

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Prof. Ruy Garcia Marques

Vice-Reitora

Prof^a. Maria Georgina Muniz Washington

Sub-Reitora de Graduação

Prof^a. Tania Maria de Castro Carvalho Netto

Sub-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

Prof. Egberto Gaspar de Moura

Sub-Reitora de Extensão e Cultura

Prof^a. Elaine Ferreira Torres

Centro de Ciências Sociais

Prof. Domenico Mandarino

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. João Trajano de Lima Sento-Sé

ISSN 2317-1456

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

ano 18 número 2
dezembro de 2016

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 (PPCS) 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 Claudia Coelho e Paulo D'Ávila

Assistente Editorial

Fabíola Cordeiro

Estagiária

Maira Esteves

Revisão e Diagramação

Metatexto Revisão e Editoração de textos

Publicação Semestral – 2016.2

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 Mafrá (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) – *in memoriam*
Clarice Ehlers Peixoto (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Claudia 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 18, n.2 (2016)- .
- 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

Artigos

O narcisismo das pequenas diferenças*	273
Anton Blok (Tradução Maria Claudia Coelho)	
DOI: 10.12957/irei.2016.26570	
 Narrar a dor: o livro K e outras narrativas	307
Cynthia Sarti	
DOI: 10.12957/irei.2016.26571	
 Análisis de la interacción y análisis institucional. Algunos encuentros y desencuentros como punto de partida para la reflexión metodológica	324
Ana Inés Heras Monner Sans	
DOI: 10.12957/irei.2016.26572	
 A glorificação da morte como modo de vida	347
Renan Springer de Freitas	
DOI: 10.12957/irei.2016.26573	
 Ariel na América: viagens de uma ideia	372
Bernardo Ricupero	
DOI: 10.12957/irei.2016.26574	
 A influência de programas de apoio a egressos do sistema prisional na redução da reentrada prisional.....	408
Rafaelle Lopes Souza; Andréa Maria Silveira; Bráulio Figueiredo Alves da Silva	
DOI: 10.12957/irei.2016.26575	
 Literatura negra infanto-juvenil: discursos afro-brasileiros em construção	431
Luena Nascimento Nunes Pereira	
DOI: 10.12957/irei.2016.26576	

* Texto originalmente publicado como um dos capítulos do livro *Honor and Violence*. Cambridge and Oxford, Polity Press / Blackwell Publishers, 2001.

Crítica e conhecimento: a construção de um projeto coletivo de pesquisa	458
Lucas Correia Carvalho	
DOI: 10.12957/irei.2016.26577	

Entrevista

Apresentação entrevista com Sidney Greenfield.....	476
Marcia Contins; José Reginaldo Gonçalves	
DOI: 10.12957/irei.2016.26579	

Entrevista com Sidney Greenfield.....	482
Márcia Contins; José Reginaldo Gonçalves	
DOI: 10.12957/irei.2016.26580	

Contents

Articles

- The narcissism of minor differences*273
Anton Blok (Translated by Maria Claudia Coelho)
DOI: 10.12957/irei.2016.26570
- Narrating the Pain: The book *K* and other narratives 307
Cynthia Sarti
DOI: 10.12957/irei.2016.26571
- Interaction analysis and institutional analysis. Some convergences and divergences as a
point of departure for methodological reflection 324
Ana Inés Heras Monner Sans
DOI: 10.12957/irei.2016.26572
- The Glorification of death as a life style..... 347
Renan Springer de Freitas
DOI: 10.12957/irei.2016.26573
- Ariel in America: trips of an idea372
Bernardo Ricupero
DOI: 10.12957/irei.2016.26574
- The influence of support programs for former prison inmates in reducing prison
re-entry..... 408
Rafaelle Lopes Sousa; Andréa Maria Silveira; Bráulio Figueiredo Alves da Silva
DOI: 10.12957/irei.2016.26575
- Black literature for young adults: afro-Brazilian discourses under construction 431
Luena Nascimento Nunes Pereira
DOI: 10.12957/irei.2016.26576

* Paper originally published as a chapter of the book *Honor and Violence*. Cambridge and Oxford, Polity Press / Blackwell Publishers, 2001.

