico. Quando temas como saúde, educação, ciência, terra e cultura indígenas são expostos, há a disseminação do senso comum, sem abordagens mais aprofundadas. A autora ainda ressalta que, na mídia, o índio não é sujeito do seu discurso, tendo sempre como porta-voz a Funai, membros do governo, Igrejas, ONGs etc.

Já Lima (2001) traz em sua pesquisa a realidade de Boa Vista, Roraima, examinando imagens iconográficas em três jornais da cidade para compreender a visão da imprensa quanto ao índio. A autora conclui que a mídia perpetua o imaginário dos indígenas como seres inferiores e não evoluídos. Além disso, o indígena é apontado como subversivo, desumano, manipulado pela igreja, incapaz de pensar e produzir por si mesmo. Por outro lado, a autora afirma que haveria abordagens que incipientemente estariam criando a imagem do índio como lutador, manifestante que reivindica seus direitos, que não aceita a intermediação dos órgãos governamentais em defesa de seus interesses e que age sozinho, às vezes até com violência.

Essa representação do indígena como contestador e eventualmente violento é também apresentada na imprensa do Mato Grosso, de acordo com Alves (1999). Analisando os dois jornais de maior circulação no estado durante o ano de 1997, o autor mostra que os Xavante aparecem como uma das etnias mais reportadas, em matérias que enfatizam essa índole confrontadora e ativa, mas que contraditoriamente dão ínfimo espaço para manifestação da opinião dos índios por eles próprios⁵.

Alves (1999) destaca ainda que a temática indígena é majoritariamente ligada à terra, não havendo, contudo, contextualização e maiores esclarecimentos sobre o assunto, por exemplo, sobre os diferentes usos que índios e não índios dão a ela, reforçando estereótipos e preconceitos,

⁵ Para se ter uma ideia, dentre os temas tratados nas matérias pesquisadas por Alves (1999), em certo momento ganha destaque a pressão política exercida pelos Xavante para a saída do então presidente da Funai, Júlio Gaiger. No caso, enquanto este foi ouvido por um dos jornais, afirmando que os indígenas estariam se manifestando contra um suposto corte de regalias imposto a eles, apenas algumas edições depois caciques Xavante tiveram a oportunidade de responder a essas insinuações, por meio de uma carta publicada no jornal – uma situação excepcional, como o autor mesmo aponta.

como o de que há “muita terra para pouco índio”. De fato, a sociedade envolvente tem um maior interesse pelos índios como ícones do folclore, representantes de um passado distante e idealizados como "guardiães da natureza", "guerreiros" e "vítimas" dos brancos. Assuntos concretos, como educação ou saúde dos indígenas, são esporádicos e superficiais. Em outras palavras, a mídia costuma não se interessar por temas que não atinjam, de maneira mais direta, o seu público consumidor.

Esse quadro mais amplo de representações sociais disseminadas pela mídia, verificado em diferentes regiões do país, mostra recorrências e destaca peculiaridades da abordagem midiática ao caso Marãiwatsédé, nos níveis local, regional e nacional.

Resultados e discussão

Os 73 textos selecionados para a análise foram publicados temporalmente de maneira diversa pelos jornais, como se pode ver na Tabela 1:

Tabela 1 - Quantidade de textos analisados, por mês e por jornal

	Ago/2012	Set/2012	Out/2012	Nov/2012	Dez/2012	Jan/2013	Total
Gazeta	04	03	03	06	05	02	23
Diário	09	04	03	04	10	04	34
Estadão	01	0	0	0	14	01	16
	TOTAL						73

Fonte: Elaborada pelos autores.

Observa-se uma maior concentração de textos, tanto no *Diário* quanto no *Estadão*, no mês de dezembro, quando a desintração foi efetivada. No caso do *Estadão*, 14 dos 16 textos são publicados nesse mês, repercutindo a face mais concreta do conflito – especialmente os confrontos do primeiro dia da retirada forçada. O *Diário* ainda teve 9 textos em agosto, por conta de um dossiê sobre o caso, em que procurou mostrar várias versões sobre o conflito. O jornal mais próximo do conflito, a *Gazeta*, publicou mais textos no mês de novembro e, ainda, no início de dezembro, momento em que as notificações para a saída dos não índios são entregues pela Justiça. Entende-se que a maior ocorrência de textos nesse período no jornal local mostra a tentativa de se criar um ambiente de *legitimidade* e pressão social favorável à possibilidade de reversão do que já havia sido definido e estava prestes a ser cumprido

no terreno da *legalidade*, isto é, neste caso, das sucessivas decisões judiciais que estavam por culminar efetivamente na desintração. Esse processo, como mais adiante se verá, se torna mais evidente ao se analisar os textos em si mesmos.

Acerca dos gêneros textuais empregados, a partir da classificação de Melo (1994)⁷, foram encontrados num primeiro momento 13 textos informativos e 10 opinativos na *Gazeta*. Já o *Diário* só apresentou textos de cunho informativo. Por fim, o *Estadão* publicou 15 textos do gênero informativo e 1 opinativo. Essa classificação mostra que o jornal local foi o que mais apresentou posicionamento explícito, neste caso, contrário à desintração dos não índios. Contudo, uma consideração mais aprofundada dos textos revela nuances, visto que, dos 34 textos do *Diário*, 5 foram produzidos externamente por assessorias de comunicação (4 de políticos e 1 da Assessoria de Comunicação do Estado de Mato Grosso).

Nos textos informativos da *Gazeta*, há 2 reportagens e 11 notícias. Já os de cunho opinativo publicados pelo jornal são compostos por 5 artigos, 3 colunas, 1 comentário e 1 editorial. No *Diário* há 12 reportagens, 21 notícias e 1 entrevista e, no *Estadão*, o gênero informativo contabiliza 5 reportagens e 10 notícias; o único texto de jornalismo opinativo é um artigo. Os jornais local e regional, mesmo em textos supostamente informativos, por diversas vezes não apresentam *lead* definido ou informações esclarecedoras sobre o caso a leitores desconhecedores do assunto, fazendo também uso de adjetivações, ironias e outras construções para expressar posicionamentos em geral desfavoráveis à desintração. No caso do *Estadão*, há, por outro lado, a escolha de termos mais neutros ou com tendência à aprovação da causa indígena, mesmo que por vezes o jornal enfatize a contextualização histórica e o caminho jurídico percorrido pelo caso.

⁶ Obviamente, em geral, é possível (e talvez desejável) que a dimensão da legalidade e da legitimidade estejam justapostas, situação em que o avanço dos direitos indígenas no campo jurídico e prático, como o caso Marãiwatsédé, talvez como em outros poucos, parece ser um caso representativo.

⁷ O jornalismo informativo se refere à observação e à posterior narração e exposição dos fatos da forma como supostamente eles acontecem, para “saber o que passa”, com um caráter mais descritivo. O jornalismo opinativo diz respeito à apreciação, à avaliação dos fatos a partir do ponto de vista dos autores dos textos, que, com diferentes trajetórias pessoais e profissionais, emitem seu parecer, sua versão acerca do que acontece, para “saber o que se pensa sobre o que passa”. Tem um caráter mais analítico (MELO, 1994, p.63).

Em relação ao exame das representações sociais produzidas sobre o conflito em Marãiwatsédé, a fim de sistematizá-las, colheu-se a própria dinâmica argumentativa e os recursos redacionais que os textos traziam como base para a criação de categorias de análise. Nesse sentido, a polarização que orbitou o processo de desintrusão e, como base dele, a disputa envolvendo a terra Marãiwatsédé, embora reducionista, fez com que emergissem abordagens e formas de se referir à situação que, colocadas recorrentemente como pares binários, transcendiam o âmbito do fenômeno, paradoxalmente revelando sua complexidade e conexões, quase óbvias, com contextos mais amplos.

A seguir, listam-se os pares identificados nos textos que representam temas presentes em todos os veículos, ainda que em graus diferentes e posicionamentos até diametralmente opostos. Essa categorização foi construída a partir das instâncias informativas clássicas do texto jornalístico, no qual as representações midiáticas são elaboradas, como se vê no quadro 1.

Quadro 1 - Pares binários temáticos representacionais

O QUÊ	<ul style="list-style-type: none"> • Ocupação – invasão • Consolidado – imaginado • Despejo/expulsão – desintrusão • Barbárie – civilização 	COMO	<ul style="list-style-type: none"> • Ordem – ameaça/risco • Tranquilidade/paz – Tensão/ guerra • Dramatização – racionalização • Simples – complexo
QUEM	<ul style="list-style-type: none"> • Vítimas – culpados/agressores • Ocupantes/invasores – nativos • Nós – eles • Mato Grosso – forças externas • Não índios – índios • Índios distantes – índios daqui • Cidadãos de bem – bandidos 	POR QUÊ	<ul style="list-style-type: none"> • Merecimento – privilégio • Ganho/lucro – prejuízo • Desenvolvimento – atraso • Trabalho – ócio/improdutividade • Agronegócio – meio ambiente
(POR) ONDE	<ul style="list-style-type: none"> • Legalidade – legitimidade • Política – Justiça • Direito à propriedade – direito à vida 	QUANDO	<ul style="list-style-type: none"> • Historicidade – imediaticidade • Retorno – intrusão • Passado próximo – passado distante

Fonte: Elaborado pelos autores

Os pares listados, cujos elementos estão basicamente em oposição, mas eventualmente agregados valorativamente, surgem nos textos tanto em seu conteúdo quanto em sua forma e estruturação. Faz-se necessário, então, discutir mais detalhadamente a maneira como se mostram nos textos e a construção das representações a que dão corpo, em cada um dos jornais.

A Gazeta do Vale do Araguaia

As generalizações feitas a partir dos textos da Gazeta dão conta de um cenário em que se duvida da ancestralidade dos indígenas Xavante no território Marãiwatsédé. Mais de uma vez, recorre-se à ironia para questionar o retorno dos indígenas a seu território, como no ponto de interrogação do trecho: “Depois de mais de duas décadas a FUNAI conseguiu convencer a Justiça de que quase 900 indígenas retornem (?) e passem a viver na área que é ocupada por não índios” (03/08/2012). O órgão, que teria “interesses questionáveis”, estaria “insistindo que [Marãiwatsédé] pertence aos índios” (30/11/2012).

Com base em suposições, a autarquia, a quem é imputada a “culpa” pela desintração, de maneira categórica e definitiva, é acusada de forjar o processo de demarcação de Marãiwatsédé, como apresentado na manchete “Fraude da Funai em reserva causa perplexidade na AGU e Casa Civil” (21/09/2012). Além disso, a Funai é considerada um “órgão pelego e totalmente sob o controle de ONGs estrangeiras que atuam descaradamente contra os projetos de desenvolvimento nacional” (07/12/2012).

Além da ironia, a dramaticidade é outro recurso estilístico muito frequente nos textos da *Gazeta*, como a manchete do texto dia 14/12/2012 (“Produtores contra o despejo na Suiá Missú”) referindo-se à desintração. Na matéria do dia 07/12/2012, consta que a população não índia da área “vive o drama de serem arrancados a (*sic*) força de suas propriedades para dar lugar a mais uma reserva indígena criada de forma absoluta e fraudulenta pela Funai”. Em 30/12/2013, artigo publicado no jornal narra a visita de seu autor à região como um momento em que teria encontrado “famílias desesperadas por estarem prestes a perder mais de 40 anos de história”, posseiros que ali chegaram movidos “por seus sonhos e pelas promessas do estado”. Além do drama, a tensão também é recorrente para descrever a situação em termos bélicos como “batalha”, “solução pacífica”, “litúgio”, “sairão mortos”, “ataque final” (03/08/2012).

Por outro lado, apela-se a racionalizações especialmente ao se tentar

trazer a argumentação para o campo jurídico, o que se evidencia em matéria de 21/09/2012, na qual é ouvido o advogado dos ruralistas, que fala em “informar”, “lógica”; “cautela” e “legalidade”, imprimindo um ar de ponderação e racionalidade a certa decisão favorável a seus clientes. Contudo, diversos textos sugerem o desconhecimento (ou abordagem propositalmente equivocada) dos trâmites legais implicados no caso: entes públicos envolvidos no processo, como a Funai e o MPF, são acusados de “atropelar todos os procedimentos jurídicos legais” (24/08/2012), como se pudessem por si mesmos se impor sobre as decisões dos magistrados. Na mesma edição, há também referência à “decisão monocrática do Tribunal Regional Federal” – cujas deliberações nunca são tomadas por um só juiz, sempre colegiadas – e a uma certa exigência de que o TRF1 considerasse requerimentos “apresentados [...] ao STF”, como se uma petição *apresentada* (nem mesmo analisada e decidida) automaticamente vinculasse um órgão do Judiciário a outro.

Diversos textos referem uma pretensa dissidência Xavante defensora da versão de erro no processo de demarcação, alegando não ser aquele o seu território e concorde à proposta do governo estadual de permutar a área em disputa por outra, distante dali, como em textos publicados em 09/11/2012 e 30/11/2012.

A leitura dos textos da *Gazeta* dá conta, ainda, de representações do Xavante como “desordeiro” (24/08/2012) e entrave ao desenvolvimento, pois estaria desalojando “produtores rurais”. A lógica de empecilho ao progresso também é estendida a todos que defendem os Xavante, como é o caso do bispo de São Felix do Araguaia – Dom Pedro Casaldáliga –, chamado de “paranoico”, “rebelde”, “peão do capitalismo internacional” e acusado de usar “pobres, índios e descamisados apenas como discurso para se locupletar e manter o seu prelado feudal” (04/01/2013).

A lógica da terra em demasia para pouco índio é usada ao se afirmar que 700 Xavante irão ocupar o espaço de 7000 produtores rurais, o que, somada a outras tantas expressões como “desenvolver a economia e a educação”, “ampliar áreas [...] contribuirá para gerar mais [...] entaves econômicos”, demonstram um forte viés desenvolvimentista (30/11/2012). Vale esclarecer que os dados sobre a quantidade de produtores rurais da região veiculadas no jornal sempre tinham como fonte entidades que os representam, nunca órgãos oficiais.

A linha argumentativa promotora do desenvolvimento chega mesmo a impor ressalvas à própria defesa dos posseiros e fazendeiros, normalmente

vistos como vítimas e chamados de “produtores rurais” pelo jornal: sua conduta é questionada sempre que bloqueiam estradas em sinal de protesto.

O estereótipo do indígena como preguiçoso também é disseminado no jornal, como na edição de 21/12/2012, na qual a coluna Sobe & Desce intitula uma nota “Sombra...” para falar, mais uma vez de forma irônica, sobre a desintração em Marãiwatsédé: “Dentro de poucos meses os índios da antiga (???) fazenda Suiá Missú vão estar tranquilos, ou seja, vivendo a vida que Deus lhes prometeu, com a retirada dos trabalhadores que lá estavam. Quem pode, pode!!!”.

Outra representação que o jornal dissemina é de que os índios distantes, de outras regiões, têm legitimidade em suas reivindicações; os que estão próximos, não. Exemplo disso pode ser visto na reportagem do dia 10/08/2012, no qual o conflito de Marãiwatsédé é comparado a outro, no noroeste do estado. Segundo a matéria, ambos possuem o mesmo contexto de instabilidade social, todavia o conflito em Marãiwatsédé é relatado de forma mais autoral, posicionada e contrária aos interesses dos índios, destacando também uma pretensa divergência entre os próprios Xavante e sendo ouvida tão somente uma fonte – os posseiros; já o relato sobre a outra disputa por terras, claramente produzido a partir de material divulgado pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), é visto como uma reivindicação indígena procedente. Termos como “importância tradicional” reforçam essa legitimidade à luz de estudos de base antropológica. A consideração depreciativa do avanço dos fazendeiros e madeireiros sobre a área nos anos 1970 (“foram expulsos por fazendeiros invasores”) e o reforço desse juízo com o emprego de verbos de ação (“atuam”, “agem”) – que denotam uma investida delituosa sobre o território indígena – apontam na mesma direção. Dessa maneira, a distância geográfica se apresenta como uma fronteira opinativa na qual a proximidade com os fatos direciona a aprovação da reivindicação indígena para longe: quanto mais perto o conflito, mais errados estão os índios.

Invariavelmente, as matérias informativas trazem o posicionamento de representantes dos ruralistas locais e parlamentares defensores dos interesses dos não índios, ao ponto mesmo de incorporar textos elaborados diretamente por suas assessorias – os índios nunca são ouvidos como fonte; quando muito, alguma entidade ou órgão público com atuação social nas comunidades indígenas. Em geral, as falas de não índios são contundentes quanto a seu direito e desdenhosas quanto à sensibilidade da Justiça à sua causa. Até por isso, apesar de serem tentadas diversas medidas judiciais,

as matérias acabam por mostrar que boa parte das energias em favor dos não índios é mobilizada nos caminhos da Política, com parlamentares e o governador do Estado oferecendo alternativas paliativas ao conflito ou contactando diferentes representantes do governo federal em Brasília para tentar reverter o que a Justiça estava decidindo.

Revela-se assim, em diferentes momentos, a instrumentalização política do caso, processo que se mostra, ainda, de outras formas, como a disseminação de um antipetismo, por meio de críticas à presidenta Dilma Rousseff e ao PT, colocados como vilões na história (ainda que a demarcação da área tenha ocorrido no governo FHC) (04/01/2013); a exploração por um jornalista local, mais adiante lançado candidato a deputado federal, da presença de “posseiros e índios” como um atributo positivo da região (“o Norte Araguaia”) e cuja união é importante para o “desenvolvimento e a geração de riqueza”, no caminho inverso ao da dicotomização reinante, numa clara tentativa de pregar a conciliação para não se indispor com nenhum dos lados e ampliar sua base eleitoral, diferentemente dos demais “políticos locais”, dos quais boa parte é chamada por ele de “covarde” (30/11/2012); a confrontação entre interesses econômicos do Mato Grosso e outras forças, como a União, órgãos federais e até mesmo o “capitalismo internacional”, pretensamente aliados aos indígenas, numa espécie de nacionalismo às avessas para promover uma certa identidade mato-grossense (24/08/2012); como variação dessa lógica, há ainda o estímulo a um nacionalismo clássico ao destacar expressões como “unidade nacional”, “nacionalidade”, “valores pátrios” como valores comprometidos pela divisão entre índios e não índios, fruto de supostas articulações internacionais para enfraquecer “a sociedade brasileira” (25/01/2013).

Por fim, é importante destacar que, do universo dos 23 textos da Gazeta, dois, da mesma autora (19/10/2012 e 26/10/2012), têm uma abordagem que destoa das demais, com estrutura textual mais equilibrada e informativa e ênfase nitidamente favorável à desintrusão da área. Ainda que um deles não tivesse um conteúdo majoritariamente autoral, já que essencialmente elaborado por meio da reprodução de trechos do requerimento da Procuradoria-Geral da República (PGR), que pedia a continuidade da desocupação de Marãiwatsédé, a seleção desses excertos deixa claro o posicionamento da autora. Ambos os textos contextualizam historicamente a situação, a fim de buscar o estabelecimento da legitimidade de sua causa, e um deles ainda fornece ao leitor elementos da simbologia Xavante.

Diário de Cuiabá

As considerações a partir da leitura dos 34 textos do *Diário* mostram que o jornal, aparentemente, tenta dar voz a diferentes atores envolvidos no processo de desintrusão, como no dossiê publicado em 05/08/2012, em que há 7 reportagens sobre Marãiwatsédé, entre elas um abrangente histórico do conflito – que, ressaltado algum viés, inicia a cronologia na chegada dos índios à região, no século 16 – e as visões de três elementos envolvidos (os índios, os posseiros e o bispo Casaldáliga). Contudo, a contextualização desses textos com as demais matérias do jornal no período revela uma certa proximidade com um dos lados conflitantes. Sempre se sabe como os posseiros ou seus representantes reagiram às decisões judiciais que os afetaram (14/09/2012; 14/12/2012), os índios praticamente nunca, com exceção de duas matérias do dossiê de 05/08/2012, em que eles confirmam ter havido a cooptação de um grupo pelos “invasores” e manifestam sua “mágoa” com o governador do estado. Diferentemente, ao relatar protestos dos posseiros, o jornal não só os ouve seguidamente como também destaca falas que tentam passar a imagem de ocupantes legítimos e de boa fé (“Não queremos passar à história como bandidos” – 05/09/2012).

A resposta a esse silenciamento dos indígenas poderia ser encontrada no texto do dia 13/12/2012, que comenta o isolamento dos Xavante, motivado pelo acirramento dos ânimos na região, em termos de comunicação e acesso à aldeia onde estavam, em Marãiwatsédé – efetivamente o único momento em que o impacto da desintrusão sobre eles é abordado. Porém, mesmo quando a notícia os traz como protagonistas de ações fora dessa área, eles não são ouvidos, ainda que se tratasse de dissidência contrária à demarcação – ponto também explorado pela *Gazeta* –, como em “Índios ameaçam fechar BR-158” (01/09/2012). Da mesma forma que na *Gazeta*, quase sempre representantes do MPF e da Funai (eventualmente do Cimi) falam por eles.

Com base nos textos do dossiê (corroborado por outras matérias posteriores), destaca-se a representação feita sobre os atores envolvidos no conflito de Marãiwatsédé. Os textos sobre os Xavante são bastante contraditórios, pois, ao mesmo tempo em que vendem um espírito beligerante (“guerreiros de prontidão”, “espalhados por locais estratégicos”, com “controle rigoroso da entrada de estranhos”, “rede de vigilância”, “se alguém entrar aqui, vai ser problema dele”), cobiçoso (“estamos neste pedaço da nossa terra há quase 10 anos. Hoje queremos tudo”) e destruidor (“o resto vamos quebrar tudo. Senão o branco volta. [...] Minha borduna está

aí para isso: para quebrar parede”), trazem na manchete uma frase dita pelo cacique (“Nossa força é o papel”), a qual indicaria uma inversão na ideia de que os índios são os bárbaros e o homem branco o civilizado: eles operariam na formalidade, com base no documentado e conforme o ordenamento jurídico. Além disso, não acreditam na Política como meio de ampliação da cidadania: “é só falsidade”.

O bispo católico dom Pedro Casaldáliga, líder local na defesa dos indígenas, é entrevistado em um dos textos do dossiê. Chama a atenção, contudo, que, ao apresentá-lo, o entrevistador destaque uma alegada senilidade e fragilidade física.

Já a situação dos posseiros (chamados em diferentes momentos de “ocupantes”, “invasores”, “produtores rurais”, “massa de manobra”), exatamente como na *Gazeta*, é dramatizada com frases fortes como “vão ter que matar muita gente por aqui” e “muitos só vão sair na última bala”. Essa dramatização acerca da situação dos não índios perpassa edições do jornal em outras datas (07/11/2012; 08/11/2012), além da ênfase às suas perdas econômicas, presente nas reportagens do dossiê e em texto do dia 23/12/2012. Inúmeras matérias, ouvindo diversas fontes, dão conta ainda de uma falta de articulação nos protestos, já que manifestações de representantes dos ruralistas, além do próprio governador – contrário à desintração por supostamente não ter sido consultado e ter tido desconsiderada sua proposta de permuta por outra área distante –, indicam que esses se eximem de responsabilidade ou comando sobre a ação dos posseiros, que agiriam como uma massa sem controle e disposta a tudo pela manutenção da terra (01/09/2012; 06/09/2012; 16/12/2012).

A utilização de jargões sensacionalistas que preveem “barbárie” e “risco de derramamento de sangue” (09/01/2013) se dá, principalmente, em matérias de assessorias de comunicação de políticos (mas publicadas pelo jornal exatamente como seus próprios textos, apenas citando a fonte ao final), todas com uma posição claramente definida contra a desintração de não índios de Marãiwatsédé (como na manchete “Governo Federal está combatendo trabalhadores na Suiá Missú”, produzida a partir de texto de assessores de um deputado estadual).

O *Diário*, jornal que produziu o maior número de textos sobre a desintração, traz diferentes momentos e algumas versões do conflito, reforçando a ideia de tensão na região, noticiando ameaças e represálias a índios (10/8/2012), mas também a “moradores que demonstram interesse em sair voluntariamente da reserva” (13/12/2012). Mais adiante, o único caso

concreto relatado em que efetivamente há embate físico e feridos aparece de forma enviesada em matéria cujo título auxiliar fala que “Posseiros tiveram um confronto com policiais, que jogaram bombas de efeito moral e atiraram com balas de borracha” (11/12/2012), passando a ideia de que a agressão se deu apenas por parte da polícia. Entretanto, somente no corpo do texto consta referência à “ação dos posseiros, que atacaram os soldados com paus e pedras”. O jornal publica, ainda, uma reportagem em que repercute uma gravação feita nos anos 1990, em que um grupo estaria articulando a invasão, referida pelo texto como “planejada” (08/12/2012) e outra, no mesmo dia, em que revela levantamento feito pelo MPF sobre a concentração de terras de Marãiwatsédé na mão de políticos e empresários locais.

Destaca-se também no *Diário* a repercussão às denúncias de fraude da Funai na demarcação do território. Enquanto a *Gazeta* é categórica sobre o tema, afirmando imperativamente a ocorrência da irregularidade e baseada em relatos do advogado dos ruralistas, o *Diário* é mais sofisticado e adota um tom ameno, falando em “suposta fraude” (01/09/2012). Porém, mesmo assim, ao relatar a situação em Marãiwatsédé trazendo a visão dos posseiros, opta por estruturas redacionais confusas e ambíguas que parecem querer convencer sobre a veracidade da denúncia. Exemplo disso é o trecho: “Os índios, repetem a todo momento, nunca teriam habitado as terras demarcadas” (05/08/2012). No caso, há um deslocamento da oração principal, que dificulta a compreensão da frase, já que sua leitura rápida teria grande possibilidade de suprimir as vírgulas e considerar como seu sujeito “os índios” (efetivamente sujeito da oração subordinada), e não os moradores não índios da área (o que, com certa dificuldade, o contexto da matéria mostra). Dá-se a entender, assim, que os próprios índios estariam confirmando não terem habitado a região em litígio e se deslegitimando como demandantes de sua posse.

Sobre a quantidade de não índios dentro de Marãiwatsédé, assim como na *Gazeta*, nota-se que nas diversas reportagens do *Diário* os dados utilizados vêm de entidades ruralistas e não de órgãos oficiais, o que em certo momento é justificado (“Não há números oficiais atualizados sobre a população não-índia em Marãiwatsede” – 05/09/2012). Além disso, diferentes cifras são apresentadas, ou seja, há matérias em que se fala de 2 mil pessoas (10/08/2012), 6 mil (01/09/2012), 7 mil (05/09/2012) e ainda 7,5 mil moradores não índios no território (09/01/2013).

Imprecisões jurídicas também são verificadas na abordagem do *Diário*. Por exemplo, decisões que suspendiam temporariamente a desintração são

tratadas como “reconsideração do entendimento” anterior e “reconhecimento” do magistrado sobre a complexidade da situação (14/09/2012), passando a ideia de que a reversão do processo seria possível e tentando criar um clima de mobilização social para pressionar a Justiça – em diversos momentos considerada um ator interessado no caso, como se fosse uma das partes litigantes e não o árbitro do conflito.

O Estado de São Paulo

As matérias do *Estadão* em diversos momentos destacam temas ambientais que envolvem o conflito em Marãiwatsédé (29/08/2012; 13/12/2012; 18/12/2012; 05/01/2013). Nessas, há preocupações quanto à devastação ambiental dentro de áreas indígenas, como Marãiwatsédé, em geral também ocupadas por não índios, temática não encontrada nos demais jornais analisados. Além disso, é imputada aos grandes fazendeiros (“prefeitos, ex-prefeitos, vereadores, empresários e até um desembargador”, conforme levantamento do MPF também repercutido no *Diário*) a responsabilidade pelo desmatamento na reserva (18/12/2012).

Destaca-se que o jornal contextualiza juridicamente o conflito em suas matérias e boa parte de seus textos são dedicados a explicar os trâmites e as decisões judiciais – muito embora, em várias ocasiões, diferentes notícias produzidas pela mesma autora tragam fragmentos exatamente iguais, no estilo “copia e cola”, para servir de pano de fundo à apresentação de novidades sobre o conflito. Dispositivos legais (Constituição Federal e Estatuto do Índio) que ancoram o pleito dos Xavante também são citados, além de se apurar a situação da área perante o Registro de Imóveis, uma das fases do processo de criação de terra indígena (05/12/2012; 13/12/2012 e 18/12/2011).

Ainda que de forma indireta, por meio de notas e consultas a documentos, o jornal ouve fontes diversas, normalmente ligadas ao poder público – do Judiciário à Funai, do MPF à polícia –, mas nunca diretamente os indígenas, assim como a lógica corrente nos outros periódicos.

Nenhum dos textos do *Estadão* coloca em dúvida a legitimidade dos Xavante na reivindicação da área; ao contrário, o jornal é categórico ao afirmar que os indígenas foram “retirados das suas terras” (29/08/2012), “área que pertence à etnia Xavante” (05/12/2012) e “removidos pelo governo militar, em 1966, para dar lugar à agricultura” na fazenda “invadida há 20 anos”

(13/12/2012). Ademais, a figura do Xavante como ator político protagonista – e não somente tendo a Funai falando em seu nome – é reforçada pelo jornal, que afirma que esses, após cobrarem na Rio+20 a promessa feita na Eco 92 de devolução do seu território, “conseguiram nova decisão da Justiça ordenando a saída dos fazendeiros” (29/08/2012).

Apesar de tendencialmente construir as matérias de forma esclarecedora e contextualizante, em diversas ocasiões o *Estadão* teve “escorregões” dramatizantes e sensacionalistas, como na manchete “Famílias prometem que só saem 'mortas' da terra indígena no Mato Grosso” (07/12/2012) ou no trecho “A desocupação da fazenda começou por volta de meio dia numa verdadeira ação de guerra” (10/12/2012; 11/12/2012). A descrição de um clima de tensão também é recorrente, todavia, há momentos confusos, como no dia 06/12/2012, em que se cita um clima “de tensão permanente”, “com ameaças e agressões por parte dos invasores e mobilização indígena” (lançado no site às 02h08), mas também diz que o “Clima é tranquilo em terra indígena no Mato Grosso” (postado no *site* às 15h49), restando a dúvida de qual era, afinal, o ambiente anímico da região naquele dia. Se há algo de relevante entre cada postagem que tenha demandado uma mudança de abordagem, os textos não apontam, e o contexto imediato também não indica.

Os não índios presentes em Marãiwatsédé são apresentados de diversas maneiras: “famílias”, “fazendeiros e posseiros”, “ocupantes da área” (05/12/2012), “invasores” (06/12/2012; 10/12/2012; 13/12/2012), “famílias de não índios” (06/12/2012), “ocupantes não índios” (11/12/2012), “famílias e fazendeiros” (outro texto de 06/12/2012). Contudo, não fica claro, especialmente em referências dentro do mesmo texto, se o uso de diferentes termos busca apenas evitar a repetição ou expressa juízos mais definidos sobre sua condição. Ainda assim, de maneira geral, prevalece a utilização de expressões e referências mais ou menos depreciativas dos não índios presentes em Marãiwatsédé.

O jornal apresenta dados mais precisos quanto ao único embate entre não índios e policiais (11/12/2012). Todavia, não faz referência a quem são as vítimas e como foram feridas, apontando apenas quem teria dado início ao confronto – os manifestantes contrários à desintrusão. Já a notícia de 05/01/2013, citando o conflito, é mais específica quanto aos policiais feridos. Ela também, assim como a publicada uma semana antes, em 29/12/2012, revela que no grupo dos que protestavam “havia pessoas com histórico de prisão por homicídio, assalto, tráfico de drogas e sequestro”. Esses também

“saquearam, atearam fogo”, denotando uma nova representação dos não índios envolvidos na situação como bandidos, exatamente ao contrário da fala de um manifestante exposta no *Diário*. Ainda sobre o conflito físico ocorrido no início da desintração propriamente dita, o *Estadão* aborda abertamente a participação denunciada pela Polícia Federal de grandes fazendeiros incitando os protestos, diferentemente dos demais jornais – o *Diário* o fazendo de forma tímida, a *Gazeta* sequer relatando o confronto.

O *Estadão* é o único dos três periódicos que usa informações do IBGE para quantificar os não índios que estavam dentro da TI Marãiwatsédé (06/12/2012; 10/12/2012), o que, não por acaso, dá conta de um grupo bem menor do que o informado pelas entidades de representação dos ruralistas.

O jornal apresenta vozes da ciência sobre o tema⁸, ouvindo o antropólogo João Pacheco de Oliveira sobre a condição ambiental da área (13/12/2012) e publicando artigo do sociólogo José de Souza Martins, que, dramatizando o relato – dessa feita, contudo, em argumentos pró-indígenas –, rebate lógicas da sociedade envolvente utilizadas para justificar a não devolução da terra aos Xavante (15/12/2012).

Discutidos os textos dos jornais e suas representações sobre o caso Marãiwatsédé e os elementos que o orbitam, formulam-se algumas considerações sobre o estudo ora elaborado, como fechamento.

Considerações finais

O caso da desintração de Marãiwatsédé é significativo para pensar sobre a dinâmica de produção de representações sociais e o papel da mídia nesse processo.

Embora a análise tenha partido de bases heurísticas duais, especialmente quando o objeto assim aparenta ser, à medida que vai sendo explorado, ele mesmo mostra a complexidade que efetivamente o caracteriza: mesmo a formulação de representações simplistas não esconde o caráter complexo dos fatos e das diferentes abordagens sobre eles. Exemplo disso são as matérias que mostram dissidências dentro dos grupos em regra tratados como homogêneos, como indígenas contrários à demarcação realizada e

⁸ Lembrando que o Diário de Cuiabá ouviu um especialista em Direito Agroambiental.

posseiros, resignados com a desintrusão, querendo sair e sendo ameaçados por resistentes.

Diversas instâncias de formulação das narrativas sobre os fatos são colocadas em movimento: o que, quem, como, quando, por que, (por) onde. Articuladas de diferentes maneiras e em diferentes intensidades, produzem representações as mais diversas.

Em geral, fica claro que, mesmo guardando relativa estabilidade, as representações sociais são mutáveis. Sua amarração à dimensão contextual é percebida, por exemplo, quando o espaço, o âmbito geográfico e a distância concreta dos fenômenos a que se referem produzem variações nas representações sobre determinados fatos. Distantes no espaço, os argumentos se referem ao mesmo fato, ao mesmo fenômeno, ao mesmo real. Porém, propõem realidades diferentes.

As representações sociais propostas em torno da questão Marãiwatsédé por certo segmento midiático, em diferentes escalas de atuação, confirmam que – embora não sendo novidade – estruturas sociais e contextos de interação constituem um mesmo processo. Assim, políticas desenvolvimentistas, abstrações do senso comum que idealizam a proximidade do índio com a natureza, ligações entre agentes políticos e órgãos de imprensa, influências de lideranças locais sobre suas comunidades, contingências as mais diversas, enfim, no macro e no micro, orientam as representações a respeito do tema.

Cada ponto desses, em relação com qualquer um dos outros, pode gerar um trabalho à parte. A ideia aqui, porém, é, com base na teoria das representações sociais, produzir uma panorâmica sobre a forma como esses fenômenos se relacionam e como aparecem nos modos de pensar a sociedade.

A leitura dos 73 textos mostra, assim como diversos trabalhos citados neste artigo, a ausência dos índios como fonte no discurso jornalístico e, por extensão, o peso social dado a eles no ambiente social em questão. Raríssimas vezes eles foram agentes de suas falas, quase sempre representados por órgãos oficiais, como a Funai, ou mesmo entidades ligadas aos indígenas, como o Cimi. A repercussão das decisões judiciais para os não índios é constante em todos os jornais, porém, nunca se sabe como os indígenas se sentiram frente aos vaivéns jurídicos que os atingiam diretamente. No caso concreto, esse silêncio talvez esteja ligado ao isolamento geográfico imposto aos indígenas, em virtude do clima de ameaças constantes que recebiam. Porém, mesmo quando foi possível ouvi-los, isso não foi feito, revelando que

certa representação deles como inertes, resignados e incapazes de transitar pelos códigos não índios ainda persiste na mídia. Salvo exceções, demonstra-se ainda uma falta de cuidado de certos agentes do campo jornalístico em ouvir diferentes versões dos fatos, uma orientação primária da atividade.

Outra consideração também no que concerne à produção dos textos e às fontes ouvidas refere-se à ausência de especialistas. O jornal local não se preocupa em consultar fontes que tenham argumentos informados e aprofundados; o jornal regional o faz somente uma vez, consultando um especialista em Direito Agroambiental (que efetivamente fala da relação entre camponeses e terras indígenas), e o periódico nacional traz um antropólogo e um sociólogo, em dois momentos diferentes. Dessa constatação, extrai-se que, quanto à questão indígena, ou as abordagens jornalísticas se baseiam em opiniões piores de “achismos” e vieses ou são produzidas com base em informações de órgãos oficiais (que não são imunes a parcializações tendenciosas) e argumentos contextualmente judicializados (peças processuais ou manifestações do Ministério Público, por exemplo).

Em geral, os textos produzidos genuinamente pelo *Diário*, em comparação com a *Gazeta*, apresentam uma abordagem um tanto mais profissional, ainda que enviesada em diversos momentos em favor dos não índios⁹. Percebe-se que falta uma visão crítica por esses dois veículos, para além dos interesses vinculados às forças políticas locais, reproduzindo certas formas de “coronelismo midiático”, caracterizado pela instrumentalização dos meios de comunicação pelos líderes políticos do lugar. Isso fica evidente ao se constatar que esses periódicos lançam luzes sob o processo de desintrusão como desperdício de recursos e desrespeito aos produtores rurais, tomados como verdadeiros financiadores do país e da região – cuja economia se baseia na agricultura. Prevalecem argumentos que artificialmente fazem rivalizar a produção de alimentos e a defesa dos direitos dos índios, ditos “improdutivos e desnecessários”, e se desconsideram as diferentes lógicas materiais de índios e não índios (CLASTRES, 1974). Confirma-se a denúncia de Jovchelovitch (2000, p.178-179) de que as representações sociais da mídia são “produto de lutas simbólicas que se relacionam com lutas maiores presentes em todas as sociedades. [...] Alguns grupos possuem mais oportunidades do que outros para assegurar sua versão da realidade”.

⁹ Mesmo assim, embora não tenha sido objeto dessa análise, pode-se notar que alguns comentários de leitores a publicações do jornal criticavam-no por supostamente defender a desintrusão.

Por sua vez, o *Estadão*, de âmbito nacional, sediado na região Sudeste do país, predominantemente elaborou ênfases mais “assépticas” sobre os aspectos jurídicos e legais do caso, até certo ponto pendendo para os interesses dos índios, tidos como o polo mais fraco da relação, o que poderia ser condicionado ao distanciamento físico do local do conflito – todavia, outros veículos de comunicação, também dos grandes centros do país, como a Revista Veja (COUTINHO; PAULIN; MEDEIROS, 2010) e o Grupo Bandeirantes de Comunicação (PRODUTORES, 2011), não veem problemas em se posicionar contra a demarcação de territórios indígenas no Brasil e a favor do agronegócio, baseado no latifúndio e na negação aos direitos das minorias do campo.

A partir do panorama geral apresentado, percebe-se que a representação social do indígena em certos veículos e em determinadas situações é marcada pelo reforço de estereótipos já sedimentados, que o colocam como preguiçoso, atrasado, entrave ao desenvolvimento, mas também revela outras formas de considerá-lo, por exemplo, a partir de seu agenciamento político.

Ainda é presente uma ideia de que o índio é bruto, não civilizado, belicoso e silvícola, romanticamente ligado à natureza. Contudo, paralelamente, em especial na cobertura do caso Marãiwatsédé, percebe-se em diversas ocasiões uma inversão nessa lógica representacional. No caso, os índios jogam com o “papel”, o Direito, com as leis que lhe assistem e as conquistas obtidas à luz do reconhecimento jurídico de sua causa, isto é, no campo da *legalidade*. Não que tenham deixado de reivindicar nos espaços da Política, mas a Justiça, especialmente por meio de ações do Ministério Público Federal, parece ser o local onde suas pautas encontram vez. Por seu turno, os contrários à causa indígena, no caso específico os ditos produtores rurais, carentes da *legitimidade* que os Xavante não parecem mais necessitar conquistar, buscam adquiri-la por meio do uso de espaços midiáticos, pela articulação de agentes políticos para induzir decisões judiciais a seu favor e pela manifestação pública até mesmo violenta e radicalizada, sugerindo a pergunta: quem de fato é o bárbaro e o civilizado nesse debate?

Referências

- ALVES, André Luis.
(1999). *A difusão da questão indígena pela imprensa mato-grossense*. Disponível em: http://bocc.unisinos.br/_esp/autor.php?codautor=30. Acesso em 15 de agosto de 2014.
- BARBOSA, Renata Guerreiro; LANDA, Beatriz dos Santos.
(2010). Povos indígenas e mídia escrita sul mato-grossense. In: ENCONTRO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA – ENIC. *Anais eletrônicos*. Disponível em: <http://periodicos.uems.br/index.php/enic/article/view/1385>. Acesso em 02 de agosto de 2014.
- BOURDIEU, Pierre.
(1998). *O poder simbólico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BRASILIANENSE, Ronaldo.
(1992). Invasores ocupam terra doada aos xavantes. *Jornal do Brasil*. Disponível em: <http://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19920625&printsec=frontpage&hl=pt-BR>. Acesso em 12 fevereiro de 2014.
- CLASTRES, Pierre.
(1974). *A sociedade contra o Estado*. Disponível em: www.sabotagem.revolt.org. Acesso em 26 de outubro de 2010.
- COUTINHO, Leonardo; PAULIN, Igor; MEDEIROS, Júlia.
(2010). A farra da antropologia oportunista. *Veja*, São Paulo, ed. 2163, 05 maio 2010. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/050510/farra-antropologia-opportunista-p-154.shtml>. Acesso em 19 agosto de 2014.
- DAVIS, Shelton.
(1978) *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- DUVEEN, Gerard.
(2011). Introdução: o poder das ideias. In: Serge Moscovici (Org.); *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes.
- FERNANDES, Estevão Rafael.
(2014). Um olhar sobre as “Xavantadas”: ocupações, rituais e política interétnica Xavante. *Revista Pensata*, v. 3, n.2, p. 36-54.
- GARFIELD, Seth.
(2011). *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para Oeste e os índios Xavante (1937-1988)*. São Paulo: UNESP.
- GILL, Rosalind.
(2010). Análise de discurso. In: Martin Bauer; George Gaskell (Orgs.); *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. 8. ed. Petrópolis: Vozes. p. 244-270.
- GUARESCHI, Pedrinho (Org.).
(2000). *Os construtores da informação: meios de comunicação, ideologia e ética*. Petrópolis: Vozes.
- JOVCHELOVITCH, Sandra.
(2007). *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura*. Petrópolis: Vozes.
- JOVCHELOVITCH, Sandra.
(2000). *Representações sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- LIMA, Maria Goretti Leite de.
(2001). *O índio na mídia impressa em Roraima*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Estadual de Campinas - Unicamp.
- LUKE, Steven.
(2009). Bases para a Interpretação de Durkheim. In: Gabriel Cohn (Org.); *Sociologia: para ler os clássicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Azougue.
- MAYBURY-LEWIS, David.
(1990). *O selvagem e o inocente*. Campinas: Unicamp.

- MELO, José Marques de.
(1994). *A opinião no jornalismo brasileiro*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- MELO, Patrícia Bandeira de.
(2008). *O índio na mídia: discurso e representação social*. Disponível em: http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1690%3Ao-indio-na-midia-discurso-e-representacao-social-&catid=58&Itemid=414. Acesso em 02 de agosto de 2014.
- MINARDI, Déborah.
(2002). "Mídia e representações sociais indígenas: caso do ataque ao acampamento Guarani Kaiowá". In: VIII CONFERÊNCIA BRASILEIRA DE MÍDIA CIDADÃ. *Anais eletrônicos*. Disponível em: <http://www.unicentro.br/redemc/2012/artigos/30.pdf>. Acesso em 02 de agosto de 2014.
- MOSCOVICI, Serge.
(2011). *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes.
- OLIVEIRA, Márcio.
(1999). Representação social e simbolismo: contribuições à sociologia brasileira. *Revista de Ciências Humanas*, Curitiba, n. 7/8, p. 173-193.
- PORTO, Maria Stela Grossi.
(2006). Crenças, valores e representações sociais da violência. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 8, n. 16, p. 250-273.
- PRODUTORES rurais comemoram aprovação do novo Código Florestal.
(2011). *Jornal da Band*. São Paulo: Band, 25 maio 2011. Programa de TV. Disponível em: <http://noticias.band.uol.com.br/jornaldaband/conteudo.asp?id=100000435676>. Acesso em 18 de agosto de 2014.
- SILVA, Aracy Lopes de.
(1998). Dois séculos e meio de história Xavante. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.); *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 357-378.
- SIQUEIRA, Priscila.
(2000). Imprensa e questão indígena: relações conflituosas. In: Luís Donizete Benzi Grupioni (Org.); *Índios no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Global, p. 227-230.
- THOMPSON, John B.
(1995). *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes.

Recebido em
janeiro de 2015

Aprovado em
agosto de 2015

Pastores Mirins: a formação religiosa na pluralidade das experiências identitárias infantis

Vania Sierra*

Wania Amélia Mesquita**

Resumo

O dinamismo pentecostal tem apresentado situações envolvendo crianças nas atividades de pregação religiosa, mais conhecidas como pastores mirins. Tal fenômeno tem provocado controvérsias em vários segmentos da sociedade por colocar em questão os limites da relação entre a religião e a infância. Nosso objetivo neste artigo é analisar a forma como essas crianças afirmam essa identidade, com base na performance que desenvolvem nas pregações durante os cultos.

Palavras-chave

Pentecostalismo. Infância. Mídia.

Abstract

Pentecostal dynamism in Brazil has presented situations involving children in religious preaching activities, better known as child preachers [*pastores mirins*]. This phenomenon has engendered controversies in several segments of society by putting into question the limits of the relationship between religion and childhood. Our aim is analyzing how these children claim such an identity examining their performance while preaching their sermons.

Keywords

Pentecostalism, childhood, performance, media.

* Vania é professora adjunta dos cursos de graduação e pós-graduação da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ; e professora associada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF. Email: vaniasierra@yahoo.com.br.

** Wania Amélia é professora associada da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF e bolsista do Programa “Jovem Cientista” da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ. E-mail: wamesquita@yahoo.com.br.

Introdução

Em nossa sociedade, por ser a infância um ciclo de vida, seus direitos correspondem à participação nos espaços reservados pela cultura, para manifestação de vivências infantis. Em geral, a tradicional concepção da infância reserva um espaço pensado para a sua proteção, o que implica certo distanciamento do mundo dos adultos. A singularidade desse ciclo, bem como o entendimento acerca da existência de culturas infantis, provém do reconhecimento dessa distância. Acredita-se que as crianças são, portanto, diferentes, pois possuem especificidades relacionadas com idade, de modo que o crescimento do corpo se articula a um processo de desenvolvimento psíquico-social. Nesse processo, a relação com os adultos é essencial para o aprendizado e a transmissão da cultura. Daí as crianças serem pensadas como dependentes, como indivíduos que precisam ser preparados para a vida social.

Estudos recentes têm questionado essa percepção, conferindo certo protagonismo à criança. Pires (2010, p.144), ao comentar o pensamento de Ingold, sustenta que as crianças são agentes de transformação, e, como tais, os adultos “promovem os meios onde elas crescerão”, mas não as determinam. Javeau (2005, p.386), ao perceber a criança como sujeito ativo no processo de socialização, entende que, da mesma forma que os outros grupos sociais, as crianças “arranjam suas existências cotidianas com os meios que podem”, sendo esses “dados como dispositivos de socialização que lhes são impostos ou propostos”.

A reprodução da cisão entre a vida adulta e a da criança é criticada por Cohn (2005), que não a percebe como algo natural. Para a autora, tal ideia está baseada na concepção da criança como sujeito imaturo, cuja personalidade em desenvolvimento supõe, como fim último, o adulto ideal. Nessa perspectiva, pensar a criança enquanto sujeito passivo significa a recusa a identificá-la como sujeito social que produz, e não apenas consome a cultura.

Além desses aspectos, os estudos também têm indicado que não podemos deixar de considerar a pluralidade e a diversidade de infâncias, assim como os contextos e os ambientes em que são estruturadas as relações entre os adultos e as crianças. Segundo Toren (2010), cada criança encontra um mundo em que a história particular é concretizada num ambiente físico específico, no qual se situam as relações sociais específicas que as envolvem. Além disso, Toren (2010, p.40) assinala que, em virtude de sua autonomia, a

criança "como um sistema vivo que é humano, não tem escolha a não ser dar sentido àquilo que ela encontra".

De um modo geral, as pesquisas sobre religião na infância destacam a relevância do ponto de vista da criança, enfatizando que sua percepção acerca das práticas religiosas difere da percepção dos adultos. Pires (2007), em sua tese de doutorado, mostrou que as crianças de Catingueira eram mais religiosas que os adultos, considerando que a religião era percebida como prática associada à igreja (templo), sendo vivida de maneira concreta e relacional, diferentemente dos adultos, que a relacionavam ao abstrato (Deus). Ao demonstrar a especificidade da infância na forma como percebiam a religião, a autora comprovou a importância e a possibilidade da pesquisa com crianças.

Outros estudos em antropologia da infância no Brasil identificaram a criança como agente, destacando a relação corpo-cultura no processo de produção cultural (SILVA, 2011; LIMULJA, 2007; TASSINARI, 2007; SILVA, 2002). Tais estudos indicam a corporalidade como organismo central dos processos de aprendizagem e transmissão do conhecimento.

Nesta pesquisa sobre crianças que pregam, os chamados pastores mirins, seguimos a perspectiva de Pires (2010), pois concordamos com a ideia de que não é possível separar as crianças das redes de sociabilidade em que estão inseridas e pelas quais aprenderam a agir conforme os padrões estabelecidos. Pretendemos analisar a forma como as crianças e adolescentes tidos como "pastores mirins" expressam um fenômeno que se insere no movimento de expansão do neopentecostalismo no Brasil. Nosso objetivo é abordá-lo como uma manifestação da antiestrutura, em razão de que altera a organização institucional de posição e de atores na "estrutura social" (TURNER, 1974, p.201-202).

Neste artigo, buscaremos compreender o processo pelo qual essa identidade se produz nos cultos e se propaga na mídia, tornando-se uma forma de promoção da imagem dos pastores mirins e também uma estratégia de evangelização e divulgação de um estranho espetáculo da fé.

Trata-se de uma contribuição ao estudo sobre criança e religião, pois ainda que outras produções científicas tenham demonstrado o protagonismo das crianças na religião, considerando-as como foco central e não apenas como algo incidental, a bibliografia sobre o lugar da criança na religião ainda é incipiente e escassa (PIRES, 2007; FALCÃO; CAMPOS, 2009; BERGO; GOMES, 2009).

Método

O fenômeno das crianças pregadoras foi analisado com base em vídeos adquiridos em igrejas e eventos evangélicos, reportagens da imprensa escrita e falada e vídeos da internet. A escolha do material empírico baseou-se na possibilidade de observar a criança/adolescente atuando como pastor mirim.

Inicialmente, realizamos o levantamento e aquisição de DVDs em lojas comerciais, especializadas em produtos religiosos adquiridos no “camelódromo” localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro. No material levantado, pode ser identificado o ano de sua produção, que compreende o período de 2006 a 2010. No conjunto, foram analisados vários DVD, sendo dois da pastora Palominha, três do pastor Alex Silva, dois de Bítia Morales e dois de Bruno Felipe, com duração aproximada de 60 minutos. Também analisamos três de Matheus Moraes, com duração aproximada de 75 minutos. Além destes, incluímos os sites oficiais de alguns dos pastores mirins (Alex Silva, Bruno Felipe, Ana Carolina, Mateus Moraes¹), o blog de Bítia Morales², assistimos a dois documentários³, além de entrevistas em programas de televisão⁴ e duas matérias da mídia⁵.

Este material foi organizado a partir de fichas analíticas explorando as linguagens e os códigos do fenômeno estudado, buscando compreender

¹ Site oficial de Alex Silva, disponível em: http://www.missionarioalexsilva.com.br/materia_o_estado.html. Acesso em: março de 2011. Site oficial Mateus Moraes, disponível em: <http://www.matheusmoraes.com.br/>. Acesso em: 20 de março de 2011. Site oficial de Ana Carolina Dias, disponível em: <http://www.anacarolinadias.com.br/>. Acesso em: 25 de março de 2001. Site oficial de Bruno Felipe, disponível em: <http://http://missbrunofelipe.ueuo.com/home.html>. Acesso em: 5 de janeiro de 2012.

² Blog oficial http://www.missionarioalexsilva.com.br/materia_o_estado.html

³ Documentário “Bastidores: Pregadores Mirins”, apresentado no canal NatGel no dia 18 de setembro de 2011, e o documentário “Infância com Fé” apresentado em 2008 pela BBC.

⁴ Ana Carolina no programa de TV Superpop, dia 9 setembro de 2010. Mateus Moraes em seu programa Pregador Mirim na TV Boas Novas. Entrevista com Mateus Moraes no Programa Agora é Tarde na TV Bandeirantes, apresentado em um especial do dia das crianças em 12 outubro de 2011.

⁵ Uma reportagem intitulada *Crescendo na Fé*, da Revista do jornal O Globo do dia 2 de maio de 2007, vencedora do prêmio Esso de jornalismo 2007, e a reportagem “A Fé pelos Olhos de uma Criança. Pregadores Mirins roubam a Cena em Igrejas Evangélicas”. Disponível em: http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2011/10/noticias/especiais/994221-a-fe-pelos-olhos-de-uma-crianca-pregadores-mirins-roubam-a-cena-em-igrejas-evangelicas.html. Acesso em 3 de novembro de 2011.

o significado das imagens e dos discursos editados, a fim de saber como a referência de pastores mirins se diferencia nas experiências sociais da infância. Empregamos a categoria pastores mirins para nos referir às crianças e aos adolescentes que cantam louvores e evangelizam, passando a ocupar a posição do pastor durante os cultos nas igrejas. Eles desenvolvem o domínio da linguagem e do discurso religioso de modo muito similar ao dos adultos membros de denominações pentecostais.

Para a compreensão do fenômeno, consideramos que o aparecimento dos pastores mirins na mídia corresponde a um contexto em que a informação e a tecnologia tornaram-se centrais na constituição de um novo padrão de sociabilidade, no qual se destaca a conexão entre as redes sociais. O dinamismo pentecostal⁶ tem apresentado configurações que até recentemente não se ressaltava no Brasil. Destaca-se a presença de várias crianças que pregam em igrejas e se tornam reconhecidas, cantando, gravando CDs e DVDs. Nesse contexto, os vídeos e a internet passaram a adquirir importância tanto na produção da visibilidade do fenômeno quanto na afirmação dessa identidade para eles. Tal fenômeno tem provocado curiosidade até mesmo entre os evangélicos, que se dividem ora alegando se tratar de “obra do Espírito Santo”, ora entendendo ser essa uma forma de exploração da infância e, portanto, de violação de seus direitos.

Nossa posição é de que as crianças estão submersas na mesma cultura dos adultos, sendo, portanto, capazes de compartilhar símbolos e significados, mas também de produzir cultura, agindo como um *ator social*. Nesse aspecto, as crenças e as igrejas pentecostais se constituem espaços onde experiências liminares são valorizadas, permitindo, assim, que as crianças possam desenvolver a *performance* de pastores mirins.

Pastores Mirins como referência de *status social*

Numa cultura “adultocêntrica”, que concentra parte do tempo de sua infância em espaços como creche, escolas, playground etc., a autonomia da

⁶ Conforme os Censos Demográficos do IBGE, os evangélicos perfaziam apenas 2,6% da população brasileira na década de 1940. Alcançaram 3,4% em 1950, 4% em 1960, 5,2% em 1970, 6,6% em 1980, 9% em 1991, 15,4% em 2000, e 22,2% da população em 2010, ano em que se somavam 42,3 milhões de pessoas.

criança frente a sua própria educação é reduzida (TASSINARI, 2003). Nessas condições, o aparecimento de pastores mirins parece um contrassenso; primeiro porque inverte a ordem social normativa, pois nestes casos são os adultos que parecem mais dependentes das crianças; depois, porque são as crianças que sob fundamentos bíblicos fornecem orientação de vida para os adultos, indicando a conduta a ser seguida, demarcando os limites entre o certo e o errado.

Como pastores mirins, essas crianças fazem orações e ainda chegam a expulsar demônios⁷. Todavia, o que provoca estranheza nessa posição ocupada pela criança não é apenas a sua “imagem”, mas, sobretudo, a sua autoridade. A criança, há um tempo, tida como receptáculo da cultura, logo como sujeito passivo, é apresentada como sujeito de sua própria existência.

Infans, que significa sem fala, é a origem etimológica da palavra infância. Designa que a fala da criança é insuficiente, incompleta e não merece credibilidade. No caso dos pastores mirins, é o uso da fala que lhe confere a possibilidade de assumir a posição de pastor e exercer certa autoridade sobre os fiéis. Esse fato é percebido como algo de extraordinário, o que não deixa de expressar certo reconhecimento da vocação religiosa, ou seja, da missão profética revestida pelo carisma dessas crianças. Em outras palavras, a autoridade religiosa das crianças está associada à legitimidade da vocação religiosa. Portanto, trata-se de uma autoridade como crença na legitimidade (WEBER, 1991). Neste sentido, os pastores mirins são percebidos como líderes portadores de dons do espírito, imbuídos de uma missão divina. Por isso, despertam reconhecimento e respeito.

Tal fenômeno é originário de uma religião em que a liberdade de expressão é permitida até mesmo para uma criança. Nessas igrejas evangélicas, a manifestação dos dons do Espírito Santo é incentivada e consiste em falar em línguas, interpretar o que foi dito em línguas, revelar sonhos, ver e/ou ouvir vozes, profetizar, curar e outras manifestações. A criança que se destaca na manifestação desses dons e na pregação do evangelho acredita que o fenômeno responde a uma vontade de Deus.

“Aos que não acreditam em mim recomendo que leiam a Bíblia onde Deus diz que escolheu as coisas loucas do mundo para

⁷ Segundo Mariz e Machado (1994), o demônio é percebido como aquele que desempenha o papel negativo, atua como força do mal influenciando em diferentes esferas da vida das pessoas, inclusive das crianças. (MARIZ; MACHADO, 1994).

envergonhar os sábios e as coisas fracas para envergonhar os fortes. Diria a essas pessoas que não vou pagar por acusações que vierem contra mim. Diria também para lerem a Bíblia antes de me julgar. Até porque Jesus falou que da mesma forma que julgamos vamos ser julgados”.

[*Mateus Moraes, 13 anos*⁸]

“É um dom de Deus, eu não vou entrar em detalhes, porque os menos esclarecidos não entendem”.

[*Ana Carolina Dias, 8 anos*⁹]

Bruno Felipe reconhece as suas limitações pelas suas características físicas, mas entende que faz parte de um plano de Deus para suas vidas.

“Eu sei, Senhor, que nesta noite estou em meio de príncipes e princesas e também sei, Senhor, que sou menor, e também sei, Senhor, que sou menino, uma criança, e também sei, Senhor, que meu tamanho pode ser de menino, que minha voz pode ser de menino, que a minha idade pode ser de menino, mas, Senhor, eu tenho certeza, que o Espírito que está sobre a minha vida não é um menino”. [*Bruno Felipe, 13 anos*]

No púlpito, os pastores mirins dominam a linguagem com autoridade e desenvolvem técnicas corporais condizentes com a posição de pastor. Enquanto os adultos em geral precisam se submeter a um processo longo de formação em sua carreira religiosa para poderem chegar a ser pastor, essas crianças se mostram preparadas para assumir a posição, não amanhã, nem no futuro, mas hoje. Ora, uma criança que não precisa de um determinado tempo para ser preparada parece que ultrapassou o tempo da infância. Não obstante, essa percepção parece equivocada, pois já se admite que as “crianças possuem habilidade cognitiva para a aprendizagem que vai se perdendo com a idade adulta” (HIRSCHFELD *apud* TASSINARI, 2007, p.15).

⁸ Matéria “A Fé pelos Olhos de uma Criança. Pregadores Mirins roubam a Cena em Igrejas Evangélicas”, de Leonardo Quarto. Disponível em: http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2011/10/noticias/especiais/994221-a-fe-pelos-olhos-de-uma-crianca-pregadores-mirins-roubam-a-cena-em-igrejas-evangelicas.html. Acesso em 3 de novembro de 2011.

⁹ Ver matéria “A Pastorinha”, de Nelito Fernande. *Época*. Rio de Janeiro, Editora Globo, s/d. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT374777-1664,00.html>. Acesso em: 10 de maio de 2013.

Se, por um lado, a posição lhes confere um caráter excepcional, por outro, eles não deixam de viver como crianças. Cotidianamente, reproduzem uma rotina similar à de outras crianças. A identidade de pastores mirins não os impede de vivenciar as outras formas de “representação do eu”, como aluno, filho etc. Na reportagem *Crescendo na Fé*, publicada na revista *O Globo*, Carol e Alex declararam:

“Eu me considero uma adolescente normal. Brinco com as minhas amigas, vou à escola. A diferença é que preciso do meu momento de calma, do meu momento com Deus todos os dias”.

[*Carol, 12 anos¹⁰*]

“Já joguei futebol na escolinha do Inter de Milão, mas percebi que não queria jogar bola”.

[*Alex Sival, 13 anos¹¹*]

“Eu gosto de jogar vídeo game, gosto de jogar bola, gosto de... é... passear, gosto de ir ao shopping, ter uma vida normal como qualquer adolescente”.

[*Mateus Moraes, 13 anos¹²*]

Como acreditam que possuem uma missão religiosa, costumam ser estudiosos. De maneira geral, eles estudam, preparam-se para a pregação.

“Estou aqui com 13 anos de idade, compromisso com Deus todos os dias. Estou terminando o inglês, já fiz o espanhol, estou terminando teologia, estou na sétima série já. Por quê? Porque Deus tem um projeto para minha vida”.

[*Bruno Felipe¹³*]

“Assim como se estuda para uma prova, se estuda para uma

¹⁰ Ver a matéria “Crescendo na Fé”, de Karla Monteiro. Revista *O Globo*, Suplemento do jornal *O Globo*. Rio de Janeiro, 02 de maio de 2007. Disponível em: <http://imirante.globo.com/oestadoma/suplemento/revfam/27052007/>. Acesso em 12 de maio de 2010.

¹¹ Idem

¹² Entrevista com Mateus Moraes no Programa *Agora é Tarde* na Band, apresentado em um especial do dia das crianças em 12 outubro de 2011.

¹³ Não Precisa Crescer para Deus Usar. Bruno Felipe. Miss Bruno Felipe. Lions Vídeo Produções. São Paulo, 2007. DVD (60 minutos)

pregação. Eu escolho um personagem da Bíblia, pesquiso sobre esse personagem e pego opiniões com o meu pai. No fim, monto um texto-base só para me dar direção. Mas na hora flui, recebo mensagens”.

[Carol, 12 anos¹⁴]

Visando expressar a autoridade que a posição requer, os pastores mirins utilizam a mesma “imagem” dos adultos, de modo que os meninos usam o terno, enquanto as meninas se apresentam de saia ou vestido, e com sandália de salto alto. A maneira de falar, os gestos são recursos multiexpressivos relacionados ao emprego de técnicas corporais que, por serem habilmente reproduzidas, conferem legitimidade à posição ocupada. No culto, costumam elevar o tom de voz, caminhar com postura ereta e cabeça erguida. Não receiam demonstrar suas emoções por meio de expressões faciais e corporais com demonstrações que variam da irritação à alegria.

No púlpito, os pastores mirins mostram-se investidos da autoridade provinda do sobrenatural. Em geral, eles se apresentam como intermediários entre Deus e os fiéis. Da mesma forma como os pastores adultos, eles iniciam o culto com uma oração.

No vídeo *Não Precisa Crescer para Deus Usar*, Bruno Felipe, com 13 anos, lembra as suas limitações enquanto criança para a realização de tal feito, mas, logo em seguida, declara a sua confiança em Deus, que é, segundo ele, a fonte de sua autoridade. Com relação a sua condição infantil, o menino habilmente lida com a questão de ser criança e de assumir a responsabilidade da pregação. Jogar com as representações relacionadas aos adultos não parece tarefa difícil para ele. Em sua oração, declara: *eu sei Senhor, que meu tamanho pode ser de menino, que minha voz pode ser de menino, que a minha idade pode ser de menino, mas, Senhor, eu tenho certeza, que o Espírito que está sobre a minha vida não é um menino.*

Ao identificar o Espírito que está sobre a vida dele, Bruno revela sua fé e ao mesmo tempo demonstra aos outros que está numa posição que lhe foi confiada por Deus, ou seja, por um espírito de poder ilimitado, capaz de realizar o impossível e que está acima de todos. Ao pedir a esse Deus que lhe conduza, o menino reforça nele e nos outros a crença de que foram

¹⁴ Karla Monteiro. Crescendo na Fé. Revista O Globo, Suplemento do jornal O Globo. Rio de Janeiro, 02 de maio de 2007. Disponível em: <http://imirante.globo.com/oestadoma/suplemento/revfam/27052007/>. Acesso em 12 de maio de 2010.

escolhidos sobrenaturalmente para evangelizar. Apesar de a mídia afirmar que eles brincam de ser pastores, essas crianças acreditam fazer algo muito diferente da brincadeira, pois se sentem usadas pelo Espírito Santo para intervir sobre a vida dos fiéis da mesma forma que um pastor adulto.

No instante em que as crianças se apresentam como intermediários entre os adultos e Deus, elas não estão somente imitando os pastores adultos, mas estão criando um discurso próprio, produzido com base naquilo que foi estudado e no improviso. No DVD *Cantora e Pregadora Bitia Morales*, no final do culto, a menina coloca sua mão sobre a cabeça de cada pessoa presente e clama a Deus por elas.

Nos vídeos *A Vigília que tem Abalado São Paulo* e *As Três Orações do Profeta*, após a sua mensagem bíblica, Paloma faz sua oração e pede a Deus por um milagre na vida das pessoas que a estão ouvindo.

Nos vídeos *Sabedoria Um Tesouro de Deus*, *Tempo de Exaltação* e *É Tempo de Despertar*, vimos que, de forma diferente de Bruno Felipe, Mateus Moraes prega com tom de voz bem elevado e, muitas vezes, grita. Certamente, há influência da igreja a que pertencem, contudo não se pode dizer que essas crianças são como papagaios, que apenas repetem o que dizem.

Conforme observado, essas crianças que pregam o evangelho cada uma desenvolve a sua própria expressão performática. Todas empregam voz firme, mas algumas elevam-na mais do que outras. Todas oram pelos fiéis, mas utilizam-se da própria inteligência para criar as suas orações. São capazes de falar por uma hora sem interrupções e sem precisar de um roteiro para realizar o culto.

Essas crianças, ao mesmo tempo em que se sentem vocacionados ao ministério de pastores, experimentam estar nessa posição. Por conseguirem desempenhá-la de tal forma que são convidadas pelas igrejas para pregar, elas tomam para si essa responsabilidade. No entanto, consideram que assumir tal responsabilidade não é ruim, pelo contrário, eles se esforçam porque gostam do que fazem.

Queria pregar. A sensação é muito boa. Adoro quando termino e as pessoas vêm me dizer que sou bom orador.

[Alex Silva, 13 anos¹⁵]

¹⁵ Idem.

Acho muito melhor eu tá como um desses pregando a palavra, dentro da igreja, do que tá lá, lá fora preso, carregando um fuzil na mão.

[*Mateus Moraes, 13 anos*¹⁶]

De certa forma, não há um protocolo a ser seguido nessas igrejas para dar início à pregação das crianças. Algumas iniciam com um agradecimento, leem um versículo bíblico e depois fazem uma oração. Outras começam com uma música, antes de ler o versículo, deixando a oração para o final. A dinâmica dos cultos também é diferente, algumas pregam até o final, outras realizam profecias, colocam suas mãos sobre as cabeças e clamam pelos fiéis.

Alex Silva, no DVD *O Poder do Avivamento*, faz todas essas coisas e ainda expulsa demônios. Sem medo do público, ainda que seja constituído por mais de mil pessoas, essas crianças se apresentam aguerridas e orgulhosas do trabalho que fazem nas igrejas. Todas empregam um tom de voz firme e forte, que se eleva em alguns momentos durante a pregação. Estudam a Bíblia e falam de improviso. Lembram várias passagens bíblicas, demonstrando possuir uma capacidade de memorização impressionante. Além disso, por vezes, dirigem-se ao público sem temer a reação dos fiéis e falam a cada um diretamente.

Esse foi o caso de Bítia Morales que, audaciosamente, falando ao microfone, se dirigiu a uma mulher e, intercalando frases em línguas estranhas, fez a seguinte profecia, que ficou registrada no DVD *Cantora e Pregadora Bitia Morales*: “*Deus me manda te dizer assim, que Ele ainda irá te exaltar muito na terra e irá mostrar para todos aqueles que não acreditam no teu ministério, que Ele é Deus*”.

Outro momento que merece destaque no vídeo anteriormente citado de Bruno Felipe foi quando ele se utilizou da própria experiência para convencer os fiéis sobre o poder de Deus. Durante o culto, ele mencionou a forma como o sobrenatural operava em sua vida. Para esse menino, as promessas bíblicas não são para o amanhã, pois estão se cumprindo e até já se cumpriram. A prova disso consiste em suas realizações na vida e em suas expectativas para o futuro, diz ele: “*estou aqui com 13 anos de idade...Estou*

¹⁶ Entrevista com Mateus Moraes no Programa Agora é Tarde da TV Bandeirantes, apresentado em um especial do dia das crianças, em 12 outubro de 2011.

terminando o inglês, já fiz o espanhol, estou terminando teologia, estou na sétima série já. Por quê? Porque Deus tem um projeto para minha vida”.

De forma original, Paloma desenvolve a sua *performance*. No DVD mencionado, ao discursar sobre a ressurreição de Lázaro, a menina não oferece apenas uma explicação, ela recria a história recorrendo à construção de imagens por meio da expressão “imagine” e “quem sabe”. Como quem conta uma história, Paloma com apenas doze anos prossegue em sua mensagem dizendo “*e eu imagino, meu amado, que quando Jesus chegava lá, era cafezinho para Jesus, (imaginando a situação diz) ó Jesus, pode tomar um banho aí, pode dormir Jesus, fique à vontade”.*

De fato, essas crianças provocam certo embaraço entre os adultos. Os pastores mirins não demonstram a necessidade de serem moralizados. Para eles, não é o “amadurecimento” que os torna diferentes dos adultos. Não se trata de aprender sobre limites ou de não possuir experiência de vida. As experiências que trazem são suficientes para servir de exemplos, apesar de estarem relacionadas a vivências da idade que possuem. No culto, são eles que dão sermão aos adultos.

Bruno, no DVD referido, declarou que já estava na sétima série. Naquele momento, ele tentava demonstrar que, por ter uma rotina de criança, seus objetivos eram diferentes, mas, da mesma forma que ocorre com os adultos, ele precisou realizar um esforço próprio para alcançá-los. Desse modo, Bruno não compreendeu como um impasse a diferença de idade entre ele e seu público, antes procurou articular as percepções de suas experiências infantis com o universo dos adultos.

Apesar de os pastores mirins apresentarem a possibilidade de assumir a vocação na vida adulta, eles reconhecem que a pregação que os faz pastores é uma das possibilidades em suas vidas, mas não a única, pois não se sentem impedidos de fazer a opção por outra profissão.

Essas crianças, além de estudarem a Bíblia para pregar e dar conselhos aos adultos, precisam de suas famílias para a sua educação, afeto e orientação. Todas pertencem a famílias evangélicas, de estratos sociais de baixa renda, vinculadas às pequenas igrejas das periferias. Adotando as categorias relacionadas à cor do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é possível classificar Alex e Mateus como negros, enquanto Bitia, Ana Carolina, Paloma e Bruno Felipe podem ser identificados como brancos. A cobrança com relação aos estudos aparece nos documentários e nas entrevistas, mas eles respondem demonstrando preocupação em conciliar a carreira religiosa com os estudos.

As críticas aos pastores mirins, em geral, enfatizam a identificação delas com os pastores, afirmando tratar-se de uma forma de ser “o outro”, aqueles a quem imitam. No entanto, mais do que uma imitação, essas crianças tomam a pregação como uma referência significativa para suas vidas. Elas tentam desenvolvem a *performance* de pastor, praticando as mesmas técnicas corporais, passando a ocupar a posição de uma autoridade religiosa diante dos fiéis. Nesse processo há espaço para a criação, pois elas não repetem exatamente a fala dos adultos. A forma de pregar, da mesma forma que varia entre eles, difere dos adultos, visto que desempenham uma *performance* no púlpito que os torna singulares.

Sendo assim, é possível perceber que o fenômeno dos pastores mirins não pode ser entendido com base numa lógica puramente racional, mas antes deve estar vinculado à compreensão do significado de tal atuação para eles. O fato de não se resumir a alguma forma de racionalidade é o que dá a eles a possibilidade de serem pastores mirins. Eles sobem ao púlpito porque gostam, porque desejam, porque querem pregar, obter reconhecimento. Portanto, não é o interesse financeiro a principal motivação, muito menos o incentivo dos pais, já que existem crianças que, por mais que sejam incentivadas, não gostam de participar dos cultos.

Os pastores mirins, por possuírem uma habilidade rara para desenvolver uma *performance* de pastor, são tidos como especiais, o que reserva à cena o elemento estranho e aparentemente inexplicável. Por apresentar esses registros, entendemos que os pastores mirins são sujeitos liminares, cuja existência remete à comunicação entre dois mundos, tais como o divino e o real, o do adulto e o da criança. Neste caso, os atributos de liminaridade se constituem a partir de um “rito de elevação de status” que, de acordo com Turner (1974, p.202), ocorre quando “o sujeito do ritual, ou o noviço, é conduzido irreversivelmente da posição mais baixa para outra mais alta, em um sistema institucionalizado de tais posições”.

Apesar da mudança de *status*, a manifestação dessa significativa qualidade performática não chega a provocar reversão sobre o “status” dos pastores adultos, pois, logo após a pregação dos pastores mirins, eles retornam ao seu “lugar”. De certa forma, é possível entender o fenômeno dos pastores mirins como “rito de passagem”, como uma experiência liminar na transição para a vida adulta. Trata-se de uma referência vinculada à religião, que favorece a inserção da criança ou do adolescente na sociedade, pela pregação nos cultos e divulgação na mídia. Diversamente de outras crianças de famílias pobres, cujas oportunidades sociais são muito restritas, os pastores mirins

aparecem como principais responsáveis pela produção de suas condições de bem-estar, e, neste sentido, como agentes que gozam de certa autonomia no percurso de suas vidas.

Conclusão

Da mesma forma que algumas crianças bem-dotadas possuem aptidões para realizar tarefas difíceis até mesmo para os adultos, os pastores mirins, ao desenvolverem habilidades e competências valorizadas entre os evangélicos, são percebidos como seres especiais, extraordinários. Por causa desse reconhecimento, os pastores mirins passam a construir a própria identidade tomando como base esse referencial de pessoas enviadas, escolhidas por Deus, separadas para levar o evangelho. O fato de serem crianças reforça a identificação do extraordinário na cena religiosa. No entanto, essas crianças exercem um carisma que, nutrido da crença acerca do sobrenatural e do insólito, desenvolvem habilidades e competências, desempenhando a *performance* de pastor. Com essa experiência, sua subjetividade é valorizada, e o principal referencial para sua vida passa a ser a religião. Todavia, isso não significa que a infância dos pastores mirins estaria sendo negada, ou que seja mais um fenômeno dentro do processo que apaga a infância. A diferença com relação às outras crianças se situa na forma como percebem a religião. Assim como há crianças que não gostam de culto, há as que assistem e as que acreditam possuir a missão de pregar. À medida que os pastores mirins são crianças criadas por pais evangélicos, que frequentam as igrejas, e que gostam de reproduzir seus discursos religiosos, impedi-las não significa protegê-los. Os pastores mirins dedicam-se à leitura da Bíblia e aos cultos, mas eles não são obrigados a isso. Certamente que não deixam de ser incentivados pela crença de seus pais e da comunidade, que os reconhecem como pessoas muito especiais para Deus. Entendendo a identidade como algo flexível, impedir que essas crianças sejam pastores mirins significa reprimir a manifestação da subjetividade infantil nessa fonte liminar. Proibi-las implica vedar-lhes o direito de viverem como sujeito social pleno. Convém destacar que essa opção não impede a criança de fazer outras opções ao longo da vida. Ela pode tomar a referência religiosa como a principal, mas não está excluída dos outros espaços de socialização. A criança tem consciência de que na escola é aluna, em casa é filha, com seus colegas é amiga, e na igreja é pastora mirim. Se parece que ocupam um lugar que não lhes é próprio, a responsabilidade

assumida é reservada à atividade religiosa, pois não administram uma igreja e nem as próprias finanças, seus pais é que são seus assessores espirituais.

Neste momento, os pastores mirins citados estão com mais de quinze anos. Eles continuam pregando em igrejas e até cantando, gravando suas mensagens, viajando, vendendo CDs e DVDs.

A aceitação dessas crianças dentro do movimento religioso no Brasil nas igrejas evangélicas ocorre sem grandes resistências, pois o que define ser um pastor mirim são as habilidades e as competências que manifestam na pregação do evangelho e, principalmente, o reconhecimento público de que estão investidos de uma missão. Como as crianças gostam de ser reconhecidas como pastores mirins, elas demonstram que são capazes de participar de forma relativamente autônoma no processo de socialização no qual estão envolvidas.

Referências

- BRASIL.
(1990). *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Lei Federal nº 8069, de 13 de julho.
- BECKER, Howard.
(2009). *Falando de sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BERGO, Renata Silva; GOMES, Ana Maria Rabelo.
(2009). *Eu sou muzenza: a aprendizagem no terreiro de umbanda*. Trabalho apresentado no 33º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais. Caxambu – Minas Gerais.
- COHN, Clarice.
(2005). *Antropologia da Infância*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FERNANDE, Nelito.
(S/D). A Pastorinha. *Revista Época*. Rio de Janeiro, Editora Globo. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT374777-1664,00.html>. Acesso em 10 de maio de 2013.
- GOFMAN, Erwing.
(1975). *A Representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes.
- JAVEAU, Claude
(2005). Criança, Infância(s), crianças: que objetivo das a uma ciência social da infância?. *Educação e Sociedade*, Vol 26, n. 91.
- LIMULJA, Hanna Cibele Linz Rocha.
(2007). *Uma etnografia da escola indígena Fen' Nô à luz da noção de corpo e das experiências das crianças kaingang e guarani*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.
- MARIZ, Cecília Loreto.
(1994). O Demônio e os Pentecostais no Brasil. In: Patrícia Birman; Regina Novaes; Samira Crespo (org); *O mal – à brasileira*. Rio de Janeiro, ed. UERJ.
- MONTEIRO, Karla.
(02 de maio de 2007). Crescendo na Fé. *Revista O Globo – Suplemento do jornal O Globo*. Rio de Janeiro. Disponível online: <http://imirante.globo.com/oestadoma/>

- suplemento/revfam/27052007/. Acesso em 12 de maio de 2010.
- PIRES, Flávia.
(2007). *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e Infância no semiárido nordestino*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS do Museu Nacional – MN/ Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.
- PIRES, Flávia
(2010). O que as crianças podem fazer pela antropologia? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p.137-157, jul./dez.
- QUARTO, Leonardo.
(S/D). *AFépelosOlhosdeumaCriança.Pregadores Mirins roubam a Cena em Igrejas Evangélicas*. Disponível em: http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2011/10/noticias/especiais/994221-a-fe-pelos-olhos-de-uma-crianca-pregadores-mirins-roubam-a-cena-em-igrejas-evangelicas.html. Acesso em 3 de novembro de 2011.
- SARMENTO, Manuel Jacinto.
(2005). *Gerações e Alteridade: Interrogações a Partir da Sociologia da Infância*. *Educação e Sociedade*, v.26, n.91.
- SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Ângela (Orgs).
(2002). *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global.
- SILVA, Rogério Correia da.
(2011). *Circulando com os meninos: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xakriabá*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.
- TASSINARI, Antonella.
(2007). *Concepções indígenas de infância no Brasil*. *Tellus*. Núcleo de Estudos e Pesquisas das populações Indígenas – NEPPI, Campo Grande: UCDB, ano 7, n. 13.
- TOREN, Christina.
(2010). A matéria da imaginação: o que podemos aprender com as ideias das crianças fijianas sobre suas vidas como adultos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, jul./dez.
- TURNER, Victor.
(1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York, Paj Publications.
- TURNER, Victor.
(1987). *The Anthropology of Performance. The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- WEBER, Max.
(1991). *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. da UNB.

Referências em vídeo (formato DVD):

- (S/D). *O Poder do Avivamento*. Miss. Alex Silva. Saron Produções. São Paulo. DVD (60 minutos)
- (S/D). *Cantora e Pregadora Bitia Morales*. Saian Produções Gospel. São Paulo. DVD (60 minutos)
- (S/D). *Aquele que vem*. Bitia Morales Cantora e Pregadora. Saron Produções. São Paulo. DVD (60 minutos).
- (2006). *A Vigília que tem Abalado* São Paulo. Preletora Paloma. São Paulo, Gravadora Paz no Vale. DVD (60 minutos).
- (2007). *É Tempo de Despertar*. Miss. Mateus Moraes. Produzido por L.I. Produções. São Paulo. DVD (75 minutos)
- (2007). *Não Precisa Crescer para Deus Usar*. Bruno Felipe. Miss. Bruno Felipe. Lions Vídeo Produções. São Paulo. DVD (60 minutos)
- (2007). *O dia do Milagre*. Bruno Felipe. Miss. Bruno Felipe. Lions Vídeo Produções. São Paulo. DVD (60 minutos).

(2008). As Três Orações do Profeta. Cantora e Pregadora Palominha. São Paulo, Gravadora Paz no Vale. DVD (60 minutos).

(2008). Sabedoria Um Tesouro de Deus. Miss. Mateus Moraes. Produzido por L.I. Produções. São Paulo. (75 minutos)

(2008). Tempo de Exaltação. Miss. Mateus Moraes. Produzido por L.I. Produções. São Paulo. DVD (75 minutos) (2009). Missionário Alex Silva – Chama de uma Nova Geração. Não Comeu o Manjar do Rei. São Paulo, Gravadora Paz no Vale. DVD (60 Minutos).

(2010). Abala Campos do Jordao 2010 – Mostre-me a tua glória – Alguns Princípios – Base do Reino de Deus. Miss. Alex Silva. São Paulo, Gravadora Paz no Vale. DVD (60 Minutos).

Recebido em

junho de 2014

Aprovado em

julho de 2015

Jornalistas, médiuns e mandingueiros: os baixos e falsos espiritismos na confecção partilhada de uma religiosidade

Moacir Carvalho*

Resumo

Pretende-se discutir determinadas relações entre “religiões de possessão” e a imprensa nacional no período republicano. Considerar-se-ão, primordialmente, as categorias de “falso” e “baixo espiritismo”, concentrando-se na maneira como elas vinham sendo registradas em alguns jornais, principalmente do Rio de Janeiro e de Salvador. Não se pode esquecer que tais categorias se localizavam no interior de um conjunto de relações de dependência particularmente imbricado. Nele, as definições do religioso e suas práticas adquiriam materialidade enquanto objeto de uma dura contenda. Ora luta, ora negociação, mas sempre um processo em duas mãos de que participavam vários agentes, simultaneamente. Melhor ainda, tais categorias parecem expressar as dificuldades enfrentadas por especialistas religiosos e leigos em definir um espaço legítimo, bem como um vocabulário comum, para se falar e fazer religião em condições concorrenciais e supostamente abertas. Circunstâncias essas possibilitadas, inicialmente, pela modificação da legislação nacional, através da constituição de 1891 e do código penal de 1890. Todavia, circunstâncias as quais não eram determinadas em seus conteúdos particulares pelo campo jurídico.

Palavras-chave

Baixo espiritismo. Imprensa. Concorrência religiosa.

Abstract

This paper aims to discuss the relationship between religious possession and national press in the Republican period. The categories “false” and “low spiritism” will be primarily considered, focusing on the way they used to be reported in some newspapers from Rio de

* Moacir é Cientista Social pela Universidade Federal da Bahia – UFBA; doutorando do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq via bolsa de estudos; e membro do grupo de pesquisa grupo de pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento. E-mail: moacir.carvalho@gmail.com.

Janeiro and from Salvador. We cannot forget that these categories were located within a set of particularly interwoven relationships of dependence. In that context, religious settings and their practices acquired materiality as an object of a burdensome dispute. Sometimes there would be a conflict; sometimes there would be a negotiation, and there always would be a two-hand process involving multiple agents simultaneously. Moreover, these categories seem to express the difficulties faced by religious experts and lay people in order to define a legitimate space as well as a common vocabulary to speak about and practice a religion in supposedly competitive and open conditions. These circumstances were made possible, initially, by a national law amendment, in the 1891 constitution and in the 1890 Penal Code. Nevertheless, these circumstances content specificities were not determined by law.

Keywords

Low spiritualism. Press. Religious competition.

Introdução

Neste artigo serão discutidos os usos das expressões *baixo e falso espiritismo*, durante as primeiras décadas do século XX. Pretende-se com isso aprofundar o debate sobre determinados processos de trocas em que se entrecruzavam práticas¹ mágico-religiosas e formas letradas de intervenção e classificação dessas mesmas práticas, principalmente, através dos textos jornalísticos. Considerou-se que os termos “baixo” e “falso” espiritismo, ambos aparentemente formulados entre os finais do século XIX e início do XX, poderiam vir a funcionar como excelentes âncoras analíticas para se pensar tanto as mutações religiosas como a sua integração a outras dimensões da vida no período². Isso, tomando-se as duas cidades aqui tratadas: Rio de Janeiro e Salvador. Assim, pergunta-se: tais designativos poderiam ser considerados como um tipo de síntese simbólica esclarecedora

¹ Pretende-se no texto evitar interpretações em que se endossem quaisquer polarizações entre cultura letrada e popular, por exemplo, pois interessarão aqui os entrecruzamentos entre formas expressivas distintas, mas entendidas, ambas, em seus duplos caracteres de simbolização e ação.

² Além da imprensa: o campo jurídico, a escola, o campo médico-psiquiátrico e a polícia, entre outros.

das dificuldades e paradoxos vividos por religiosos e jornalistas³ em um dado campo de ações parcialmente comuns? Ou melhor, ainda que talvez não se tratasse exatamente de um campo comum, ao menos se poderia falar de uma zona de trocas capaz de abrigar ações entrecruzadas e, por vezes, advindas de origens sociologicamente diversas? Algo que, a despeito das intenções dos vários agentes em contato e individualmente considerados, teria pressionado a confecção de cadeias de codependência e simbolização partilhada entre práticas religiosas e textuais.

Assim, as próprias orientações mágico-religiosas serão aqui consideradas como se dirigindo a um espaço multipolarizado e crescentemente concorrencial, contando com praticantes cada vez mais urbanos, escolarizados e reflexivos. Mas, embora fundamental, não se tratou no período apenas do aumento da oferta dos serviços espirituais, mas, também, oferta e demanda de informações, ambições e dúvidas. Por um lado, é possível que alguns indivíduos daquela época tivessem passado a reconhecer nos textos – não apenas nos periódicos religiosos, mas também nas notícias em geral –, uma fonte que se converteria em critério de julgamento; por outro, os próprios jornais, ao combinarem a necessidade de aumentar tiragens com uma curiosidade crescente pelo esquadrinhamento da vida do “povo” (SODRÉ, 1999), aproximavam suas ações daquelas dos praticantes mágico-religiosos. Geravam-se daí cruzamentos de linhas de força em uma zona compartilhada, mas zona essa que não era nem exatamente religiosa, nem jornalística, mas um enredamento sempre em processo dessas funções⁴.

Para o desenvolvimento do argumento, utilizou-se um conjunto de informações disponíveis na literatura sobre o tema, principalmente as encontradas nos trabalhos de Emerson Giumbelli (1997, 2003, 2008) e Yvonne Maggie (1992). Também foram trabalhados textos de jornais e periódicos constantes nos jornais de Salvador e Rio de Janeiro no período que vai de 1890 a 1940, concentrando-se nos anos 1910 a 1930. O levantamento foi feito

³ Foram os jornais durante a República Velha, ou seja, durante cerca de quatro décadas, a principal fonte escrita para um público amplo a respeito das práticas mágico-religiosas. Curiosamente, se as relações entre direito, medicina, polícia e religião têm sido amplamente exploradas pelos pesquisadores do período, há comparativamente poucos trabalhos voltados para a relação entre jornalistas e religiosidades. O de Ângela Lühning, “Acabe com este santo que Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”, foi um dos poucos que encontrei nesse sentido.

⁴ Acrescente-se a essas a função policial, a qual será tratada apenas tangencialmente nesse texto.

durante um período de aproximadamente dois anos, entre 2012 e 2014, em que foram acessados os seguintes acervos: o do Instituto Histórico Geográfico da Bahia; da biblioteca do Mosteiro de São Bento; o Arquivo Público do Estado da Bahia; o setor de periódicos da Biblioteca Central e a Biblioteca Gregório de Matos; também o acervo da Hemeroteca Digital, disponibilizado pela Biblioteca Nacional em forma digitalizada pela internet. Vale ressaltar que, para a grande maioria dos documentos, fez-se o registro por fotografia, sendo a classificação e análise realizadas em momento posterior.

Considerando-se que, se, por um lado, religiosidades populares inseriam-se em um espaço compartilhado, no qual um sentido de público se constituía no país, elas também passavam a ter que responder a questões elaboradas em termos distintos dos seus; já os jornais, por seu lado, iriam, a partir das décadas de 1920-1930, ampliar seu leque de possibilidades, pressionando-se um refinamento prático-discursivo mais bem habilitado a acolher aqueles padrões expressivos populares que não encontravam lugar em um modelo exclusivo liberal. Significa dizer que certo refinamento classificatório ocorrido nos jornais entre a terceira e quarta décadas do século XX teria aberto um leque de gradações mais democratizante, mesmo quando não era explícita essa intenção. Todavia, negociação vital não só para os agentes religiosos populares que se viam na mira de policiais e jornalistas (LÜHNING, 1996; MAGGIE, 1992; NEGRÃO, 1996; SCHWARCS, 1993), mas também processo que encontra homologia nas reorientações vividas pelos próprios jornalistas, os quais passavam a reconhecer como necessários procedimentos de pesquisa e verificação diretas na fonte; ao mesmo tempo, transformação de um campo de forças políticas, no qual o profissional começava a ver-se como narrador de uma diversidade nacional que precisaria incorporar um sentido minimamente negociado⁵ das noções de “povo” e “popular” (BURKE, 2010);

⁵ Como indica Nelson Werneck Sodré, entre o fim do XIX e início do XX, não só se desenvolveria a grande imprensa em moldes empresariais, colocando para segundo plano o jornal partidário e o escritor boêmio, como surgiriam tecnologias capazes de aumentar as tiragens, baixar o custo, e melhorar a apresentação final. Daí também o surgimento de uma série de revistas e jornais – “Revista da Semana”, “O malho”, “Fon-Fon”, “Kosmos”, “Caretta”, “Tico-Tico” – com composições ilustradas mais elaboradas, crescendo também a importância do ofício do ilustrador, com a correspondente diversificação e complexificação das imagens. Enfim, “Não havia o que lastimar, entretanto: Lima Barreto sentia a transformação da imprensa brasileira, verificava o contraste entre aquela fase do jornal de circunstância, arrimado a uma figura de prestígio, e a nova fase da empresa jornalística cada vez mais complexa e cada vez mais inserida na complexidade da estrutura social em mudança, emergindo progressivamente a burguesia. A passagem ao jornalismo de empresa era, entretanto, etapa historicamente necessária: significava avanço; o jornalismo individual é que estava ultrapassado” (SODRÉ, 1999, p.288)

CARVALHO, 25013; SODRÉ, 1999).

Processo que impôs também um sacrifício da parte dos agentes mágico-religiosos de uma série de instituições secularmente testadas, mas que então se tornavam intoleráveis. Tal direcionamento condenatório por vezes contou com uma atividade de tal forma militante dos jornais das primeiras três ou quatro décadas do século, que soaria quase irracional, para os dias de hoje, o tom persecutório de então. Mais ainda, indivíduos de origem popular passavam a ter seu próprio rosto – literalmente – registrado nas páginas dos jornais de ampla circulação, mas agora colados a significados não só alheios a sua vontade, mas, também, distintos daqueles vigentes no período monárquico precedente. Contexto em que segmentos intermediários da população passavam a apresentar aspirações contra-hegemônicas frente a ideais de mundo considerados – se com razão ou não, não importa – típicos das elites (ELIAS, 1997; MICELI, 1979). Estabelecia-se destarte uma disputa simbólica entre elites letradas pela influência sobre os grupos populares, sendo os dois casos, sob esse aspecto, mais expressivos: o Candomblé baiano e a Umbanda paulista-carioca entre as décadas de 1930-1950, principalmente.

Entretanto, é preciso se dar um passo atrás em relação aos significados amplamente atribuídos aos candomblés, umbandas, macumbas e kardecismos, principalmente após a década de 1940, e procurar em outro lugar o ponto de transição para o sentido mais tipicamente *denominacional* como atribuído às religiões populares de hoje. Ou seja, procurar identificar o momento originário e anterior à institucionalização de dadas coordenações entre intelectuais e popular, em que ter-se-iam gerado como resultados certa elaboração e fixação dos quadros cosmológicos, cosmogônicos, rituais e doutrinários. Esse intervalo anterior marcaria uma cadeia de acontecimentos imprevistos e não orquestrados ocorridos entre os finais do século XIX e início do XX, considerando-se com isso dois momentos limítrofes: primeiramente o do código penal de 1890 e da Constituição de 1891, e, depois, com a Constituição e código penal da década de 1940. Embora não sendo suficientes para explicar a direção tomada pelos eventos religiosos de então, esses acontecimentos indicam para as inflexões mais nítidas entre as religiosidades populares do século XIX e as típicas do século XX.

Surgimento noticioso dos termos e as ambiguidades de uma “inquisição” secular

Fenômenos religiosos não são objetos atemporalmente dados, estando em constante transformação e demonstrando uma impressionante capacidade para se recriar e relacionar com variadíssimos aspectos da vida (ASAD, 2010; EISENSTADT, 1969; HERVIEU-LEGER, 2008; TAYLOR, 2007). Sendo assim, também os padrões e princípios de classificação religiosa não poderiam ser compreendidos como se fossem imunes à mudança. No caso brasileiro, por termos vivido a experiência relativamente recente de formação ou rearranjo de algumas expressões espirituais, a complexidade e os desdobramentos de tais mudanças ainda estão sendo explorados. Principalmente quando são pensadas as religiosidades populares, as quais lutavam por definir um lugar tolerável para si mesmas na primeira metade do século XX. E tentar conquistar o designativo de “religião”, ao menos a partir desse período, mas talvez um pouco antes, foi um dos meios encontrados para tanto, dentre os mecanismos civilizatórios à disposição. Talvez por isso faça todo sentido a emersão no período das duas expressões aqui exploradas, uma vez tratar-se de designativos que gravitaram, negativamente, em torno da luta integrativo-denominacional realizada, sobretudo, pelos espíritas. Trata-se, no caso, de duas categorias oriundas das tensões e aspirações por humanização vividas pelos praticantes das religiosidades de possessão, então chamados de espíritas, espiritistas ou espiritualistas, como se fossem todos termos intercambiáveis.

Contudo, a exploração aqui proposta partiria justamente de um questionamento mais anterior dos significados do ser espírita, e mesmo dos sentidos dados às práticas de possessão em geral, pois as categorias “baixo” e “falso” espiritismo, enquanto sínteses simbólicas de teor acusatório, só se tornaram plenamente significativas no interior da própria disputa de onde emergiram. Daí que parecem abalar, justamente, a crença naturalizada nas hierarquias denominacionalmente hegemônicas, ao exporem, principalmente na forma em que apareciam nos jornais da época, a fragilidade e os dramas vividos pelos praticantes em suas lutas desiguais. Enfim, questionamento dos próprios procedimentos classificatórios usados por praticantes mágico-religiosos e intelectuais, para além do espaço intrarreligioso, agentes esses inclinados a acolher o suposto da hierarquia entre denominações/ religiões, e “seitas”, sendo que parece ter havido um embaraço intelectual entre os pesquisadores da religião, ao menos a partir

da década de 1930 até 1970, aproximadamente, ao lidarem com fenômenos pouco afeitos a essa perspectiva denominacional. Como se tal ausência carresse consigo o perigo da desqualificação do praticante e da prática enquanto objeto digno de estudo. E, em tempos de lutas pela representação do nacional (GONÇALVES, 1996), havia também o perigo de se expor o próprio intelectual enquanto ser inábil na arte do bem distinguir: uma religiosidade autêntica, da inautêntica; um espiritismo falso, do verdadeiro.

Mas, recuando-se um pouco mais, não seria exatamente assim que ambas as expressões apareceriam nos registros iniciais do material pesquisado. “Falso espiritismo”, primeira a ser encontrada, referia-se em seu nascedouro mais precisamente a uma qualificação da experiência do médium, e não a um tipo particular de reunião mágico-religiosa. Ou seja, designava alguém que, a despeito de qualquer interesse religioso em particular, poderia produzir embustes ou abusos espetaculares de algum poder espiritual, fosse falso ou real, mas, nesse último caso, instável e incontrolável. E, embora o termo já tivesse uso fora do Brasil, Emerson Giumbelli (2003) sugere que seria justamente a partir da apropriação realizada pela Federação Espírita Brasileira (FEB) que ele se incorporaria não só à linguagem jornalística como, a partir da década de 1920, aproximadamente, passaria a compor o discurso jurídico e pericial. Foi apostando nessa sugestão que tomei tais expressões como fundamentais à compreensão do processo de nomeação no interior da formação das religiosidades populares de possessão, principalmente no que diz respeito aos desdobramentos posteriores que colocariam, ora em aproximação, ora em oposição: Umbanda, Macumba, Candomblé e Kardecismo.

A primeira referência a falso espiritismo encontrada foi em matéria do “Jornal do Brasil”, do dia 13 de julho de 1901, o que significa que, provavelmente, ele já viesse sendo utilizado anteriormente. Já baixo espiritismo só apareceria no jornal “A Notícia” de 12 de outubro de 1904, corroborando as fontes consultadas com o fato de que, realmente, o uso de “falso” seria anterior, sendo que ambas as expressões aparecem pela primeira vez em jornais cariocas. No primeiro, de 1901, lê-se matéria que ocupa praticamente meia página sob o título “O Espiritismo: manual científico e popular por J. José Franco, traduzido e anunciado por Carlos de Laet”⁶. Porém, nela ficava exposta mais do que uma incerteza e um espírito relativo

⁶ Não a transcrevo aqui por conta da limitação de espaço.

de abertura em relação aos fenômenos tratados, postura que arrefeceria em polêmicas posteriores, nas quais Laet registraria sua própria perspectiva⁷. Endossa o autor a crença nos fenômenos tratados pelos espíritas como reais, questionando apenas a possibilidade de controle sobre os mesmos por parte de quem quer que fosse. Razão porque se produziriam embustes visando à manutenção das retribuições: prestígio e dinheiro. Não se tratava, portanto, ainda do reconhecimento de qualquer vínculo religioso entre prática e praticante, mas de um dom mais ou menos incomum que se podia testemunhar.

Nesse jogo classificatório vai emergindo uma importante interpolação entre falso e verdadeiro, entre autêntico e inautêntico, em coordenação com as capacidades de julgamento, conhecimento e controle. Fica claro na apresentação do texto tratar-se não de uma religião, mas de qualquer técnica ou procedimento que permita a comunicação entre seres humanos e espíritos. Estava-se no interior da gênese das nomeações, e não havia se definido o espiritismo como religião, sendo que práticas mais ou menos identificadas ao trabalho de Alain Kardec também poderiam ser aqui localizadas (FERNANDES, 2008). Por fim, também está ausente do texto qualquer indicação sobre um grupo social em particular, ou conjunto de práticas e recorte socioeconômico específico. Isso só mudaria com a emersão do termo “baixo espiritismo”, quando o significante “baixo” passaria a designar outra categoria de coisas e pessoas, vejamos:

“Os curandeiros mãos santas e os que especulam com o baixo espiritismo continuam a exercer a sua *negregada missão*. Uns *estragam o organismo e matam a veneno os ignorantes* que os procuram e os inimigos desses ignorantes; outros arrastam as suas *sessões nojentas uma multidão de mulheres que ao fim de pouco tempo entram a sofrer das faculdades mentais*. Grande acréscimo de hóspedes no hospício tem sido motivado pelo exercício do baixo espiritismo. O Rio de Janeiro explorado pela superstição e pela falsa prática dos ensinamentos de Allan Kardec. *Que faz a polícia? Nada. A polícia é uma corporação de incompetentes e malsinados (grifos nossos)*” (O Malho, 25 de março de 1905, p.11).

⁷ Ver: Romeu do Amaral Camargo: “O protestantismo e o espiritismo à luz do evangelho: resposta ao Sr. Dr. Carlos de Laet e ao Sr. professor Revmo. Othoniel Motta”. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1928. 360 p.

Já não se estaria falando apenas de uma habilidade qualquer, dispersa aleatoriamente entre indivíduos, mas indica-se, ainda que timidamente, um complexo de fatores entrelaçados perfilando não um código, mas a sua suposta corrupção. Logo em seguida, o termo “falso” seguiria a mesma orientação, sendo que os jornais começariam em certo ponto entre a primeira e a segunda década a formular questões incisivas sobre a experiência religiosa, objetivando-as em notícia, mas produzindo-se classificações que designarei como participantes de um senso comum sociológico. Tipificavam-se práticas populares num conjunto correlacionado de fatores, os quais passavam destarte a expressar polarizações objetivadas no campo social. Isso ocorreria em parte graças ao processo em andamento de criminalização associado à interpretação médico-psiquiátrica do espiritismo, em que serão recorrentes termos como hipnose, histeria, neurastenia, esquizofrenia, sugestão, magnetismo. Surge uma preocupação de generalização do comportamento do oficiante que extrapolaria considerações sobre seus saberes e motivos, dando-se vazão a uma explicação mais coletivizada, mas também que precisava dar conta de que se tratava de um processo em que a crença do oficiante tinha que ser de alguma forma considerada visando-se à produção de categorias classificatórias úteis – nem que fosse como patologia.

Aparecem com isso cinco perigos do curandeirismo: ele seria a causa de problemas mentais; ele intoxicaria as pessoas ao tentar dar soluções que só os médicos poderiam; era fonte de enriquecimento ilícito; suas principais vítimas seriam as mulheres; e, em sendo o oficiante um homem, poderia auferir vantagens sexuais da sua clientela. Diante de tamanha ameaça, jornais de várias partes do país começam a pressionar a polícia, acusando-a de leniência. Enfatizava-se o caráter degradante de uma prática na qual cruzavam-se pobreza, ignorância, exploração, crimes e loucura (FERNANDES, 2008; GIUMBELLI, 1997; SOUZA, 2010); excediam-se assim os parâmetros fornecidos pelo código penal. Daí o qualificativo hierarquizador de “baixo” permitir que a acusação de inautenticidade refluísse – para além das questões técnicas e pessoais do médium – na direção do kardecismo, igualmente jovem e nascido da mesma cepa que a Umbanda. Ou seja, com dificuldades para reivindicar a ancestralidade como componente aurática intangível, como o faria de forma modelar o candomblé baiano pouco depois.

Empunhando o seu ofício como arma de desqualificação, o jornalista acaba por revelar uma circunstância de concorrência inter-religiosa que, a julgar pela quantidade e diversidade de perfis e casos de prisões e invasões policiais a casas “suspeitas” registradas nas primeiras décadas, não eram

pequenas. Por outro lado, se esses mesmos jornais começam a reconhecer a liberdade religiosa como algo imposto – “infelizmente” – pela Constituição, sugerem que alguma coisa deveria ser feita no sentido da produção civilizada da exceção. Mas não deixam de reiterar a linguagem da liberdade como parte de uma realidade tangível. Ou seja, participavam da confecção do mesmo princípio que passaria a guiar posteriormente também as próprias lideranças religiosas mais moralizadoras, empenhadas em separar o joio do trigo, a boa da má prática, magia branca e magia negra, enfim, a Umbanda da Quimbanda e o Candomblé da Macumba.

Mas, nas primeiras décadas, tratava-se de uma operação ainda muito mais frágil e fragmentada, levada a cabo de forma pouco integrada por vários especialistas religiosos ou leigos religiosamente interessados, para que se distinguisse, através de textos, debates e palestras: o falso do verdadeiro, o espiritismo do baixo espiritismo. Todavia, pulverização polemista e discursiva que parecia atender muito melhor ao procedimento típico do jornalista – o qual tinha de produzir uma novidade por dia –, que ao do intelectual especializado, de toda sorte indisponível ou em sua maioria pouco interessado pela religiosidade popular até a década de 1930, aproximadamente. Assim, de fato, próximo aos 1910, uma orientação reprobatória dominaria a linha dos argumentos no Rio de Janeiro e, logo em seguida, no restante do país. Em “O falso espiritismo – Uma casa de dar fortuna – Faça o que lhe digo e será feliz – o amor por 150 \$”, lê-se:

“(…) São uma verdadeira praga nos subúrbios, os centros, que marcados com a *seita espírita*, ali se tem instalado e que com a sanção das autoridades vão explorando a ingenuidade e a ignorância [...] Nestes centros que tem a sua frente indivíduos sem a menor instrução e sem a menor partícula de cultura intelectual passam-se fatos inacreditáveis que a mais das vezes *trazem consequências graves e funestas para aqueles ignorantes do mal que praticam, os frequentam, em busca da fortuna e felicidade e em procura da realização que almejam. É nesses centros, em que a perversidade atua com uma intensidade extraordinária*, que são tramadas a perda e a desgraça de famílias, a separação de casais outrora felizes e satisfeitos, a desonra de pobres e infelizes criaturas, somente porque, aqueles [os policiais] *a quem são entregues a nossa vida e a nossa propriedade encontram-se inativos e desleixados*. (grifos nossos)” (A Imprensa, 1 de agosto de 1908).

Percebe-se um sentimento de temor em relação ao uso “indevido” das forças espirituais por pessoas, supostamente, despreparadas para tanto,

sendo que aqui o argumento central de Maggie em “O medo do feitiço” de que os acusadores compartilhavam da crença dos acusados parece se confirmar. Em segundo lugar, como havia sido indicado, falso espiritismo é tratando sinonimicamente a baixo espiritismo, como uma forma geral pejorativa de “seita”, as “seitas espíritas”, visando-se com isso condenar o caráter pretensamente religioso da prática, em comparação com as experiências “científicas” e de cunho filosófico; paradoxalmente, o mesmo discurso que já vinha há algumas décadas sendo reivindicado também por segmentos espíritas. Em terceiro lugar, a exploração monetária do praticante é condenada como ato ilícito – a velha “exploração da credulidade pública”, em conformidade aos artigos 156, 157 e 158 do código penal de 1890; mais claramente no 157. Em quarto, novamente a polícia é demandada para que se protejam os três valores burgueses mais queridos: a vida, a propriedade e a família! Proteção contra as ações maléficas, intencionais ou não, produzidas pelos “manipuladores incautos do sagrado”. Tudo acusaria uma atitude paternalista dependente da produção de critérios valorativos que vão além do paternalismo Católico advindo daquela ortodoxia mais ao estilo dos séculos XVIII-XIX.

Feitiços e contrafeitiços: a construção social das distinções

Estava em andamento uma conjunção de ações que, mesmo possuindo objetivos e fundamentos distintos, acabariam por produzir um campo vocabular comum. Quero com isso dizer que os contextos e ações de fala precisam ser entendidos aqui como parte das ações de cunho religioso, capazes de gerar transformações nos próprios significados da religiosidade que se pretendia descrever. Ou seja, que haveria aqui uma *double bind*, ou *hermenêutica dupla* posta em movimento. Por um lado, considero que transformações nos padrões civilizacionais iam sendo crescentemente generalizadas, de modo a que aos praticantes religiosos fossem encaminhados questionamentos absolutamente atípicos, quando em comparação aos padrões precedentes do artesão mágico-religioso e por conta própria remanescente do século XIX (REIS, 2008). Mas, ao descrever e condenar o que seria o universo religioso popular, tanto a polícia e os juristas quanto os jornais acabavam por elaborar um campo comum, no qual se formulavam as intermináveis atividades de legitimação, acusação e contra-acusação. Mutava-se, independentemente

da veracidade do que era dito sobre as práticas e seus oficiantes, a própria realidade que se pretendia descrever. Com isso, os próprios intelectuais, alguns deles mais ou menos aproximados ou ativamente implicados nas práticas espirituais, passavam a agir, reformular e selecionar aspectos que contradiziam a visão tradicionalmente noticiosa e acusatória que grassava nos jornais de então.

Não se podem esquecer que acusações de feitiços e contrafeitiços são características dos circuitos magicamente densos; parte necessária do jogo linguístico de todo especialista: a velha suspeita da “coisa feita” é o mecanismo que instaura a necessidade de reconhecimento, por parte do indivíduo, da existência de uma causa mágica para algum sofrimento. Advém daí a correspondente necessidade de reparação, só possível mediante a assistência de feitiçeiro ainda mais poderoso do que nos causou prejuízo. Como dito, foi disso que Maggie deu-se conta: que a eficácia mágica das práticas dependeria desse fundo comum de crenças e códigos, sendo que o enraizamento de tais crenças e saberes ultrapassaria o universo dos mandingueiros, ou mesmo dos segmentos negros pauperizados. De qualquer forma, não só não se trataria, na maioria das vezes, de uma rivalização propriamente “espiritual”, até o início do século XX, como as práticas mágicas em geral gozavam de pouco interesse por parte dos jornais, muitos deles “partidários”. Era também ausente ou tímida a explícita campanha de difamação de tais práticas, como ocorreria na virada para a década de 1910, quando começam a aparecer as duas expressões aqui exploradas. O que então estaria em andamento para que se desse a rápida popularização de tais expressões?

Em parte, tratou-se de um movimento multirregulatório mais ampliado de fundo de fato católico. Todavia, algo com fortes raízes, tanto nas dinâmicas civilizadoras mais secularizantes que vinham se impondo desde o século XIX, mas que se aceleravam e modificavam com a República, quanto na crescente influência exercida pelas práticas mediúnicas via espiritismo entre as matrizes afro-brasileiras. Não se pode esquecer que tais práticas já vinham chamando a atenção das elites cariocas desde o século XIX. Portanto, a um só tempo, davam-se a cristianização e o aburguesamento religioso das matrizes africanas, o que colocava a luta contra “O mal” ou “A feitiçaria”, acima da típica rivalização individual entre mandingueiros, em que importava conseguir os serviços do mais poderoso para se conquistar o que se desejava em troca do pagamento apropriado; circunstância pretérita também em que a magia defensiva não gozava em si mesma de um valor superior ao de ataque. Ou seja, no período anterior, seria possível, sem

maiores constrangimentos, contratar-se um serviço visando prejudicar alguém, ou, mesmo se conseguir algo ilegal, sem se estar propriamente na zona do ilícito. O segredo existia e era componente fundamental desse universo, mas não servia tanto para encobrir a prática ou disposição para o mal em si, e, sim, para se proteger de prováveis contrafeitiços, ou mesmo ações violentas de vingança, principalmente quando a vítima vingativa da coisa feita fosse alguém poderoso, dotado de recursos materiais e *mana* superior – o que costumava encarecer o preço cobrado pelo serviço.

O movimento denominacional popular, ao depender – conforme se verá mais adiante – do avanço caritativo e das práticas de possessão, mudaria completamente o solo sagrado. Sob o ponto de vista das dinâmicas espirituais, tal movimento, ao repousar no dualismo entre mundos, na divisão corpo-espírito, bem como na divisão entre práticas boas e más, trouxe para a batalha, agora propriamente espiritual, uma cosmologia inédita baseada na noção de *progresso*. Tal cosmologia, ao hierarquizar e questionar o valor intrínseco das demandas mágicas, parecia atender a um duplo desafio da época: o de responder ao apelo às nossas raízes históricas mais profundas, e, ao mesmo tempo, fornecer uma utopia realizável diante das esperanças de um futuro melhor frente aos nossos pecados. Pautava-se, para isso, numa crescente repulsa urbana não só aos atos violentos como também a todo aquele que, não fazendo parte dos contingentes policiais e militares oficiais, buscase reiteradamente infligir sofrimento a outros seres humanos por quaisquer meios ou motivos, salvo em casos limites de autopreservação. Processo profundamente dependente das dinâmicas de pacificação via Estado, em que se empenhavam agentes seculares, e não apenas algo exclusivamente religioso em seus significados. Tal cosmologia e cosmogonia, importantíssimas para os discursos de legitimação de umbandistas e espíritas, tornavam-se, no pelear entre as décadas de 1920-1950, muito caras às aspirações por uma autêntica cultura popular nacional. Dela, esperava-se que fosse capaz de não só contemporizar com as distintas realidades simbólico-materiais a que se estava sujeito, como, também, responder pacificamente aos enigmas das desiguais velocidades modernizadoras, ligando-se passado, presente e futuro num único ato.

Mas tudo isso só seria possível se se contasse com o avanço de mecanismos normatizadores e reguladores que pudessem ser reconhecidos como autorizados a dar sua última palavra, autenticando a boa prática e favorecendo o bom praticante. O que dependeu, também, de tornar-se o jornalista alguém mais bem informado e capacitado a distinguir, a agir como fiscalizador

moral do Estado, e, principalmente, da própria sociedade. Seria assim que alguns jornalistas endossariam a separação que colocava, de um lado, o falso espiritismo, de outro, o verdadeiro, sendo que o termo baixo espiritismo passava a ser cada vez mais utilizado por todos. Muito provavelmente eles o fizeram inspirados, direta ou indiretamente, em formulações produzidas por organizações como a FEB, ou principalmente por ela. Aí um critério de utilidade social de fundo jurídico vai se combinar ao religioso, buscando-se fazer com que a ação policial seja explicitamente discriminatória, separando, ela também, o joio do trigo. Por isso, ambas as expressões passariam a poder se intercambiar facilmente. Justamente porque o desqualificativo racial e classista que predominava em “baixo” estaria também servindo para definir o inautêntico, o falso, no sentido de uma prática popular que corromperia a pureza das intenções e conquistas mais elevadas do espírito.

Por exemplo, o centro espírita recifense “Regeneração” anuncia, em 3/5/1913, uma conferência cujo tema era “O verdadeiro e o falso espiritismo”. Já em 4/8/1911, no Jornal do Brasil, o centro espírita carioca “Deus e Amor” tenta fazer a separação, defendendo-se, justamente, da suspeição de que o espiritismo teria sido o causador da loucura de Maria Ferreira Mendes Tourinho, o que levaria ao assassinato do condutor de trem Arthur Damaso Tourinho, seu esposo. Maria Tourinho frequentava a “Sociedade Espírita Filhas de Maria do Nazaré”. Centro descrito sete anos antes por Paulo Barreto em sua série “As religiões no Rio”, quando o liderava o seu fundador e então falecido Ferraz. O mesmo Ferraz do Andaraí, que aparece inúmeras vezes entre os documentos da década de 1890 trabalhados por Maggie. Daí que, na análise desse caso, crença e práticas mágicas seriam suficientes como evidências causais. Mas não se tratava de qualquer crença, pois lá se lê: “como em tudo, também no espiritismo há o verdadeiro e o falso”; pronuncia-se Bezerra de Menezes através de um médium em favor do amor, tolerância e caridade; faz-se a defesa do Catolicismo; imprecam-se os feiticeiros.

A cidade propiciaria aqui algo que a zona rural não permitia: uma intensa atividade multirregulatória, ainda que sob um pano de fundo de suspeição e perseguição com direções imprevistas: regulação recíproca entre agentes, em que comparações, mimetizações, distinções, reprovações e trocas vão se dando em uma velocidade capaz de influenciar a produção de um sentido de consenso interagências. Coordenação de funções em que as forças policiais assumiam o duplo papel de repressão e integração das práticas. Por isso a importância de se estudar as delegacias de costumes e o que nelas se documentou. Era nelas que os profissionais da segurança cumpriam

essa embaraçosa atribuição, localizada no interior mesmo da dinâmica civilizadora nacional, de mediar e reprimir. Mas o faziam numa zona borrada na qual lícito e ilícito se cruzavam sem que, nem sempre, se pudesse recortar e agir, rigorosamente, apenas sobre práticas que constituíssem claramente violações do código penal. Isso ao menos até a década de 1960, cruzando-se os três ofícios: o religioso, o policial e o do jornalista.

Por fim, a despeito das intenções dos jornalistas, também estes colaboraram na “montagem” do que reprovavam, pois não só propiciavam que agentes distintos se vissem em uma vitrine aberta, principalmente, mas não apenas, aos que sabiam ler, como exigiam uma autoformulação dos próprios praticantes frente ao que se escrevia. Era tão inédito quanto desconcertante que até mesmo a medicina convencional podia ser seveciada publicamente... pelos espíritas. Assim o fez o centro “Redentor” nas páginas do “A Razão” em 1918, na série “O racionalismo com fatos”. Este sairia da defensiva, partindo para o confronto direto e chamando médicos psiquiatras de charlatães diplomados, colocando-os com isso junto aos “falsos espíritas” como causadores ou agravadores dos casos de loucura, atacando, inclusive, nomes como Juliano Moreira e A. Austragésilo.

Religiões de possessão e sua institucionalização: “magia branca” ou comecem seveciando o mandingueiro!?

Certamente que as religiões de possessão não eram novidade no Brasil. Mas seria somente aí que elas, simultaneamente identificadas e opostas aos médicos convencionais, farmacêuticos e sanitaristas, se colocariam como alternativa excludente às técnicas curativas, às propiciadoras da sorte no amor, vingança, riqueza, ou mesmo às artes divinatórias⁸, demandas em grande parte atendidas pelos “mandingueiros-macumbeiros”, oficiantes

⁸ Se atualmente, como afirma Véronique Boyer, trata-se de uma polarização entre o domínio dos procedimentos iniciáticos e aptidões mediúnicas, o período que vai de 1910 a 1940, mas que pode ser estendido para 1890 a 1950, teria sido também o da polarização entre mediunidade e manipulação mágica e divinatória. O que determinaria a vitória da expansão da modalidade mediúnica sobre os tradicionais mágicos, quanto mais aquela assumia e modificava as funções destes; os quais combinavam as leituras de São Cipriano, catolicismo popular, práticas ameríndias e técnicas africanas em seus ofícios, com pesos variados em função das próprias biografias, gostos, demandas e oportunidades de cada um.

informais e por conta própria, aparentemente pouco afeitos às experiências extático-mediúnicas, e trabalhando normalmente sozinhos ou com assistência diminuta. O fenômeno indicado aqui, embora exija maior exploração, implica um processo de transição em que a própria terapêutica passaria a demandar aptidões corporais distintas, precisando o oficiante estar doravante capacitado a entrar em contato com o mundo espiritual, a ser possuído por ou ascender a ele. Mas isso não era fácil, pois se tratava de uma mudança no *habitus* mágico-religioso dominante até, provavelmente, 1890 e 1910. Tal transição para um novo *habitus* também implicava em uma transição técnica, como dito, dependente da prerrogativa cosmológica de uma separação entre dois mundos, e que tinha seu correlativo experiencial na divisão corpo-espírito.

O espiritismo vindo da Europa entrava no terreiro, mas com isso não pode evitar o inevitável: que a macumba sentasse em sua mesa, mesmo que disfarçada. Popularizava-se, assim, a concepção de uma esfera cada vez mais elevada a um patamar superior e em contraposição ao baixo corporal, terreno e material, como condição fundamental da eficácia mágica. Dessa forma, ou os velhos “feiticeiros” migravam em direção à formação de um grupo regular de culto, ou corriam o risco de não encontrar lugar no futuro mercado do sagrado. Ou, simplesmente, iriam evadir gradualmente pela morte ou saída do ramo⁹; e, se assim não o fizessem, se degradariam ainda mais como “mandingueiros mercenários”, como eram tomados na época: seres ligados às forças malignas. De fato, nada impedia que, no esforço migratório realizado por determinados agentes, ocorresse que, por um lado, alguns dos significados permanecessem intactos, mudando-se apenas o nome da prática, por exemplo; ou podia ser que alguns velhos oficiantes, ao tentarem se adaptar, acabassem tragados para dentro da narrativa do “falso espiritismo”, enquanto agonizavam por dominar aptidões mediúnicas

⁹ Ironicamente, talvez pela comparação com a visibilidade que ganhava o Candomblé baiano no final da década de 1930 em que passava a ser importante uma defesa da cultura popular, lamentava uma reportagem no carioca O Malho de 18 de maio de 1939: “(...) A ‘Macumba’ [agora com inicial maiúscula] está morta. Ela, é certo, nunca possuiu ‘códigos’, mas os seus segredos eram, outrora, transmitidos de pai para filho. Presentemente, as velhas famílias de ‘pais de santo’ desapareceram e a carreira foi invadida, profanada, prostituída, por toda multidão de aventureiros e aproveitadores que utilizam os processos de baixo espiritismo (grifos nossos)” (O Malho, 18 de maio de 1939). Nessa interpretação era a Macumba, anteriormente perseguida por órgãos do Estado e jornais, que então perdia o *status* de ramo de aventureiros para o espiritismo numa visão intrarreligiosa.

nem sempre possuídas – ou tendo de atrair médiuns poderosos para a sua influência.

Tal configuração colocou a figura do mandingueiro na linha de tiro de kardecistas, umbandistas, jornalistas, candomblecistas, e até mesmo católicos, sendo que a degradação do significante “Macumba”, agora quase exclusivamente identificada à bruxaria tropical e negativamente “africana”, seria irreversível. Macumba passa a designar o outro da religião, o mal generalizado, seita frente a qual todos poderiam se redimir, fazendo-se dela uma espécie de ponto de fuga para as religiosidades de possessão. Nesse sentido, por um lado, os termos macumba, baixo e falso espiritismo, independentemente dos significados mais precisos a que se pretendesse referir, indicavam uma espécie de *sub-religiosidade* – a “seita” – possivelmente homóloga à noção mais recente de *subproletariado*¹⁰, comumente aplicada às formas de vida abaixo das condições mínimas de existência e em geral carentes de reconhecimento público, ou melhor, tendo seu reconhecimento mediante a própria carência, ou pelo temor que suscitariam nos relativamente mais bem abastados. Mas, por outro, “macumba” tornou-se tão degradante que permitiu que as mesmas pessoas susceptíveis à acusação de baixo espiritismo encontrassem nela um polo positivo inferior.

Processo hierarquizador que no campo religioso só pôde obter sucesso quando se contou com a participação ativa dos subalternos que lutavam por reconhecimento num território escorregadio, fossem eles letrados ou fizessem parte dos grupos mais pauperizados, mas que aspiravam por reverter sua miséria em virtude. O que significava, a todo custo, angariar legitimidade (GIUMBELLI, 1997, 2003, 2008; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999) para a sua prática contra as suspeições materializadas no cotidiano, nas ações policiais,

¹⁰ A categoria *subproletariado* foi utilizada por Paul Singer designando aqueles segmentos da classe trabalhadora que oferecem sua força de trabalho sem que, no entanto, haja quem tenha interesse em comprá-la por um valor mínimo suficiente à garantia de sua reprodução. Algo similar ao que Florestan Fernandes identificou entre os segmentos de cor em São Paulo, realidade essa constante na maioria das grandes cidades brasileiras ao longo do século. Disponíveis a esse segmento se encontrariam atividades diversas, mas todas igualmente subvalorizadas: serviços e comércio de miudezas, ofícios informais e por conta própria em geral, trabalhos domésticos, de transporte de fardos, limpeza, vendedores ambulantes etc., definindo-se com isso aquele grupo que Jessé Souza chamou de ralé brasileira, mas que ao final do século XX encontrava-se em franca transformação. Segundo Singer, cerca de 63% da força de trabalho no Brasil compunha-se desse perfil subproletariado, em geral ainda no ano de 1976; mas, mesmo no período que antecede ao primeiro governo Lula, continuava-se no impressionante patamar dos 50%.

nos textos jornalísticos e nos periódicos religiosos mais puristas.

Ocorre que, se na guinada pró-religião o espiritismo expunha-se ainda mais aos ataques, ao mesmo tempo se definia um lugar possível para ele, fosse umbandista ou kardecista. Daí que a polarização não seria apenas em relação ao baixo espiritismo, mas também ao virtuosismo fundamentalista de orientação filosófico-científica. Em relação ao último se manteria fiel o “Redentor”, por exemplo, para o qual kardecismo era sinônimo de falso espiritismo. Mas é justamente por isso, pela multipolarização entre posições móveis e sempre relativas umas às outras, que se pode falar de um movimento de convergência:

Nenhum curador, médium, pai de santo, vidente ou adivinho acha que não existem charlatães, mistificadores a serem perseguidos [...] Os que queriam extirpar a crença nos poderes ocultos e os métodos de cura sem diploma médico acabam usando o mesmo discurso dos que querem ou efetivamente usam esses poderes. (MAGGIE, 1992, p.114)

Ou seja, ainda que diferencialmente, todos pareciam vulneráveis aos ataques alheios. Todavia, tal vulnerabilidade não era um absoluto feito um ponto fixo. Definia-se mais pela particularidade opositiva, comunicando singularmente cada componente do par apenas no interior de uma relação (BOURDIEU, 2004; ELIAS, 1997), relação essa com vários reivindicantes, mas ainda sem uma plataforma mínima de consenso¹¹. Tudo seria mais simples se se tratasse de dois blocos organizados em disputa. Mas não se tratava sequer de uma luta entre kardecismo e umbanda, ou simplesmente entre espiritismo e seus detratores, como ocorreria com a polêmica entre as denominações protestantes, por exemplo, contra o Catolicismo, em que, ao unirem-se bandeiras comuns, se poderia fazer supor¹² haver uma luta entre

¹¹ Algo que só seria possibilitado pela disseminação da prática caritativa somada à hegemonia mais decisiva das práticas extático-mediúnicas, algo que permitiria a Procópio Camargo falar mais tarde, por exemplo, de “contínuo mediúnico”.

¹² O padre Bento, por exemplo, em “Catecismo antiespírita” afirmaria em 1918: “O Espiritismo grassa como epidemia funesta por todas as classes sociais do Brasil. É uma calamidade social, mil vezes mais perigosa do que as 10 pragas do Egito! Tem sido, é certo, vigorosamente combatida essa abominável seita, mas não deixou por isso de continuar a seduzir inumeráveis incautos” (BENTO, 1918, p.3).

blocos. Enfim, tratava-se de uma luta em que um “aliado” ocasional poderia parecer ameaça em outro contexto.

E, o que inicialmente pode ter sido confortável àquelas associações que podiam contar com intelectuais e contatos privilegiados com policiais, jornalistas, médicos, advogados e juizes, mostraria seus limites quanto mais as religiosidades se complexificavam e, com isso, nem jornalistas, nem policiais, estavam absolutamente seguros sobre os critérios de julgamento que deveriam doravante utilizar. Talvez essa circunstância tenha demandado este tipo de reportagem¹³:

“Falando aos habitantes do além túmulo – visitando os ‘centros’ e observando as ‘cavações’ e os ‘cavadores...’: Do Brasil *a Bahia é talvez o estado que conta maior nmero de supersticiosos e daí talvez a facilidade com que aqui se conserva como uma tradição crenças disparatadas* [...] Estamos porém numa época de evolução social. Atravessamos o século da velocidade, do melindrosismo, do almofadismo, do futurismo, do jazz e do Ba-taclan, que mesmo tendo contra si uma pastoral episcopal, aqui exibiu-se e fez sucesso. Se as saias de roupão foram substituídas pelas saias que mal cobrem os joelhos, se a mulher moderna já não ostenta o recato e já não infunde o respeito da mulher antiga; se o flerte e a ‘telegrafia’ sem fio nos salões de projeções cinematográficas são inocentes passatempos das Evas modernas, *era claro que a religião teria também que sofrer séria e grande metamorfose*. O repórter andou veladamente por entre os exploradores do *baixo espiritismo e do fetichismo observando aqueles indivíduos que aceitam essa ou aquela crença para tê-las como profissão. A ninguém deveria ser permitido exercer a religião como profissão, porque entre uma e outra, vai grande distância. Vai propagando-se de modo amplo o hábito de fazer da religião meio de vida*. (grifos nossos)” (A Capital, 29 de outubro de 1926).

Nessa matéria o espiritismo é tratado não só como inovação, como também se assemelha em muito ao que aconteceria mais acentuadamente no Rio e São Paulo. Um conjunto de transformações no estilo de vida, e que era recebido ambigualmente, marcando-se também as tensões regionais que se entrelaçavam ao problema da composição de uma cultura e unidade

¹³ Deixaram esparsos, porém valiosos registros, figuras como João do Rio, Benjamim Costallat, Leal de Souza, Pedro Silva, Nóbrega da Cunha, Francisco Guimarães, entre outros

nacionais. E se a virada entre as décadas de 1920-1930 foi de acirrada perseguição, provavelmente a mais violenta de todas, ela também foi aquela em que se condensou num instante a consciência de uma diversidade cada vez mais desafiadora aos planos de unidade.

Não por coincidência, o período que vai de 1924 a 1930 foi marcado por um intenso trabalho de normatização e regulamentação por parte da FEB no Rio de Janeiro, com o intuito de padronizar a relação entre federação e federados através de critérios escritos, públicos e pré-fixados (GIUMBELLI, 2003), o que resultaria em uma acelerada afiliação. Assim, pela matéria anterior transparece um complexo de elementos, no qual o próprio repórter não só identificaria contradições, como expressaria, ele mesmo, opiniões contraditórias. Mas, ao contrário de acusar uma escrita redutora ao mínimo necessário da mandinga, por exemplo, tais contradições começariam a surgir, justamente, por um esforço de desambiguação dos escorregadios baixo e falso espiritismo. Ou seja, tais contradições se constituem e revelam no próprio esforço de categorização do repórter, que queria superar a linguagem mistificadora que o jornalismo dominante das décadas de 1910-1930 ainda empregaria para descrever as religiosidades populares. Se os religiosos participavam da nomeação das suas práticas, os jornais também o faziam¹⁴. E ambos, jornais e religiosos, encontravam-se numa época em que a demanda por informações, recursos e reconhecimento¹⁵ parecia ultrapassar os limites tradicionalmente permitidos ao “povo”. Algo muito além da articulação fiscalizadora entre condenação prévia, denúncia e moralização/

¹⁴ Macumba se tornava algo bem pior que espiritismo, mas ainda não pior que candomblé. Pode-se perceber isso em “Macumba na Praça 15”, o jornalista opta pelo tom galhofeiro: “Eram 10 horas da noite. O povo estava aglomerado próximo ao hotel de França na Praça 15. E do 1º andar n. 40 daquela praça, saía o cântico dolente do candomblé: ‘Eh bumba! Tá no mato tocando macumba! Caxinguelê! Caxinguelê Calunga!’. O Caxinguelê, por si só, já é feio. Imaginem os leitores um caxinguelê calunga. O caxinguelê que ontem nos atraiu na macumba de ontem é assim (...) Na porta da macumba estava o auto particular n. 7740. De quem é esse automóvel? É do Dr. Raul de Farias. O deputado? Sim senhor (...) O chefe da macumba é o seu Meirelles, funcionário da prefeitura. Dizem que é centro espírita. Há, porém, quem afirme que é candomblé” (A Manhã, 28 de agosto de 1926).

¹⁵ Em 9 de setembro de 1928, por exemplo, no Correio Paulistano vê-se anúncio da Livraria Religiosa em que se vendem “pequenas bibliotecas para organização de centros espíritas”. Formava-se um mercado editorial baseado numa literatura comum. Desdobrava-se o esforço de sistematização já iniciado nas décadas anteriores, produzindo-se iniciativas voltadas para a constituição de um vocabulário mínimo.

intervenção corretiva, em que, como aponta Emerson Giumbelli, entre outros¹⁶, o diálogo entre FEB e polícia seria fundamental.

Considerações finais

Quanto mais o espiritismo aprofundava-se na definição do que ele deveria ser, mais inflexível se tornava, e mais impraticável seria para a polícia e a justiça decidirem sobre questões cada vez mais tidas como exclusivamente religiosas. Contradição que só encontraria solução oficial através da modificação no código penal de 1946, e com a desvinculação entre delegacias de costumes e prática religiosa. Sob o ponto de vista do processo mais longo, com a ascendência dos cultos mediúnicos passaram-se a se redefinir os critérios de validade, de forma que a composição a um só tempo experiencial e expressiva ligada à incorporação de entidades ou espíritos suplantou o velho mandingueiro. Significa dizer que, excluindo-se a intervenção direta sobre o corpo físico do paciente, criava-se uma circunstância distinta daquela para a qual o código penal de 1890, principalmente no artigo 158, tinha sido elaborado, pois os espíritos podiam agir no plano imaterial sem recorrer às beberagens, por exemplo.

Também, não estava prevista a entrada em cena de agentes populares tentando angariar prestígio através de uma prática mediúnica que os segmentos intermediários tentavam monopolizar, ou ao menos dirigir e justificar. Com a imprevista colaboração entre esses segmentos diferencialmente dominados, comprometia-se a reprodução linear de um padrão excludente. Este combinou a liberdade religiosa da Constituição de 1891 com um código nem sempre oficial, mas que encontrava apoio no Código Penal de 1890, bem como em procedimentos hoje considerados, no mínimo, questionáveis, por parte de policiais e jornalistas, e que dividiam o campo entre a boa e a má prática popular.

E é justamente nesse ponto que a noção de caridade (MONTERO, 2006) viria a ter importância como linha divisória entre ciência, filosofia

¹⁶ “Foram fechados vários centros espíritas onde se verificou não ser o seu intuito a caridade, mas sim o aproveitamento da ignorância dos incautos que os frequentavam. Na concessão de licenças para a organização de centros espirituais foi adotado o critério de estudar e investigar, não só a moralidade, senão também a capacidade intelectual dos seus dirigentes.” (Relatório do chefe de polícia de 1928, em WISSENBACH, 2004, p.29).

e religião, da forma como se misturavam no espiritismo. Daí que quase todos os praticantes das religiões de possessão passariam a valorizar a caridade física ou espiritual em forma de “magia branca”, e repudiar – ao menos oficialmente – a “magia negra” como parte integrante da verdadeira religião. Mas, como indicado, esse processo não implicava apenas sinalizar, pela moeda do desinteresse caritativo, que não se era “magia negra”, mas também criavam-se aí as condições universais para a especificação de um campo mágico-religioso nacional pacificado em suas funções precípuas de monopólio sobre o sagrado imaterial. Tornando-se esfera própria ao passo em que se sinalizava um compromisso público com a contenção das agressões, o que, claro, não significou na prática que o malefício tenha desaparecido das demandas¹⁷. Mas se tratou de um contexto em que a disposição para seu exercício já não poderia ser verbalizada abertamente, sem o risco de perda da reputação.

Ao mesmo tempo ia ficando clara entre as décadas de 1910-1920, talvez mais precocemente no “Centro Redentor” que na FEB, uma reivindicação doutrinária e organizacional própria que visava a uma cartada política, com o que se esperava conquistar os afagos do poder. Esses grupos, ao defenderem incondicionalmente o respeito aos poderes laicos, o fizeram opondo-se duramente ao Catolicismo. Este sempre comprometido: hoje com Roma, ontem, com a monarquia. Enfim, poderoso inimigo interno da república. Dessa forma, tais grupos opunham-se a determinadas práticas produtoras da exceção que vigorariam na República, sem, contudo, acusar a República em si mesma; opunham-se ao Catolicismo, sem contudo opor-se ao cristianismo, sendo que a própria pressão exercida pelo “Redentor” teria acelerado

¹⁷ Exu deixaria de ser apenas o mensageiro, identificando-se às forças do mal. Em outro artigo, argumento não ter se tratado, nem de uma assimilação passiva da identificação entre Diabo e Exu, nem apenas da criação de funções desvinculadas de sua vida pregressa. Ocorreria, ao contrário, uma homologia de funções em que, quanto mais as demandas nacionais por malefício dependiam de entidades espirituais dotadas de personalidade e preferências, mais os poderes se antropofizavam. Exú, já identificado por cristãos e muçulmanos ao Diabo, tornava-se a escolha mais natural para atender a tais demandas, pois a quem ou o que se recorreria para fazer o mal, se o antigo mandingueiro estava desaparecendo ou perdendo reputação? E, embora ciente de que práticas de possessão não seriam novidade no Brasil, estou convencido de que elas não foram, nas décadas anteriores ao 1890-1900, o padrão dominante. Não adviriam daí determinadas ambiguidades da entidade Exu ao longo do século, em sua identificação, ora com um protetor e cuidador prestativo, ora como ameaça e desordem demoníaca? Algo provavelmente mais dinâmico e presente que a persistência de um traço ou mácula herdada de alguma origem mítica ou degradação cristã, ainda que elas tenham sua contribuição para a composição atual do personagem.

simultaneamente a consolidação de um conjunto de canais de comunicação e aparelhos regulatórios na FEB¹⁸. Seria nessa dinâmica entre batalha e negociação, tanto inter-religiosa como em relação ao Estado e, para o nosso caso, aos jornalistas, que se pavimentaria um caminho realizável aos novos grupos denominacionalmente orientados. Esses foram responsáveis pela turbulência, provavelmente a mais significativa, vivida pelo campo religioso nacional, desde o abrandamento do processo de conversão massiva dos autóctones e africanos escravizados, ocorrida no período colonial.

Como indicado, ao mesmo tempo em que a relação entre organizações espíritas e Estado transformava-se, a partir de 1946, ficariam os cultos espíritas em geral definitivamente fora do raio de ação desse Estado. Nesse processo participaram e foram favorecidos também a Umbanda e o Candomblé. Mas também aqui a insuficiência do campo jurídico como fator exclusivo ou decisivo a ser considerado se explicita, pois, curiosamente, na Bahia, os oficiantes do Candomblé precisariam, até a década de 1976, obter autorização junto à delegacia de jogos e costumes para poderem funcionar. Seja como for, não mais se tratava de perseguir objetivos idênticos, e sim conseguir atuar através de uma especialização e coordenação de funções, as quais poderiam ser até mesmo complementares, ainda que se perseguissem fins distintos:

Quando observamos o ano de 1945, o que temos não é propriamente uma concordância quanto aos critérios de legitimidade para as práticas espíritas. As portarias policiais pautam-se por parâmetros que não são absolutamente os mesmos que os adotados pela Federação Espírita Brasileira – e ambos são ainda distintos daqueles consagrados pelo Código Penal de 1942 na sua parte relativa aos crimes de exercício legal da medicina, charlatanismo e curandeirismo. O que ocorre é uma convergência entre o modo como as autoridades policiais definem seu papel nesse campo de agentes e práticas e as pretensões organizativas e normativas da FEB – de tal forma que se espera dela algo que ela mesma se sente capaz de fazer, ou seja, o cumprimento de funções que são a um só tempo políticas e religiosas. (GIUMBELLI, 2003, p.17)

Tudo isso foi devastador para a macumba carioca, feita alteridade frente aos candomblés baianos, Umbanda e Espiritismo, os quais se organizariam no

¹⁸ Desde os 1880 (COSTA, 2002, p. 41) que espíritas reivindicariam um estatuto religioso, todavia, ainda não estariam prontas as condições necessárias para tanto, nem da parte do Estado, nem do espiritismo.

campo denominacional, ou melhor, ofereceriam mais rapidamente aquela referência politicamente tolerável da cultura popular em forma comunitária, denominacional e sedentária, e que seria sobremaneira valorizada como sinal de autenticidade pelos intelectuais das décadas de 1930-1950, pois “macumba”, baixos e falsos espiritismos já haviam cumprido seu papel negativo na polarização que demarcaria o campo autêntico para a possessão. E, diante disso, a legitimação denominacional das expressões que, mesmo depois de tudo, ainda permanecessem próximas das matrizes africanas, era a conexão mais difícil. Ao menos sob o ponto de vista do ideal civilizacional propalado, principalmente, pelos segmentos intelectuais intermediários, e a que faltava rumo à conformação de um sentido concorrencial igualitário. Nesse caso, uma das estratégias passaria a de se ser propositivamente formulado na linguagem da tradição e da cultura. Sem essa transformação, não se poderia falar de mercado religioso no Brasil, pois que boa parte das expressões estariam sob atenção de aparelhos garantidores de exceção.

Ao mesmo tempo, seria essa a conexão entre planos distintos, e por vezes discordantes, responsáveis pela própria redefinição que o Estado teria que produzir em sua relação com as religiões e com o significado que se atribuía à liberdade religiosa. De fato, mesmo hoje ainda assistimos a conflitos em que a legitimidade desse ou daquele grupo é questionada. Todavia, a generalização dos meios jurídicos na resolução dos conflitos parece ratificar que o espaço religioso ainda é no Brasil definido por uma garantia de liberdade relativamente sólida por parte do Estado. De qualquer forma, a liberdade religiosa substantiva, a qual parecia uma quimera inaceitável nos anos 1910-1920, tornar-se-ia uma conquista que contou com a participação simultânea de intelectuais, praticantes e, inadvertidamente, de seus opositores, deixando de ser um princípio formal que demandava exceções, para tornar-se critério a ser respeitado dentro de um consenso mínimo, mas com isso também se contribuía ativamente para o expurgo, dissimulação, ou repressão daquilo que não se quisesse, pudesse ou devesse ser mostrado.

Referências

- AMARO, Jaqueline de Souza. (2010). *Os combates de Luiz de Mattos (1912-1924): o espiritismo kardecista e o tratamento médico da doença mental*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde da Fundação Oswaldo Cruz – FIOCRUZ.
- ASAD, Talal. (2010). A construção da religião como categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.19, p.263-284.

- BOURDIEU, Pierre.
(2004). *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva.
- BOYER, Véronique.
(1996). *Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil*. L'Homme, 138. p.7-24. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1996_num_36_138_370072 . Acesso em 10 de setembro de 2013.
- BRAGA, Lourenço.
(1953). *Umbanda magia branca e Quimbanda magia negra*. 9. ed. Rio de Janeiro: Lourenço Braga.
- BURKE, Peter.
(2010). *Cultura popular na Idade Moderna*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARVALHO, José Murilo de.
(2013). *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira.
(1961). *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira.
- CAPONE, Stefania.
(2009). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa e Pallas.
- COSTA, Flamarion Laba da.
(2002). *Onde o Diabo agia na sociedade brasileira segundo a igreja católica na primeira metade do século XX*. Guarapuava, Guairacá, n.18, p.41-59. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/ba/file/Pesquisa/Textos/TCC/artigocosta.pdf>. Acesso em 08 de abril de 2013.
- COSTALLAT, Benjamim.
(1990). *Os mistérios do Rio*. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1990.
- EISENSTADT, S. N.
(1969). *Modernização: protesto e mudança – modernização de sociedades nacionais*. Tradução de José Gurjão Neto. Revisão técnica de Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- ELIAS, Norbert.
(1997). *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FERNANDES, Florestan.
(2008). *A integração do negro na sociedade de classes: volume 1 – ensaio de interpretação sociológica*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.
- FERNANDES, Paulo César da Conceição.
(2008). *As origens do Espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília – UnB.
- GIUMBELLI, Emerson.
(2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, vol.28, n.2. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872008000200005>. Acesso em janeiro de 2015.
- (2003). *O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos*. Horizontes antropológicos, v.9, n.19. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000100011&script=sci_arttext. Acesso em 27 de janeiro de 2015.
- (1997). Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista Antropologia* vol.40, n.2. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011997000200002>. Acesso em 28 de março de 2012.
- GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos.
(1996). *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

- HERVIEU-LEGER, Danièle.
(2008). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- LEWGOY, Bernardo.
(2008). A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e sociedade* vol.28, nº.1. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872008000100005>. Acesso em 2 de abril de 2011.
- LIMA, Vivaldo da Costa.
(2004). O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados* 18 (52). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014. Acesso em 10 de maio de 2009.
- LÜHNING, Ângela.
(1995-1996). "Acabe com este santo que Pedrito vem aí": mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP* (28), p.194-220. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/28/14-angela.pdf>. Acesso em 10 de julho de 2012.
- MAGGIE, Yvonne.
(1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- MICELI, Sérgio.
(1979). *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo: DIFEL.
- MONTERO, Paula.
(2006). Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos – CEBRAP* n.74, março. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000100004>. Acesso em 5 de junho de 2009.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira.
(1996). *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo EDUSP, 1996.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de.
(2009). Entre a macumba e o espiritismo: uma análise dos discursos dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. CAOS – *Revista Eletrônica de Ciências Sociais* n.4, p.60-85. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/3Entre%20a%20macumba%20e%20o%20espiritismo.pdf>. Acesso em 17 de março de 2012.
- ORTIZ, Renato.
(1999). *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- REIS, João José.
(2008). *Domingos Sodré um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIO, João do.
(1976). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz.
(1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SINGER, Paul.
(1981). *Dominação e desigualdade. Estrutura de classes e repartição da renda no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SODRÉ, Nelson Werneck.
(1999). *História da imprensa no Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: MAUAD Editora, 1999.
- SOUZA, Jessé.
(2012). *Os batalhadores do Brasil: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* 2. ed. Belo Horizonte: UFMG.
- TAYLOR, Charles.
(2008). *Uma era secular*. Tradução de Nélcio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Unisinos.
- WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez.
(2004). A mercantilização da magia na urbanização de São Paulo, 1910-1940. *Revista de História*, 150 (1), p.11-39. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/>

article/view/18976. Acesso em 22 de setembro de 2014.

Jornais e Revistas consultados para a composição do artigo

Na macumba de mãe Elvira: eu, o vereador Clapp e as revelações dos caboclos – figuras históricas – voltando ao consolo da Bahia – notas de Orestes Barbos. O Radical, Rio de Janeiro, p.1-2, 31 de maio de 1936.

Jornal do Recife, Recife, p.1, 4 de dezembro de 1899.

FRANCO, J. José. *O Espiritismo*: manual científico e popular, traduzido e anunciado por Carlos de Laet, Rio de Janeiro, Jornal do Brasil, 13 de julho de 1901.

Correio da Manhã, Rio de Janeiro, p. 8, 21 de abril de 1906.

O BAIXO ESPIRITISMO – DO TRABALHO À LOUCURA – A exploração monetária: o que se deve fazer, Rio de Janeiro, A Época, 23 de dezembro 1918.

O falso espiritismo – Uma casa de dar fortuna – Faça o que lhe digo e será feliz – o amor por 150 \$, A Imprensa, Rio de Janeiro, 1 de agosto de 1908.

A Notícia, Salvador, 5 de novembro de 1914.

O Racionalismo com fatos: desmascarando a falsa ciência dita oficial e o falso espiritismo, dois fabricantes de loucos – 160ª lição – Aos charlatães diplomados, Dr. A. Austregésilo, professor catedrático de clínica neurológica e membro da Academia Brasileira de Letras, e Juliano Moreira. A Razão, Rio de Janeiro. 10 de agosto de 1918.

A Baía, Salvador, 22 de novembro de 1902.

TOLEDO, Demétrio de. Segredos – A macumba está em perigo. O Malho, Rio de Janeiro, Ano XXXVIII, n. 311, p.41, 18 de maio de 1939.

A Razão, Rio de Janeiro, 14 de janeiro de 1920.

Uma vítima do falso espiritismo: uma fanática que mata o marido à machadinha. A Imprensa, Rio de Janeiro, 18 de julho de 1911.

Quando da bruxaria e do fanatismo. O Malho, Rio de Janeiro, 22 de novembro de 1913.

Falando aos habitantes do além túmulo – visitando os ‘centros’ e observando as ‘cavações’ e os ‘cavadores. A Capital, Salvador, 29 de outubro de 1926.

A Capital, Salvador, 29 de outubro de 1926.

A Capital, Salvador, 01 de novembro de 1926.

Macumba na Praça 15, A Manhã, Rio de Janeiro, 28 de agosto de 1926.

GUIMARÃES, A. Crítica, Rio de Janeiro, 19 de janeiro 1929.

Diário de Notícias, Salvador, 25 de junho de 1912.

O Malho, Rio de Janeiro, p. 11, 25 de março de 1905.

O Malho, 19 de maio de 1906.

O Malho, Rio de Janeiro, 8 de maio 1939.

RAMOS, Arthur. Macumba: religião e ritual dos negros brasileiros. Dom Casmurro, Rio de Janeiro, 25 de maio de 1940.

LOUCOS? Um caso estranho ocorreu ontem com os moradores de uma casa na rua da Alegria: o resultado das seitas falsas. A Imprensa, Rio de Janeiro, 8 de novembro de 1913.

Recebido em
janeiro de 2014

Aprovado em
outubro de 2015

Panoramas da escrita da história da música popular brasileira

Luã Ferreira Leal*

Resumo

O artigo faz uma análise textual de três clássicos da historiografia de ampla circulação da música popular brasileira: os livros “Música Popular Brasileira” (1950), de Oneyda Alvarenga; “Sambistas e Chorões: aspectos e figuras da música popular brasileira” (1962), de Lúcio Rangel; e “Panorama da Música Popular Brasileira” (1964), de Ary Vasconcelos, a fim de compreender como os estudos de música popular foram apartados das pesquisas sobre música folclórica.

Palavras-chave

Intelectuais. Historiografia. Música popular.

Abstract

This paper presents a textual analysis of three widely circulated historiography classics about Brazilian popular music: the books “*Música Popular Brasileira*” (1950) written by Oneyda Alvarenga, “*Sambistas e Chorões: aspectos e figuras da música popular brasileira*” (1962) written by Lúcio Rangel, and “*Panorama da Música Popular Brasileira*” (1964) written by Ary Vasconcelos. The objective is to understand how popular music studies were separated from researches on folk music.

Keywords

Scholars. Historiography. Popular music.

Introdução

Os antecedentes de interpretações sistematizadas a respeito das etapas de “evolução” da música podem ser encontrados em textos de Mário de Andrade como “Ensaio sobre música brasileira” (1928) e “Compêndio de história da

* Luã é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp; e mestre pela mesma instituição. Email: lferreiraleal@gmail.com.

música” (1929). Desde a década de 1950, novas fórmulas explicativas sobre processos de transformação cultural atualizaram tradições analíticas sobre o tema. Para uma análise comparativa das continuidades, das rupturas e dos métodos empregados na classificação das “etapas” da música popular brasileira, foram selecionados os textos de Oneyda Alvarenga (1911-1984) em “Música Popular Brasileira” (1950); de Lúcio Rangel (1914- 1979) em “Sambistas e Chorões: aspectos e figuras da música popular brasileira” (1962); e de Ary Vasconcelos (1926-2003) em “Panorama da Música Popular Brasileira” (1964). Entre as décadas de 1950 e 1960, esses livros foram fundamentais para refundar as bases interpretativas a respeito de processos históricos que abrangem a música popular, a folclórica e a erudita. Os pressupostos que amparavam as pesquisas desses três autores eram concernentes à linearidade do processo de formação – o qual poderia ser retratado a partir a cidade do Rio de Janeiro, como núcleo, centro irradiador ou eixo explicativo – e à unicidade da cultura brasileira, paradoxalmente marcada pela multiplicidade de “contribuições” culturais.

“Música Popular Brasileira”, “Sambistas e Chorões” e “Panorama da Música Popular Brasileira”, publicados antes da consolidação do uso da sigla MPB¹, revelam a proximidade entre estudos do folclore e da música popular, e a crescente diferenciação entre essas duas áreas “específicas” de produção de conhecimento sobre o povo brasileiro. Os livros podem ser tomados como objetos de reflexão, revelando indícios de alterações no horizonte intelectual de quem estudava a cultura brasileira no período analisado. Para que o “documento seja perscrutado”, deve haver uma reflexão a respeito da seleção dos eventos e dos fatos, da forma de explicitação do “juízo de importância” e da hierarquização efetuada pelos esquemas interpretativos da análise historiográfica (RICOEUR, 1968, p.25-29). Isso significa que o “mundo do texto” não deve ser analisado sem levar em consideração as condições sociais de produção de discursos a respeito do passado, das formas de criação dos modos de traduzir a história aos contemporâneos.

¹ Os três livros foram publicados antes da realização dos principais festivais competitivos da canção e da criação de instituições de preservação da memória e do resgate da história da música popular urbana como o Museu da Imagem e do Som, criado em 1965 no Estado da Guanabara. Sem pretensão de delimitar seus contornos estéticos, Napolitano (1999) avalia a sigla MPB como tema central para o debate estético e político a partir de meados da década de 1960, fonte de legitimação para práticas musicais que foi lapidada, definida e reformulada por diferentes agentes e instituições, sobretudo ligados à crítica musical, em contexto de fechamento da esfera pública e de crescimento do mercado de consumo de bens culturais no Brasil.

A fomentação de representações das sociedades e as formas de explicar determinada realidade remetem às linhas que servem como diretrizes para intelectuais tratarem do Estado, da sociedade e da cultura, entre outros temas-chave referidos e circunscritos a um espaço nacional. A análise das “influências” e das “linhagens” constituídas por gerações de intelectuais, portanto, permite avaliar quais temas tornaram-se permanentes, viraram recorrências que delimitam determinado horizonte de circulação de ideias.

Um tópico central para compreender aquilo que Stuart Hughes (1972) define como “general social thought” é a experiência comum a intelectuais da mesma geração, ou seja, as relações entre pensadores e intérpretes da sociedade em determinado período histórico. No entanto, para “escavar” a genealogia das famílias intelectuais, a análise pode se restringir a abordar as “formas de pensar” determinadas problemáticas (BRANDÃO, 2005, p.236) a partir da análise textual, tratando, assim, dos estilos de certos autores que constituíram as fronteiras e os parâmetros para a reflexão sobre processos sociais. Para compreender como foram tracejados os “rumos” e os “caminhos” em debates sobre música popular, é necessário realizar uma análise que abarque considerações sobre o “universo dos textos” sem ignorar o “horizonte” dos intelectuais responsáveis pela construção de narrativas historiográficas sobre os processos de formação da música popular brasileira.

Embora em circuitos intelectuais distintos, Oneyda Alvarenga, legatária da tradição interpretativa de Mário de Andrade, e os jornalistas Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos, em seus respectivos livros, partiram de questões compartilhadas e de um universo comum de referências para separar música folclórica e música popular como objetos de análises. Embora sem pretensão de explorar exaustivamente as trajetórias, uma reflexão sobre o “horizonte intelectual” permite articular o “contexto” ao “universo dos textos”. Quando os livros foram publicados, Ary Vasconcelos estava com 38 anos, Oneyda Alvarenga com 39 anos e Lúcio Rangel com 48 anos. Suas carreiras, em instituições culturais, de pesquisa folclórica ou na imprensa, estavam consolidadas, por isso desfrutavam de alguma autoridade para escrever sobre o passado e se arrogavam a função de guardiães de acervos que balizariam as pesquisas sobre música popular. O arco temático da cultura autêntica-nacional-popular, que estruturaria as colunas de um panteão, seria lapidado fora dos espaços universitários, seja nas pesquisas folclóricas, seja nas crônicas jornalísticas.

O horizonte intelectual dos autores

Oneyda Alvarenga, importante continuadora e divulgadora da tradição interpretativa de Mário de Andrade, estudou no Conservatório Dramático e Musical, instituição em que foi aluna de Mário de Andrade no curso de História da Música. Em 1935, com a criação da Discoteca Pública Municipal, tornou-se a primeira diretora desse órgão subordinado ao Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo². No ano seguinte, sua monografia “Cateretês do Sul de Minas Gerais” foi premiada após ser apresentada como trabalho de conclusão do curso de Etnografia e Folclore, ministrado por Dina Lévi-Strauss na Sociedade de Etnografia e Folclore.

Até 1950, alguns de seus textos já haviam sido publicados, como foi o caso de “Melodias registradas por meios mecânicos”, lançado pela Prefeitura de São Paulo e pela Discoteca Pública Municipal em 1946, além de artigos na “Revista do Arquivo Municipal”, no “Boletim Latino-Americano de Música” e na “Revista Brasileira de Música”. No mesmo ano de publicação de “Música Popular Brasileira” pela Editora Globo, Oneyda Alvarenga editou o “Catálogo Ilustrado do Museu Folclórico”, cujo acervo estava sob a responsabilidade da Discoteca Pública Municipal.

Na condição de discípula de Mário de Andrade, organizou “Música de feitiçaria” (1963), “As melodias de boi e outras peças” (1965) – relançada pela Editora Duas Cidades em 1982 –, os três volumes de “Danças Dramáticas do Brasil” (1982), e escreveu introdução e notas de “Os cocos” (1984), além de publicar o livro “Mário de Andrade, um pouco” (1974). Para a edição do “Dicionário Musical Brasileiro”, os esforços de sistematização dos arrazoados no arquivo Mário de Andrade do Instituto de Estudos Brasileiros da USP foram coordenados por Oneyda Alvarenga, entre 1982 e 1984, quando a pesquisadora faleceu. Desse ano até 1989, ano de publicação do “Dicionário” com apoio do Ministério da Cultura, da Funarte, da Editora Itatiaia e da Editora da USP na coleção “Reconquista do Brasil”, o trabalho teve continuidade com a pesquisadora Flavia Camargo Toni.

² Ponto de ancoragem durante a emergência de intelectuais como figuras públicas e inseridas nas nascentes instituições culturais amparadas pelo Estado, o Departamento de Cultura de São Paulo expressa a concretização institucional dos anseios de uma geração formada por escritores, pesquisadores de cultura popular e folcloristas com interesse em “descobrir” a alma do Brasil (BARBATO JUNIOR, 2004). Sobre a relação entre Mário de Andrade e Oneyda Alvarenga, a atuação da autora como diretora da Discoteca Pública Municipal e a trajetória da poetisa mineira que se converteu em uma das principais musicólogas brasileiras, vale conferir Carozze (2012) .

Fundadora da Academia Brasileira de Música, instituição criada em 1945, Oneyda Alvarenga ocupava a cadeira número 4, cujo patrono era o organista e compositor mineiro do século XVIII José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita³. Participou da Comissão Nacional do Folclore, ocupou cargo de diretoria na “Association internationale des bibliothèques musicales” e foi membro correspondente do “International Folk Music Council”. Alguns anos depois da publicação de “Música Popular Brasileira”, integraria a comissão responsável por debater os limites entre a música folclórica e a música popular durante o Congresso Internacional do Folclore, quando apresentou a comunicação “Música Folclórica e Música Popular”. Nesse evento, realizado em 1954 na cidade de São Paulo, a comissão era formada por Maud Karpels, folclorista inglesa, Jaap Kunst, etnomusicólogo holandês, Egon Kraus, professor alemão de música, Francisco Curt Lange e Douglas Kennedy, folclorista inglês. Ainda em 1954, Oneyda publicou a “Discografia folclórica brasileira” no catálogo preparado pelo “International Folk Music Council”.

Antes da primeira edição no México em 1947, a autora já havia recebido apreciações positivas por suas pesquisas. Em 1941, Oneyda escreveu o capítulo “Notes on Forms of Brazilian Music” para a coletânea “Brief Notes on Music in Eight Countries of Latin America: A report of a Flying Trip to Brazil, Costa Rica, Honduras, Guatemala, Mexico, Nicaragua, Panama, and El Salvador”, publicado pelo “United States Office of Inter-American Affairs”. Primeira agraciada com o Prêmio Fábio Prado⁴ em 1945, Oneyda Alvarenga, nascida

³ ALVARENGA, Oneyda, Primeira Detentora do Prêmio “Fábio Prado”. Correio Paulistano, 21/08/1955, Suplemento: p. 8-9.

⁴ Com nome atribuído ao engenheiro que ocupou o cargo de prefeito de São Paulo entre 1934 e 1938, fiador político da criação do Departamento de Cultura de São Paulo, essa láurea era entregue a quem se destacasse com melhores trabalhos intelectuais. José Lins do Rego obteve a premiação com o romance “Eurídice” em 1947, no ano anterior Péricles Eugênio da Silva Ramos foi agraciado por “Lamentação floral”. Florestan Fernandes já havia recebido o “Prêmio Temas Brasileiros”, outorgado pela USP em 1944 por seu texto “As Trocinhas do Bom Retiro”, quando recebeu o Prêmio Fábio Prado em 1948 por “Organização Social dos Tupinambás” – que seria publicado apenas em 1949. Darcy Ribeiro foi premiado em 1950 após lançar pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) o trabalho “Religião e mitologia Kadiwéu”. No ano seguinte, José Condé foi condecorado por “Histórias da cidade morta”. Brito Broca foi agraciado em 1956 por seu livro “A Vida Literária no Brasil - 1900”, com o qual também ganhou o Prêmio Paula Brito, da Secretaria da Educação do Rio de Janeiro, Prêmio Sílvio Romero, da Academia Brasileira de Letras, e Prêmio Luísa Cláudio de Sousa, do Pen Club do Brasil. Com um olhar retrospectivo, é possível perceber como Prêmio Fábio Prado serviu como importante outorga de legitimação intelectual, sendo a primeira edição em 1945 entregue a uma continuadora da tradição de Mário de Andrade como intérprete do Brasil.

em Varginha, no estado de Minas Gerais, encontraria seu espaço de inserção nos círculos de intelectuais na cidade de São Paulo.

Durante a década de 1980, as editoras Duas Cidades e Itatiaia foram importantes difusoras das obras organizadas por Oneyda Alvarenga e, por conseguinte, divulgadoras de interpretações sobre cultura brasileira. Outro ancoradouro de difusão das ideias sobre música popular foi o Instituto Nacional do Livro, com livros publicados em convênio com editoras entre as décadas de 1970 e 1980: “Raízes da Música Popular Brasileira (1500-1889)”, de Ary Vasconcelos, pela Livraria Martins Editora (1977), terceira edição de “A Canção Brasileira: Erudita, Folclórica, Popular” (1977) e “Três musicólogos brasileiros: Mário de Andrade, Renato Almeida, Luiz Heitor Correa de Azevedo” (1983), ambos de Vasco Mariz pela Civilização Brasileira, “Claridade e sombra na música do povo”, de Edigar Alencar, pela Editora Francisco Alves (1984), entre outros títulos.

Também em 1977 foram lançados dois empreendimentos intelectuais relacionados à história da música popular: a “Enciclopédia da música brasileira: erudita, folclórica e popular” e o Projeto Lúcio Rangel de Monografias. Publicada pela Art Editora e editada por Marcos Antônio Marcondes, a “Enciclopédia da música brasileira” contava com três coordenadores para cada área: a “erudita” ficou a cargo de Régis Duprat, a música “popular” tinha como consultor José Ramos Tinhorão, variados colaboradores, e coordenação geral de José Eduardo Homem de Melo, enquanto a sessão “folclore” contava com as pesquisadoras Maria Aparecida Aidar e Marly Segreto, ambas coordenadas por Oneyda Alvarenga. Organizado pela Fundação Nacional das Artes (Funarte), instituição criada em 1975, o Projeto Lúcio Rangel surgiu como forma de estimular a publicação de monografias sobre biografias de artistas da música popular. Na primeira edição do concurso, realizada em 1977, Sérgio Cabral conquistou o prêmio com sua monografia “Pixinguinha, Vida e Obra”⁵.

Lúcio Rangel, desde a década de 1950, era uma figura fundamental nos estudos sobre música popular no Brasil. Publicou “Sambistas e chorões: aspectos e figuras da música popular brasileira” em 1962, uma compilação de

⁵ Na introdução da monografia premiada em 1977, Roberto Parreira, então diretor executivo da Funarte, afirma que a iniciativa visaria resolver o permanente problema das lacunas, pois “embora existam obras importantes sobre a música popular, não há no Brasil uma bibliografia vasta sobre o assunto”.

artigos, entrevistas e reportagens em diferentes veículos da imprensa escrita, como “Jornal do Brasil”, “Diário de São Paulo”, “A Cigarra” e “Manchete”. O livro foi o sexto volume da coleção “Contrastes e Conflitos”, da Livraria Francisco Alves, antecedido pelos títulos “Quarto de desejo”, de Carolina de Jesus; “Afirmção de Euclides da Cunha”, de Edgard de Carvalho Neves; “Eu sou Pelé”, de Edson Arantes do Nascimento; “Casa de Alvenaria”, também de Carolina de Jesus; e “O Galo de Ouro”, de Henrique Matteucci. Em 2014, ano do centenário de nascimento de Lúcio Rangel, o Instituto Moreira Salles, instituição responsável pela guarda dos acervos de Chiquinha Gonzaga, Pixinguinha e Ernesto Nazareth, publicou nova edição de “Sambistas e Chorões”.

Idealizada por Lúcio Rangel e Pêrsio de Moraes, a “Revista da Música Popular” era editada no Rio de Janeiro e contava com contribuições de Manuel Bandeira, Rubem Braga, Paulo Mendes Campos, Brasília Itiberê, Vinícius de Moraes, Jota Efegê, Almirante, Edigar de Alencar, Nestor de Holanda, Fernando Lobo e Mariza Lira (MORAES, 2006). Apesar de sua breve circulação, de setembro de 1954 a setembro de 1956, esse periódico serviu como ponto de convergência entre diferentes autores interessados nos debates sobre música popular. Essa “trincheira” era elementar para divulgação de formas de escrever sobre o passado que seriam vertidas em canônicas no decorrer do século XX, como a elaboração de arrolamento com registros da discografia: a seção “O rádio em trinta dias” na “Revista da Música Popular” era assinada por Nestor de Holanda, Lúcio Rangel escrevia “Disco do mês” e Cruz Cordeiro se dedicava à coluna “Discografia mensal da música brasileira”.

No ambiente de críticos que trabalhavam em diversos veículos da imprensa escrita, a efetivação de Ary Vasconcelos ocorreu como secretário da revista “A Cigarra”, redação em que trabalhou de 1947 a 1952. Anteriormente, havia sido roteirista de programas radiofônicos nas emissoras Tupi e Tamoio. Na crítica especializada, assinou colunas nos periódicos “O Jornal” (1957 a 1963), “Jornal do Commercio” (1961 a 1967), “O Globo” (1967 a 1970), “Querida” (1969 a 1971) e “Última Hora” (1976 a 1977). Críticos como Ary Vasconcelos, em diferentes ocasiões, ocupavam os postos de avaliadores oficiais: como jurado das duas primeiras edições do Grande Concerto de Jazz (1955 e 1956), do I Festival da Penha (1957), do Festival Internacional da Canção (FIC) (1966), do II FIC e do I Festival Nacional de Música Popular Brasileira (1967), do III FIC, do II Festival Estudantil de Música Popular Brasileira e da I Bienal do Samba (1968) e do III Concurso de Músicas

Carnavalescas (1969).

Ary Vasconcelos publicou pela editora Livraria Martins Editora o “Panorama da Música Popular Brasileira” em 1964, obra em dois volumes; em 1977, foram lançados “Panorama da Música Popular Brasileira na Belle Époque”, pela Livraria Santanna, e “Raízes da música popular brasileira (1500-1889)”, pela Livraria Martins Editora, em convênio com o Instituto Nacional do Livro e Ministério da Educação e Cultura. Logo no “Preâmbulo” do “Panorama da Música Popular Brasileira”, o autor explicita suas dificuldades para escrever a história da música popular brasileira por dois fatores: a) escassez de documentação e de bibliografia e b) descaso com a preservação de catálogos (discos, suplementos e fotografias). Como questão recorrente, também nos textos de Oneyda Alvarenga e Lúcio Rangel, aparece a crítica ao pequeno volume de informações sistematizadas sobre música popular.

0 universo dos textos

A escassez de fontes é uma avaliação crítica que Oneyda, Rangel e Vasconcelos elaboraram a respeito do estágio dos estudos sobre música popular no Brasil. As fronteiras de suas funções na crítica musical, na coleta do material folclórico ou na escrita da história são fluidas nos três livros que tendem a relatar a formação da música popular brasileira como processo linear. Essas narrativas teleológicas, iniciadas com algum mito fundador, culminam no tempo presente de quem escreve o relato histórico, remetem à noção de unicidade da cultura brasileira e de um *continuum* estruturador da tradição. A sucessão de gêneros ou de fases de formação é uma constância nas interpretações sobre a música brasileira.

O livro “Música Popular Brasileira” é composto por oito capítulos, intitulados “Origens”, “Danças dramáticas”, “Danças”, “Música religiosa”, “Cantos de trabalho”, “Jogos”, “Cantos puros” e “Música Popular Urbana”, sendo que o último foi subdividido nas seções “Modinha”, “Maxixe e Samba”, “Choro” e “Marcha-Frevo”. Lançado originalmente em versão reduzida pela editora mexicana Fondo de Cultura Económica em 1947, três anos depois seria publicada a edição brasileira pela Editora Globo. A encomenda da Fondo de Cultura Económica estava relacionada a uma série de textos em espanhol sobre “aspectos culturais da América Latina”: a coleção “Tierra Firme” (ALVARENGA, 1950, p.11). Essa coleção, publicada pelo Fondo de Cultura desde meados da década de 1940, ainda fornece um amplo

repertório de textos de intelectuais latino-americanos publicados pela editora mexicana⁶. Em 1953, a editora italiana Sperling & Kupfer traduziu o livro de Oneyda Alvarenga com o título “Musica popolare brasiliana”. Em 1960, uma década após a primeira edição no Brasil, a Editora Globo lançou a primeira reimpressão. A editora paulista Duas Cidades foi responsável pela reedição em 1982, no âmbito da Coleção “O Baile das Quatro Artes”, coordenada por Gilda de Mello e Souza e José Petronilo de Santa Cruz.

Na “Apresentação” de “Sambistas e Chorões”, Brasília Itiberê, membro da Academia Brasileira de Música (ABM), colaborador em alguns números da “Revista da Música Popular” e catedrático da Escola Nacional de Música, crítica “fórmulas, cacoetes e modismos de mau gosto” e a degeneração das “constâncias da música popular autêntica”: “não tenho rádio em casa para não me aborrecer” (ITIBERÊ, Brasília. In: RANGEL, 1962, p.6). A justificativa para a coletânea de textos publicados anteriormente na imprensa seria que “versam todos sobre um assunto comum – a música popular brasileira”, logo depois Rangel reitera sua afirmação “diria melhor: sobre a música popular carioca” (RANGEL, 1962, p.9). Os capítulos foram intitulados “Literatura de cordel e música popular”, “Mário de Andrade e o samba carioca”, “Os tempos heroicos”, “As primeiras ‘chapas’ de gramofone”, “Sambas e sambistas”, “Pixinguinha”, “As ‘confissões’ de Noel Rosa”, “Lupercê Miranda”, “Inezita Barroso”, “Vadico”, “Lina Pesce”, “Alberto Ribeiro”, “A volta de Mário Reis” e, por fim, “Discoteca mínima da música popular brasileira”, dividida em “Autores” e “Intérpretes”.

Livro de estreia de Ary Vasconcelos em 1964, publicado pela editora Livraria Martins, “Panorama da Música Popular Brasileira” é composto por dois volumes. No primeiro volume, a “Fase primitiva” é subdividida em

⁶ Originalmente, os diversos títulos do início da coleção eram publicados com o mapa do continente americano estampando a capa como “Santa Cruz, el cóndor índio” (1944) do historiador boliviano Alfonso Crespo, “La música en Cuba” (1946) de Alejo Carpentier, “Economía colonial de Venezuela” (1946) de Eduardo Arcila Fariás, “Historia de la ciencia argentina” (1949) de José Babini, “Vaz Ferreira” (1948) e “Espiritualismo y positivismo en el Uruguay” (1950), respectivamente dos intelectuais uruguaios Alejandro C. Arias e Arturo Ardao, “Ecuador: Drama y paradoja” (1950) de Leopoldo Benites Vinuesa, “Bolívar: El ideal panamericano del libertador” (1951) de Francisco Cuevas Cancino e “Guatemala. Las líneas de su mano” (1955) de Luís Cardoza y Aragón. Entre as publicações de brasileiros na coleção “Tierra Firme”, além de “Musica Popular Brasileña”, em 1947, “Guerra dos Palmares” de Edison Carneiro e “La alimentación en los trópicos” de Josué de Castro, ambos em 1946; “Panorama de la poesía brasileña” de Manuel Bandeira, em 1951, e a primeira tradução para o espanhol de “Raíces del Brasil” de Sergio Buarque de Hollanda, em 1955.

“compositores”, com 20 verbetes e mais a indicação de 52 outros compositores atuantes entre o final do II Império e o início da República, letristas, cantores, duplas vocais, bandas, grupos instrumentais, chefes de orquestra e instrumentistas, além do apêndice com “Os Grandes Sucessos em Música Carnavalesca de 1900 a 1964” e “Discografias”. Dedicado exclusivamente à “fase de ouro”, o segundo volume conta 40 verbetes de compositores, além da menção a outros 173 compositores, 10 letristas, com indicação de outros 125 ao término da seção, cantores, conjuntos vocais (duplas, trios e quartetos), orquestras e conjuntos instrumentais, instrumentistas e, por fim, mais um anexo com discografias de Gastão Formenti, Mário Reis, Silvio Caldas, Carmen Miranda, Jorge Fernandes e Orlando Silva. O termo “verbeta” foi utilizado porque a morfologia do “Panorama” remete a um texto enciclopédico, a cada resumo biográfico de cada “compositor”, “letrista” ou “intérprete” segue uma lista com as principais referências, denominadas “fontes para o estudo do (...)”.

Para efetuar críticas à escassez de fontes sistematizadas sobre música popular, Oneyda Alvarenga adverte em sua “Explicação” – seção introdutória dedicada a orientar a leitura logo no início do livro – que “dada a incerteza e a pobreza das informações existentes, muitas vezes tive que me perder em particularidades, coisa que considero desaconselhável em estudos de conjunto” (ALVARENGA, 1950, p.11). Esse estado de incompletude de dados históricos afetaria o empreendimento intelectual de cada aventureiro que pretendesse penetrar no “cipoal bravo”, parafraseando o crítico musical Andrade Muricy e também membro da ABM, pois para Oneyda “são testemunho dessa incerteza os numerosos ‘parece’ e ‘talvez’ a que me vi obrigada”.

A cada novo lançamento editorial entre as décadas de 1950 e 1960, era reforçada a noção de que existiam grandes lacunas nos estudos sobre a cultura popular no Brasil, sobretudo no que concerne às práticas musicais nas grandes cidades. Embora valorizassem e arrogassem ineditismo ao seu próprio trabalho intelectual, esses especialistas em folclore e cultura popular evitavam atribuir aos seus respectivos livros um caráter de obra definitiva da história da música popular brasileira. No primeiro capítulo de “Música Popular Brasileira”, intitulado “Origens”, Oneyda Alvarenga avalia a rarefação de fontes, embora indique como a reconstrução histórica foi possível para o desenvolvimento de sua pesquisa: “quem deseje acompanhar o processo de formação da música folclórica brasileira encontra logo de início um obstáculo intransponível: a escassez de informações até o século XVIII, a

inexistência total de exemplos da música que se fez no Brasil em três séculos”. Seu mosaico de fontes e dados seria formado por “referências musicais ou de origem literária”, que “datam em geral do séc. XIX, fornecidas por viajantes europeus que por aqui andaram, pela música popular urbana impressa e, no fim do século, pelos começos dos estudos de folclore” (Ibidem, p.17).

No início da década de 1960, Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos voltariam a questionar a intelectualidade brasileira pelas lacunas encontradas nas estantes dedicadas aos gêneros musicais. No capítulo “Mário de Andrade e o samba carioca”, Rangel indica um pequeno levantamento bibliográfico, mas lamenta porque “é melancólica a bibliografia especializada da nossa música popular! Não há, sequer, uma monografia sobre determinado gênero” (RANGEL, 1962, p.31). Sempre com ressalvas, cita “Samba, Sua História, Seus Poetas, Seus Músicos, Seus Cantores”, livro de Orestes Barbosa publicado pela Livraria Educadora, em 1933, “Brasil Sonoro” de Mariza Lira e “A Canção Brasileira” de Vasco Mariz. Na avaliação de Rangel, Orestes Barbosa escreveu um “livro delicioso”, embora sem “valor científico”, o que justificaria o fato de ter sido ignorado por Mário de Andrade em seus estudos. Em relação às obras de Vasco Mariz e Mariza Lira⁷, Lúcio Rangel as considerava relevantes porque “se ocupam de todos os gêneros folclóricos e populares”, com “visão ampla mas pouco profunda” (Ibidem, p.32).

Em um intervalo de dois anos, Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos reverberaram a comparação entre a bibliografia sobre música urbana no Brasil, sobretudo o samba, e o *jazz* nos Estados Unidos. No preâmbulo do primeiro volume de “Panorama da Música Popular Brasileira”, assim como em outros textos de críticos de *jazz* e música popular brasileira, esse olhar comparativo a respeito do acúmulo de pesquisa tende a enfatizar a qualidade de ambas as produções musicais e o desinteresse pela história da música

⁷ Quando “Sambistas e chorões” foi publicado, a jornalista Mariza Lira havia escrito 11 artigos na coluna “História Social da Música Popular Carioca” na Revista da Música Popular, além dos livros “Brasil sonoro. Gêneros e compositores populares”, 1938; “Chiquinha Gonzaga: grande compositora popular brasileira”, 1939; organizadora de “Cânticos militares” 1942; “Migalhas folclóricas”, 1951; “Primeira Exposição de folclore no Brasil (achêgas para a história do folclore no Brasil)”, 1953; “Calendário Folclórico do Distrito Federal”, 1956; “História do hino nacional brasileiro”, 1954; “Estudos do folclore luso-brasileiro”, 1954. O diplomata e musicólogo Vasco Mariz, por sua vez, além das publicações de livros em Portugal, em 1948, teve edições de seus trabalhos no Brasil, em 1949, “Dicionário Bio-bibliográfico Musical” pela Editora Kosmos e “Heitor Villa-Lobos, Compositor Brasileiro” editado pelo Ministério das Relações Exteriores, além do livro já mencionado “A Canção Brasileira”, publicação do Ministério da Educação e Cultura, em 1959.

popular no Brasil:

Quem encontrar um disco de jazz em algum baú, tenha ele dez, vinte, trinta, quarenta ou cinquenta anos, pode estar certo que sua identificação não apresentará trabalho maior [...] Se achar, porém, um disco de música de popular brasileira seja de que época for, mesmo dispondo de uma boa biblioteca especializada – e ela se reduz a seis ou sete livros que abordam aspectos da mesma e a seis ou setes capítulos de obras não especializadas... – não conseguirá saber nada além do que está no rótulo do disco [...]. Este é o ponto que estão os estudos de história da música popular entre nós. Estamos praticamente na estaca zero (VASCONCELOS, 1964a, p.9).

Embora se recuse a definir “Sambistas e Chorões” como um trabalho definitivo da “História da música popular carioca”, Lúcio Rangel arroga ao capítulo “As primeiras ‘chapas’ de gramofone” certo ineditismo por ser a “primeira tentativa de localização cronológica dos primeiros discos fonográficos feitos no Brasil” (RANGEL, 1962, p.51). Sua menção aos textos “O Samba Nasceu na Praça Onze”, de Ary Vasconcelos, publicado na revista “Cruzeiro” (sem data identificada), a um artigo do maestro Baptista Siqueira e “A Modinha Brasileira”, a outro artigo de Hermes Fontes, publicado na revista “Ilustração” em 7 de setembro de 1922, apenas corrobora sua crítica à perda de referências sobre o passado, pois “a ausência de catálogos, a completa falta de notícias nos jornais da época (ao contrário de hoje), tornam a tarefa das mais árduas, das mais ingratas” (Ibidem). E assim como asseveraria Ary Vasconcelos em seu “Panorama”, Lúcio Rangel acreditava que “a história do disco no Brasil há de ser feita um dia”; os esforços iniciais dos pesquisadores interessados no tema, no entanto, seriam gigantescos, pois:

Enquanto o jazz norte-americano encontra quem o estude em seus aspectos mais variados, contando, hoje, com uma bibliografia das mais vastas, de pelo menos duzentos volumes, enquanto o jazz, como o nosso samba, música urbana, é devassado e interpretado, sendo, por isso, cada vez mais divulgado, nossos folcloristas de gabinete ficam na acadêmica discussão – o samba é folclórico, é popularesco ou popular? (Ibidem, p.32).

Uma modalidade comum de encerrar os livros sobre música popular brasileira, desde meados do século XX, era apresentar o resultado de extensa compilação de discografia. Na seção “Discografias”, ao término do primeiro volume de “Panorama da Música Popular Brasileira”, Ary Vasconcelos

agradece aos seus “colaboradores” Almirante e Lúcio Rangel e revela que suas pesquisas de levantamento discográfico eram baseadas “exclusivamente nos discos de nossa coleção particular”, as quais “não são também completas, pois isso equivaleria a dizer que possuímos todos os discos já gravados no Brasil” (VASCONCELOS, 1964a, p.184). Além de “133 exemplos musicais”, incluindo seis melodias transcritas pelo compositor Camargo Guarnieri a partir de discos da Discoteca Pública Municipal, “Música Popular Brasileira” apresenta ao público leitor mais de 50 fotografias inéditas de instrumentos – pertencentes ao museu da Discoteca – e manifestações populares – registradas pela Missão de Pesquisas Folclóricas em 1938.

O único livro de Ary Vasconcelos com mais de uma edição foi “Raízes da Música Popular Brasileira”, reeditado em 1991 pela Editora Rio Fundo. Na década de 1980, publicou as obras “Luís Pistarini, um bandolim esquecido”, edição do autor em 1983, “Carinhoso etc.- História e inventário do choro”, pela Gráfica do Livro, em 1984, e “A nova música da República Velha”, outra edição do autor, em 1985. A estratégia de Ary Vasconcelos para aumentar o volume de fontes passava por “oferta de discos, livros, catálogos, jornais ou revistas esgotados”, e todo tipo de material que poderia ser enviado por correspondência para a residência do pesquisador, indicada no final do primeiro volume de “Panorama da Música Popular Brasileira”. O autor encerra seu “Panorama” a “solicitar e agradecer antecipadamente a nossos leitores qualquer informação que possa corrigir ou enriquecer uma segunda edição desta obra” (Ibidem, p.185).

O contexto de lançamento das três obras foi marcado por um grande número de publicações para que o crescente público leitor tomasse conhecimento do Brasil, movimento editorial iniciado nas décadas de 1930 e 1940 por coleções como *Brasiliana*, da Companhia Editora Nacional; *Documentos Brasileiros*, da Editora José Olympio; e *Azul*, da Editora Schmidt⁸.

⁸ O impacto desses lançamentos editoriais na historiografia brasileira foi analisado por Franzini (2006). Para lidar com a “descoberta do povo” e da “cultura não oficial” em países europeus no início do século XIX, como o registro de baladas russas por Kirsha Danilov (1804), de canções alemãs por Carl Joachim Friedrich Ludwig von Arnim e Clemens Brentano (1808) e de baladas suecas por Erik Gustaf Geijer e Arvid August Afzelius (1814), Peter Burke elaborou uma formulação que elucida com grande acuidade processos semelhantes ocorridos em outros contextos históricos: “o tema de uma cultura em desaparecimento, que deve ser registrada antes que seja tarde demais, é recorrente nos textos”, afinal o “povo era um misterioso Eles, descrito em termos de tudo o que seus descobridores não eram (ou pensavam que não eram): o povo era natural, simples, analfabeto, instintivo, irracional, enraizado na tradição e no solo da região, sem nenhum sentido de individualidade” (BURKE, 1989, p.37-43).

Desse período até meados da década de 1950, foram publicados ensaios sobre formação da cultura brasileira, reeditadas as narrativas de viajantes, de missionários do século XVI, de naturalistas, comerciantes e militares dos séculos XVIII e XIX, além das publicações do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Ministério da Educação e Cultura. Esse material seria tomado como fonte para estudar as matrizes da musicalidade nacional. Como bem expresso pelas noções de “linhagens” ou de “sequências”, a reflexão acerca da permanência dos “clássicos” necessariamente envolve uma reconsideração sobre a pertinência de determinadas ideias em detrimento de outras.

Por não se circunscreverem a apenas um universo de interlocutores, Oneyda Alvarenga, Ary Vasconcelos e Lúcio Rangel aproximaram diferentes tendências e perspectivas analíticas. Foram precursores em interpretar o Brasil a partir da música popular em circulação nas grandes cidades, sobretudo em São Paulo, Rio de Janeiro e Recife. Habilitaram, simultaneamente, a música popular, as origens da formação cultural brasileira e a constituição de hábitos culturais do “povo” como ilustrações das dinâmicas de transformação social. Esse esforço analítico permite compreender os mecanismos de criação de uma tradição intelectual que permeia e torna determinadas questões tidas como fundamentais para os diálogos contemporâneos, ou seja,

quando gerações de intelectuais se voltam para o passado a fim de rever a avaliar suas instituições, a produção de seus antecessores, sua formação, influências que receberam, sua trajetória profissional e concepção de mundo, elas evidenciam que têm atrás de si uma tradição intelectual que merece ser revisitada e questionada. Ao se debruçarem sobre uma herança que lhes é comum, reafirmam seus laços de identidade, apesar das diferenças que existem entre elas (VILLAS-BÔAS, 1991, p.21).

A linearidade das narrativas de Oneyda Alvarenga, Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos remete às suas formas de concepção de processos de formação da cultura nacional. As “origens”, portanto, foram valorizadas porque deveriam conformar ou orientar, de algum modo, a música no tempo presente. Conforme explicitado em “Música Popular Brasileira”, explicar os processos visando compreender a gênese tem relação direta com demarcação de fronteiras: “só no último quartel do século XIX é que, fixando elementos até então incertos ou indecisos, as nossas músicas folclórica e popular principiaram a definir-se como criação peculiar e representativa do povo brasileiro” (ALVARENGA, 1950, p.17). Tanto as fronteiras entre aquilo

que é definido como nacional e as que separam “popular” e “folclórico” passaram a ser redefinidas em meados do século XX, especialmente tendo como referências a contribuição de obras sobre música no Brasil publicadas após o ciclo de pesquisas de Mário de Andrade, no final da década de 1920, e de seus livros “Introdução à estética musical” (1925), “Ensaio sobre música brasileira” (1928) e “Compêndio de história da música” (1929), as missões financiadas pelo Departamento de Cultura de São Paulo, na década de 1930, e os relatos memorialísticos de cronistas urbanos. Na década de 1930, os livros sobre música popular, que foram recuperados como “clássicos”, e referências obrigatórias a partir das décadas de 1950 e 1960, versavam sobre “gêneros musicais” ou eram textos memorialísticos: João Ferreira Gomes, o Jota Efege, com “O cabrocha: meu companheiro de farras” (1931); Francisco Guimarães, o Vagalume, com “Na roda do samba” (1933); Orestes Barbosa, com “Samba: sua história, seus poetas, seus músicos e seus cantores” (1933); e Alexandre Gonçalves Pinto, o Animal, com “O Choro: reminiscências dos chorões antigos” (1936).

Música popular e música folclórica: objetos distintos

A divisão entre música folclórica e música popular permanecia como grande imbróglho teórico e metodológico daquilo que poderia ser considerado uma primária divisão intelectual do trabalho entre jornalistas, folcloristas e outros especialistas nos costumes populares na década de 1950. Legatária das leituras de Mário de Andrade, de alguma maneira Oneyda Alvarenga começou a organizar o debate em seu livro. Logo na seção “Explicação”, a autora afirma que “o crítico musical Andrade Muricy disse há tempos, com grande razão, que o folclore musical brasileiro é ainda um cipoal bravo” (Ibidem, p.9). Levando em consideração as três raças e as “contribuições secundárias”, como o fandango da Espanha, Oneyda Alvarenga aponta que, como “criação resultante do trabalho inventivo de tantos”, a “música folclórica brasileira parece já ter fixado suas tendências principais e apresentar uma unidade de caráter” (Ibidem, p.24). Devido à interpenetração do rural e do urbano, Oneyda cita Mário de Andrade, sem fazer referência direta ao texto em que o excerto foi originalmente escrito, para considerar que a música popular pode ser encontrada em cidades como Rio de Janeiro, Recife e Belém. Ou seja, no Brasil não seria válido o “preceito científico do método folclórico” (Ibidem, p.327) porque recusaria a coleta de material nas áreas urbanas.

A divisão do trabalho intelectual é questão considerada por Lúcio Rangel ao situar seu livro como conjunto de textos acerca de um tema descurado. Sobre Mário de Andrade – “sem ser um especialista, era um enamorado do samba malicioso e cheio de ritmo que se fazia naquele tempo com mais constância do que hoje” (RANGEL, 1962, p.23) –, o autor de “Sambistas e Chorões” lamenta a guinada de seus estudos:

como nossos outros folcloristas, não sei por que Mário também preferiu o estudo de certas manifestações musicais observados em pequenos núcleos da população, ao grande samba, cantado e dançado por milhões de brasileiros, embora *influenciado pelas modas internacionais*, como tinha que ser (Ibidem, p.22-23).

Após citar a definição de “Samba” segundo o verbete do “Dicionário do Folclore Brasileiro”, cuja primeira edição data de 1956 e a segunda de 1962, Lúcio Rangel afirma no capítulo “Sambas e sambistas” que o “samba é um só”, ou seja, não deveria ser dividida pelos “amantes de classificações mais ou menos arbitrarias” em samba do morro e samba da cidade (Ibidem, p.55). A responsabilidade por tamanha confusão dos padrões classificatórios é claramente identificada pelo autor:

Muitos dos nossos musicólogos e folcloristas, quando falam do samba carioca, música que, queiram ou não, é a mais difundida e a mais bela do Brasil, perdem-se numa desconcertante série de afirmativas não se sabe onde encontradas, tirando delas conclusões as mais estapafúrdias (Ibidem, p.54).

“Cabe ao crítico um papel disciplinador importante”: essa formulação de Ary Vasconcelos é lançada ao término do Preâmbulo de “Panorama da Música Popular Brasileira” para definir como deve ser separado “o trigo do joio, ou seja, o legítimo e o artístico do espúrio e ‘comercial’” (VASCONCELOS, 1964a, p.29). Ora na condição de críticos, ora na de historiadores, Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos explicitam, algumas vezes, em seus respectivos textos as formas julgadas como as mais adequadas para diferenciar a qualidade da música, como claramente publicado no primeiro volume do “Panorama”:

Urge, para deter a enxurrada do falso sucesso, da falsa música popular brasileira, a formação de uma elite de ouvintes que prestigie a música verdadeira e repudie a falsa, mesmo que ela seja vomitada da garganta escancarada de todas as estações de rádio, TV e eletrolas juntas (Ibidem, p.30).

Oneyda Alvarenga, Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos avaliam, portanto, a relevância de permanências – as “sobrevivências” de acordo com o jargão dos folcloristas – que foram fundamentais para a constituição daquilo que definem como música popular brasileira. Conforme avalia Oneyda Alvarenga sobre a “música dos aborígenes”, música “primitiva [...] ligada a cerimônias e a atividades de que dependia diretamente a vida da tribo” (ALVARENGA, 1950, p.18), como menos relevante para explicar os “costumes musicais”, pois teria deixado “poucas marcas evidentes” devido à catequese e à escravidão do “aborígene”. Desse modo, há uma hierarquia entre “contribuições” de cada raça e outra para os objetos de análise de folcloristas. Uma palavra expressa e sintetiza a noção de mistura das raças formadoras da cultura brasileira: caldeamento. Dos três livros selecionados, “Música Popular Brasileira” certamente é aquele com maior carga de aproximação a uma perspectiva que lida com a noção do Brasil como fruto da mistura de contribuições culturais variadas:

Do caldeamento dessas contribuições, ou melhor, da incorporação de certos elementos da música ameríndia e negra à estrutura básica fornecida pelo português, assumiu pois a música folclórica brasileira o seu caráter próprio e, por meio dela, também a nossa música erudita que a utilizou para se nacionalizar (Ibidem, p.22).

Em comparação com “as duas outras raças que mais concorreram para a formação do homem brasileiro sofreram o predomínio e a influência do homem branco”, o “português” foi a “parte preponderante na constituição de nossa música” (Ibidem) durante os três séculos de colonização. No terceiro capítulo, intitulado “Danças”, Oneyda Alvarenga continua a exposição a respeito da contribuição das raças partícipes dos processos de formação musical brasileira. O Rio de Janeiro seria o cenário onde “Samba vive, na sua forma primitiva de dança de roda, entre a gente sem eira nem beira que habita os morros da cidade” (Ibidem, p.152). Segundo a autora, vale considerar que “samba urbano carioca”, difundido nacionalmente, nasceu do “samba dos morros cariocas”. Isso remeteria à “contribuição do negro” – a qual, para a autora, era menor que do português assim como a música dos “aborígenes” – como importante elemento de análise da formação do caldeamento cultural brasileiro:

Se a características estruturais da música brasileira permitem dizer-se que a contribuição do negro é menor do que geralmente se

supõe, a ninguém é possível contestar que a nossa coreografia derive quase exclusivamente dele [...] O dengue nacional, herdado essencialmente dos mulatos, aqueceu quanta dança pacata por aqui aportou, emprestando a todas uma riquíssima gama de menciões voluptuosos (Ibidem, p.129).

Ary Vasconcelos, por sua vez, reelaborou a narrativa sobre o encontro mítico das três raças em “Raízes da música popular brasileira (1500-1889)”. No “Panorama”, no entanto, ressalta a linearidade histórica dos processos de formação política e cultural desde a Proclamação da República. Esse procedimento fica evidente na periodização marcada pela sucessão de etapas e de gêneros musicais. No Preâmbulo do “Panorama da Música Popular Brasileira”, o autor afirma que, “delimitando as épocas de acordo com a nossa própria história”, restringiu sua pesquisa à “música popular brasileira na República” (VASCONCELOS, 1964a, p.10). Quatro fases orientaram o modo como foram expostos os resultados de sua pesquisa: a fase antiga (primitiva ou heroica), a fase de ouro, a fase moderna e a fase contemporânea. As duas últimas seriam contempladas por um terceiro volume do “Panorama da Música Popular Brasileira”, jamais lançado, a fase primitiva ocupa todo o primeiro volume, enquanto à “fase de ouro” é reservado o segundo volume.

Assim como em “Sambistas e Chorões” de Lúcio Rangel, ao intitular um capítulo como “tempos heroicos”, a periodização proposta pelo “Panorama” contempla uma “fase de ouro”, definida por Ary Vasconcelos entre 1927 e 1946. De 1889 a 1927, ou seja, da apresentação do fonógrafo pelo Comendador Calos Monteiro e Souza a integrantes da família imperial, ocorrida seis dias antes da Proclamação da República, até a importação das primeiras vitrolas e discos elétricos, a música popular esteve em sua “fase primitiva”. Durante a “fase de ouro”, os cantores deixaram de “gritar” porque os mecanismos de gravação haviam sido desenvolvidos com o sistema elétrico de gravação. Assim, Mário Reis teria sido o primeiro a perceber que os cantores não precisavam ser tenores, barítonos ou baixos para executar as gravações, o que permitiu introduzir um “novo estilo, mais lépido e espontâneo de se cantar, estilo que formaria escola e que parecia se ajustar, como uma luva, à própria brejeirice nacional” (Ibidem, p.22). Quando a música começou a “tornar-se um bom negócio” (Ibidem, p.25), com a organização de sociedades arrecadadoras como UBC, SBACEM, SADEMBRA e SBAT, e quando cresceu a “influência da música norte-americana”, teve início a fase “moderna”. O quarto período da música popular durante a República foi a “fase contemporânea”, marcada

pela Bossa Nova” e iniciada em 1958, quando houve o lançamento do LP “Canção do Amor Demais”.

A respeito dos “tempos heroicos”, Lucio Rangel mostra-se resignado com a passagem do tempo, pois “os artistas primitivos vão desaparecendo, poucos ficando, novos surgindo”, embora seja sempre necessário recuperar a importância de nomes como Ernesto Nazaré – “compositor inspiradíssimo, de formação erudita, pianista brilhante, foi o grande fixador do maxixe, segundo Mário de Andrade” – e Pixinguinha – “é todo um capítulo da nossa música popular” (RANGEL, 1962, p.9-11). A fórmula explicativa para tratar dos gênios criadores seria recuperada no primeiro volume do “Panorama da Música Popular Brasileira”: “que outro nome, além de Pixinguinha – ele que é instrumentista, compositor, orchestrador, chefe de orquestra e tudo isso de forma genial – poderia realmente melhor representar a música popular brasileira de todos os tempos?” (VASCONCELOS, 1964a, p.84).

No quadro composto em “Sambistas e Chorões”, haveria os “compositores da cidade” e “outra casta de compositores” nos morros; aqueles dedicados na gravação e na venda de suas músicas, esses “sem visar nenhum interesse comercial, apenas para os íntimos de suas festas” (RANGEL, 1962, p.58). De acordo com a avaliação de Lúcio Rangel, quando não havia “motivos alegóricos, orquestra ou instrumentos de corda ou sopro”, “era o samba em toda a sua pureza” nas agremiações carnavalescas do Rio de Janeiro (Ibidem, p.59). Essa interpretação, escorada em certa noção de raiz da autenticidade, converte o samba em gênero explicativo do Brasil, metonímia da cultura:

Nos morros e nos subúrbios, num apartamento do Catete ou de Copacabana, em um café da Lapa ou em qualquer outro lugar, o samba continua vivo, como que realizando um vasto mural com a história dos nossos costumes, dos gostos do nosso povo, da sensibilidade desse homem simples mas quase sempre tão sensível que é o sambista carioca” (Ibidem, p.63).

Conforme avaliado anteriormente, para Oneyda Alvarenga os métodos folcloristas não poderiam ser transpostos sem considerar as “circunstâncias da vida brasileira” (ALVARENGA, 1950, p.283), ou seja, o “Brasil não possuiria uma verdadeira música folclórica” (Ibidem, p.27). Os “cantos tradicionais”, os quais foram definidos como “transmitidos de geração a geração e comuns pelo menos a uma certa região”, não existiriam no Brasil, mas “*processos já fixados* de criação musical” de “uma música que, se não é

folclórica, é perfeitamente popular”. Ainda de acordo com a autora sobre a música brasileira, “provenha ela do norte ou do sul do país, todos nós a reconhecemos como intimamente nossa”.

As considerações sobre cultura brasileira, entendida como totalidade cujas fronteiras deveriam ser delimitadas, aparecem na orelha do segundo volume do “Panorama da Música Popular Brasileira”. Esse trecho, sem autoria identificada, acentua a relevância da publicação:

“Um livro básico, pois. Quando se falar agora em diante em música brasileira de nossos dias não se poderá deixar de referir estes dois magníficos volumes. Ary Vasconcelos já é um clássico da literatura musical brasileira”. Seguindo as orientações do autor do “Panorama” – esboçadas anteriormente por Lúcio Rangel em “Sambistas e Chorões”.

Rumos e caminhos

Como cenário das transformações e das “fases”, a cidade do Rio de Janeiro aparece como centro das atenções das narrativas sobre a história da música brasileira. Conforme já citado, Oneyda Alvarenga diferenciava o “samba dos morros”, “onde habitam as classes paupérrimas da população da cidade” (ALVARENGA, 1950, p.293), em sua “forma primitiva” entre gente “sem eira nem beira”, do “Samba urbano carioca”, que, segundo sua análise, “se espalhou por todo o Brasil” (Ibidem, p.133) irradiado a partir das grandes cidades.

No último capítulo de “Música Popular Brasileira”, dedicado à “Música Popular Urbana”, o maxixe é considerado o “primeiro tipo de dança urbana criado no Brasil” (Ibidem, p.292). “Das descidas do Samba de morro à cidade, pelo carnaval”, teria nascido a modalidade do gênero que alcançou grande difusão devido ao rádio e ao disco e “avassalou a vida musical popular e burguesa das cidades do Brasil inteiro” (Ibidem, p.293). Importante destacar que, para Oneyda Alvarenga, “tal como o Maxixe, o *Samba* urbano é filho do Rio de Janeiro”; o samba do morro, portanto, diferencia-se do samba veiculado para fins comerciais como o “samba de salão”, com padrão de estrofe e refrão, acompanhado de violões e percussão, e os “sambas-canções”, que formam “espécie que é perigosa e cai frequentemente na mais franca banalidade açucarada” (Ibidem, p.298).

Seja com a noção de “fase de ouro”, seja com os “tempos heroicos”, Ary Vasconcelos e Lúcio Rangel proporcionam a criação de marcos, pontos de referência na escrita da história da música popular, atrelados intrinsecamente com o desenvolvimento técnico da reprodução fonográfica. Os “dias do fonógrafo de Edison” teriam a capacidade de marcar uma época, “a dos primeiros anos da república” (RANGEL, 1962: 35). A música folclórica passaria a ser analisada em registro distinto da música popular urbana, à qual o samba seria integrado como um dos principais elementos da cultura nacional. Se em “Panorama da Música Popular Brasileira” e “Sambistas e Chorões” ficam evidentes a indistinção entre o papel de crítico e de historiador, Oneyda Alvarenga, talvez por não escrever crítica musical em periódicos de grande circulação, é mais sutil ao imputar qualidade como elemento importante na seleção dos objetos estudados como “música popular. Segundo o tratamento dispensado pela autora, uma acentuada crítica contra os gêneros híbridos, misturados com “influências” estrangeiras, para abordar o samba:

O gênero é lançado aos aluviões pelo rádio e pelo disco. Nessa produção abundante naturalmente há de tudo, tal como acontecera no século passado com a Modinha: coisas ótimas, coisas banais, coisas péssimas; influências de toda ordem trazidas pelo rádio e pelo disco e responsáveis pelos mostrengos dos Sambas-tangos (argentinos), Sambas-foxes, Sambas-rumbas, em que justapõem partes construídas nos moldes das duas danças associadas; e o mais que a maleabilidade urbana aceite e invente. Entretanto, apesar dessas impurezas fatais na criação musical das grandes cidades, o Samba nos tem dado uma grande quantidade de peças que, além de serem excelentes exemplares da música popular nacional, são muitas vezes de uma beleza admirável (ALVARENGA, 1950, p.298).

A citação de intelectuais como Mário de Andrade, Câmara Cascudo ou Renato Almeida funciona como mecanismo de legitimação, ou seja, elemento que corrobora na condição de argumento de autoridade a respeito do tema analisado. Outras formas de dotar os textos com alguma notoriedade concernem aos agradecimentos a quem leu ou facilitou o acesso a arquivos e aos argumentos baseados na noção de “testemunha ocular”, de quem presenciou a história relatada nas páginas que esboçam a sistematização dos registros sobre outras “fases” da música popular brasileira. Assim, o registro da história difere quando produzido para ampla circulação ou quando se circunscreve à divulgação entre pares nos círculos universitários. A história

de ampla difusão consagra heróis e heroínas, organiza “certezas” e narra a sucessão de fatos de maneira linear. Parte da autoridade de quem escreve a história sem concorrência de variadas fontes baseia-se no testemunho, na condição de quem viu o ocorrido e tem o fardo de registrar, a partir de suas memórias, para evitar o esquecimento dos ícones do passado (SARLO, 2007).

Nas obras analisadas, percebe-se o soerguimento do panteão da música popular, mas também há a construção de dois tipos de fronteiras: por um lado, entre o “interno”, o nacional, e o “estrangeiro”; por outro, entre o que é considerado de “qualidade” e o “banal”, entre o “popular” e o “comercial”. O papel de crítico era exercido *pari passu* ao de especialista no passado, amparado por levantamento de fontes e sistematização da bibliografia precedente, como nos livros “Música Popular Brasileira” e “Panorama da Música Popular Brasileira”.

O mesmo procedimento de recusa da responsabilidade de preencher por completo as variadas lacunas nessa área de estudos também é encontrado na “Nota” dirigida ao leitor de “Sambistas e Chorões”. Na apresentação do livro, Brasília Itiberê lança diferentes críticas ao “panorama infecto” e afirma que Lúcio Rangel seria o “homem indicado para esse trabalho complexo, que ainda está por fazer: a História da música popular carioca”, por possuir “uma das mais completas coleções de ‘jazz’ e de música popular brasileira”, por seu “instituto seguro” e bom gosto, além do senso de “autenticidade folclórica” (RANGEL, 1962, p.8). Lúcio Rangel, no entanto, afirma em sua “Nota” que precede os capítulos de “Sambistas e Chorões” que “este livro não é, portanto, e de maneira alguma, uma história da nossa música popular, mas apenas uma contribuição que poderá ser útil àquele que realizar futuramente tal História” (Ibidem, p.9).

Dois anos após essa recusa de Rangel escrever “uma história da nossa música popular”, Ary Vasconcelos também refutaria tamanha responsabilidade no “Preâmbulo” de seu “Panorama”. De acordo com sua comparação, qualquer disco *jazz* pode ser facilmente identificado em catálogos ou livros especializados, ao passo que quem encontrar “um disco de música popular brasileira seja de que época fora” somente terá as informações do “rótulo” e, mesmo com “boa biblioteca especializada”, consultará “seis a sete livros” ou “seis ou sete capítulos de obras não especializadas” (VASCONCELOS, 1964a, p.9):

Este é o ponto em que estão os estudos de história da música popular brasileira entre nós. Estamos praticamente na estaca zero. Uma “História da Música Popular Brasileira”, como deveria ser feita, [...] é tarefa que jamais poderá ser empreendida. A precária documentação existente foi quase completamente destruída. Preciosos catálogos e suplementos de discos se perderam; discos se quebraram ou foram usados para confeccionar vasos de flores; fotografias não foram batidas ou, quando o foram, destruídas (Ibidem, p.10).

Em relação à “fase de ouro”, Ary Vasconcelos afirma que “nesse período que surgem as *obras-primas* da música popular brasileira”, algo que dificultou a seleção de quais deveriam ser citadas, pois, seriam várias de “alta categoria poética e musical” (Ibidem, p.24-25). Em analogia com os usos e variações linguísticas, Ary Vasconcelos afirma que “se o povo faz a língua, são os gramáticos que a disciplinam”, isto é, os críticos devem exercer a função de gramáticos, disciplinadores legitimados para separar o “artístico do espúrio” (Ibidem, p.29). Recuperar o passado teria intrínseca relação com a preservação da qualidade do presente. Os poucos dados remanescentes dificultariam a tarefa, a qual deveria ser fundamental para impedir desvios à tradição uma que “não há dúvida: os vândalos passaram também em nossa música popular” (Ibidem, p.9). Então quais deveriam ser os passos iniciais, quais indícios deveriam ser reunidos com o intuito de orientar uma busca pelo passado?

Do nada – mais justamente – do quase nada, temos que tirar a História da Música Popular no Brasil. De alguns discos antigos, de recortes de jornais e revistas, de um ou outro livro, ou capítulo de livro, temos de formar a História da Música Popular Brasileira (Ibidem, p.10).

Quais os registros históricos foram adotados como fontes para a constituição de suas narrativas históricas? Oneyda Alvarenga listou ao término de seu livro grande quantidade de referências bibliográficas, procedimento não repetido em “Sambistas e Chorões” nem no “Panorama” de Ary Vasconcelos. Para lidar com os primeiros conjuntos profissionais de músicos no século XIX, Alvarenga recorre aos escritos de Melo Moraes Filho sobre as “músicas-de-barbeiros”, seus registros memorialísticos e suas crônicas sobre a vida urbana no Rio de Janeiro, publicados no final do século XIX e início do século XX: “Cantares brasileiros” (1900), “Festas e tradições populares

do Brasil” (edição de 1901, com prefácio de Sílvio Romero), “Serenatas e saraus” (1901), “Histórias e costumes”, “Quadros e crônicas” – ambos citados pela autora sem a data original de publicação.

Mário de Andrade, a quem o livro “Música Popular Brasileira” foi dedicado, tem diversas de suas pesquisas referidas como exemplo dos estudos sobre folclore e música popular por Oneyda Alvarenga. A pesquisadora ocupava, assim, a posição de proeminente herdeira intelectual de Mário de Andrade e certamente converteu a seu favor sua inserção em alguns dos principais projetos do Departamento de Cultura de São Paulo. Tanto em sua obra original e autoral como em sua tarefa de organização dos escritos de Mário de Andrade, fica patente seu dever para com o passado de seu orientador intelectual. O material de arquivos para a organização de textos que comporiam “As melodias do boi e outras peças” em 1965: o projeto de um estudo “A Música dos Brasis” e o rascunho do ensaio “A Influência Portuguesa na Música Popular Brasileira”, cuja versão alterada e revisada receberia o título “Influência Portuguesa nas Rodas Infantis do Brasil” em “Música, doce música”. Em “Música Popular Brasileira”, para corroborar com a afirmação acerca da perene imbricação entre área urbana e área rural no Brasil, é citado um longo trecho com considerações do autor:

nas maiores cidades do país, no Rio de Janeiro, no Recife, em Belém, apesar de todo o progresso, internacionalismo e cultura, encontram-se núcleo legítimos de música popular em que a influência deletéria do urbanismo não penetra. A mais importante das razões desse fenômeno está na interpenetração do rural e do urbano (ALVARENGA,1950, p.283).

Conforme explicitado nos cinco “critérios para elaboração do trabalho”, os “empréstimos” de outros autores somente seriam mencionados quando “fosse inevitável, a fim de impedir o atravancamento de citações”. Além desse, os outros critérios envolviam a “inclusão apenas dos fatos principais”, “exposição descritiva” – definida pela autora como “condição essencial do método folclórico” –, a elaboração de anexo para apresentar os “instrumentos referidos no decorrer do livro” e a decisão da autora manter a “grafia original”: os “exemplos musicais respeitam integralmente os originais escolhidos”, ou seja, “foi mantida a grafia original dos textos, sempre que eles reproduzissem a dicção popular” (Ibidem, p.11-12). Nas referências bibliográficas do livro “Música Popular Brasileira”, são citadas obras que abrangem da crônica jornalística urbana do Rio de Janeiro aos seminais estudos etnográficos e

antropológicos no Brasil, além de pesquisas de folcloristas⁹.

Conclusão

Com a análise comparativa do material textual, torna-se evidente o papel desempenhado por Oneyda Alvarenga, Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos como continuadores de tradições interpretativas que remontam ao nacionalismo musical orientado por Mário de Andrade, Camargo Guarnieri e Guerra-Peixe, entre outros compositores e estudiosos da “música brasileira”. Os debates suscitados pelas três obras selecionadas prolongaram interpretações precedentes sobre música popular e foram reapropriados na década de 1960 em revistas como “Revista Civilização Brasileira”, ponto de encontros e desencontros entre intelectuais de esquerda e promotora dos debates “Confronto: música popular brasileira” (1965) e “Que caminho seguir na música popular brasileira” (1966), e a revista “Cadernos Brasileiros”, que publicou “Caminhos da Música Brasileira” na edição do primeiro bimestre de 1966.

Sem pretensão de efetuar um mapeamento exaustivo de ideias a respeito da música popular, as propostas de Oneyda Alvarenga, Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos foram cotejadas para compreender as formas de construção de narrativas sobre as origens da musicalidade definida como autenticamente nacional. O objetivo principal deste artigo foi apresentar pontos de intercessão dos debates provocados por memorialistas, folcloristas e críticos de música popular para a defesa da música popular entre as décadas de 1950 e 1960. Como resultado da análise comparativa entre os métodos e as fontes bibliográficas dos três autores, foi encontrada a adoção de três vertentes fornecedoras de fontes históricas: relatos de viajantes europeus a partir do

⁹ Além de mais de duas dezenas de textos de Mário de Andrade, entre livros, artigos de jornal e estudos monográficos, Oneyda Alvarenga cita, entre outras obras, “A alma encantadora das ruas” e “As religiões do Rio”, ambos de João do Rio, e “Cantares brasileiros”, “Festas e tradições populares do Brasil”, “História e costumes” e “Serenatas e saraus”, escritos por Melo Moraes Filho, “Sambas e cateretês” de Cornélio Pires, “Ao som da viola” de Gustavo Barroso, “Danças negras no Nordeste” de Manuel Diégues Junior (1940), “O folclore negro do Brasil” (1936) e “A aculturação negra no Brasil” (1942) de Arthur Ramos, as edições de 1935 dos livros “Os africanos no Brasil” e “O animismo fetichista dos negros na Bahia”, ambos de Nina Rodrigues.

século XVI, estudos dos folcloristas e textos de memorialistas e cronistas urbanos.

Ary Vasconcelos e Lúcio Rangel fizeram parte da geração que testemunhou a construção de Brasília e a transferência da capital da República¹⁰. A imagem metafórica do Rio de Janeiro como “floresta de antenas”, criada por Almirante na biografia “No tempo de Noel Rosa”, em 1963, perderia parcialmente seu sentido com o esvaziamento político da cidade. Seriam reforçados, por outro lado, os investimentos para converter a cidade em centro de atividades culturais do Brasil. No período de lançamento dos livros analisados, as instâncias culturais dedicadas à pesquisa em acervos musicais começavam a ser instituídas, além da Discoteca do Departamento de Cultura de São Paulo: a Academia Brasileira de Música (1945), a Divisão de Música e Arquivos Sonoros da Biblioteca Nacional (1952), o Museu da Imagem e do Som na Guanabara (1965) e a Escola Nacional de Música, que se tornou a Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1965) devido ao Decreto nº. 4.759.

“Clássicas”, evidentemente, são as obras que foram canonizadas e tornadas eternas, mas os parâmetros classificatórios, de tempos em tempos, sofrem alterações e novos livros passam a figurar no panteão. Qualquer “clássico” tem como característica a criação de pautas, de formas de análise de determinado assunto, de formar, portanto, uma série de referências comuns a diferentes interlocutores de um campo de especialidade (ALEXANDER, 1999, p.24). As formas não acadêmicas de escrever a história para um amplo público e de comentar as transformações sociais a partir da análise da música popular brasileira foram convertidas em cânone explicativo da cultura brasileira. Legatários das trilhas abertas por Oneyda Alvarenga, Lúcio Rangel e Ary Vasconcelos, os debatedores dos “caminhos” da música popular, após o golpe de 1964, conjugaram a valorização do passado e o delineamento das fronteiras do “nacional” e do “popular”. Duas colunas principais sustentaram o cânone de compositores e intérpretes de música popular: pensar o moderno e resgatar o tradicional. Colunas de jornal e livros escritos para comunicação com um público de não especialistas, textos no registro da história de ampla circulação, foram os meios de transmissão de

¹⁰ Com quatro milhões de habitantes em 1966, um ano após a criação do MIS, a cidade-estado da Guanabara contava com 18 jornais diários, 19 jornais semanais, 162 cine-teatros, 31 estações de rádio e televisão (SOUZA, 1968).

ideias a respeito das especificidades musicais do Brasil. No início da década de 1960, as colunas de José Ramos Tinhorão e de Sérgio Cabral no “Jornal do Brasil”, por exemplo, serviram como trincheiras do popular convertido em símbolo do nacional. Para compreender a circulação de ideias sobre a cisão e a diferenciação entre música popular e música folclórica, é necessário analisar os textos de intelectuais híbridos, compiladores de informações, colecionadores e folcloristas que fundamentaram as bases de uma tradição interpretativa sobre a música brasileira e, por conseguinte, um diagnóstico sobre a cultura do país.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey.
(1999). A importância dos clássicos. In: Anthony Giddens; Jonathan Turner (Orgs.); *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP.
- ALVARENGA, Oneyda.
(1950). *Música popular brasileira*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades.
- BARBATO JUNIOR, Roberto.
(2004). *Missionários de uma utopia nacional-popular: os intelectuais e o Departamento de Cultura de São Paulo*. São Paulo: Annablume, Fapesp.
- BRANDÃO, Gildo Marçal.
(2005). Linhagens do Pensamento Político Brasileiro. *Dados*, v. 48.
- BURKE, Peter.
(1989). *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAROZZE, Valquíria Maroti.
(2012). *A menina boba e discoteca*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Culturas e Identidades Brasileiras da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo.
- FRANZINI, Fabio.
(2006). *À sombra das palmeiras: a Coleção Documentos Brasileiros e as transformações da historiografia nacional (1936-1959)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de São Paulo.
- HUGHES, H. Stuart.
(1972). *Conciencia y sociedad: la reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*. Madrid: Aguilar.
- MORAES, José Geraldo Vinci de.
(2006). Os primeiros historiadores da música popular urbana no Brasil. *ArtCultura* (UFU), v. 8.
- NAPOLITANO, Marcos.
(2000). O conceito de MPB nos anos 60. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 16, n. 31, p.11-30.
- RANGEL, Lúcio.
(1962). *Sambistas e chorões: aspectos e figuras da música popular brasileira*. Coleção Contrastes e Conflitos v.6. São Paulo: Livraria Francisco Alves.
- RICOEUR, Paul.
(1968). *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense.
- SARLO, Beatriz.
(2007). *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, Amaury.
(1968). Exposição aos meios de comunicação em massa no Rio de Janeiro: um estudo preliminar. *Publicação semestral do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro*, n.4.

VASCONCELOS, Ary.
(1964a). *Panorama da Música Popular Brasileira*, vol.1. São Paulo: Livraria Martins Editora.

(1964b). *Panorama da Música Popular Brasileira*, vol.2. São Paulo: Livraria Martins Editora.

VILLAS BÔAS, Gláucia.
(1991). A tradição renovada (reflexões sobre os temas das Ciências Sociais no Brasil, 1945-1964). In: Helena Bomeny; Patrícia Birman (Orgs.); *As assim chamadas ciências sociais: formação do cientista social no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ: Relume Dumará.

Recebido em
outubro de 2015

Aprovado em
novembro de 2015