Criticism and knowledge: the structure of a colletive research project..... 458
Lucas Correia Carvalho
DOI: 10.12957/irei.2016.26577

Interview

Religion, politics and patronage (Introduction): the anthropology of Sidney M.
Greenfiel.....476
Marcia Contins; José Reginaldo Gonçalves
DOI: 10.12957/irei.2016.26579

Interview with Sidney M. Greenfield 482
Márcia Contins; José Reginaldo Gonçalves
DOI: 10.12957/irei.2016.26580

Artigos

O narcisismo das pequenas diferenças¹

Anton Blok*

Resumo

Este ensaio explora as implicações teóricas do conceito freudiano de "narcisismo das pequenas diferenças": a ideia de que são exatamente as pequenas diferenças entre os povos que, sob qualquer outro aspecto, são iguais, que formam a base dos sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Um estudo comparativo mostra que as pequenas diferenças subjazem a uma vasta gama de conflitos: de formas relativamente brandas do campanilismo a guerras civis sangrentas. As afirmações iniciais de Freud se relacionam com os insights de Darwin (que argumentou que a luta pela sobrevivência é mais árdua entre indivíduos e variedades da mesma espécie), Simmel, Durkheim, Lévi-Strauss, Dumont, Elias e Girard. De especial utilidade é a afirmação de Bourdieu em seu livro "A Distinção": "A identidade social está na diferença, e a diferença se afirma contra aquilo que é mais próximo, que representa a maior ameaça". Um esboço de uma teoria geral do poder e da violência deve incluir um exame do narcisismo das pequenas diferenças, em particular porque sua contrapartida – a hierarquia e as grandes diferenças – concorre para uma estabilidade relativa e para a paz.

Palavras-Chave

Cultura. Pequenas diferenças. Violência.

¹ Tradução do texto "Narcissism of minor differences", originalmente publicado como um dos capítulos do livro *Honor and Violence*. Cambridge and Oxford, Polity Press / Blackwell Publishers, 2001.

* Anton Blok é Professor Emérito de Antropologia Cultural da Universidade de Amsterdan.

Abstract

This essay explores the theoretical implications of Freud's notion of "the narcissism of minor differences": the idea that it is precisely the minor differences between people who are otherwise alike that form the basis of feelings of strangeness and hostility between them. A comparative survey shows that minor differences underlie a wide range of conflicts: from relatively benign forms of campanilismo to bloody civil wars. Freud's tentative statements link up with the insights of Darwin (who argued that the struggle for life is most severe between individuals and varieties of the same species), Simmel, Durkheim, Levi-Strauss, Dumont, Elias, and Girard. Especially helpful is what Bourdieu writes in his book 'Distinction': "Social identity lies in difference, and difference is asserted against what is closest, which represents the greatest threat." An outline of a general theory of power and violence should include consideration of the narcissism of minor differences, also because its counterpart - hierarchy and great differences - makes for relative stability and peace.

Keywords

Culture. Minor differences. Violence.

I

Atribuímos muitas vezes o conflito entre indivíduos ou grupos aos crescentes contrastes entre eles. Quanto maiores as diferenças (econômicas, sociais, culturais), maior a chance de confrontos violentos. Mas um esboço de uma teoria geral do poder e da violência não pode ignorar o fato de que as lutas mais acirradas muitas vezes se dão entre indivíduos, grupos e comunidades que diferem muito pouco entre si – ou entre aqueles cujas diferenças diminuíram acentuadamente. As guerras civis são em geral descritas como mais impiedosas do que as outras guerras, e a luta mais acirrada se dá frequentemente entre irmãos. Os arquétipos são os irmãos bíblicos Caim e Abel, um dos quais era pastor e guardava rebanhos, enquanto o outro cultivava o solo. Vem daí o uso metafórico do termo “fratricida” para descrever uma luta de vida ou morte entre grupos ou comunidades muito semelhantes, que são vizinhas e mantêm laços de proximidade.

São as distinções sutis, e não as grandes diferenças entre indivíduos e

grupos, que causam muitos conflitos e lutas cruéis. Por que seriam justamente as pequenas diferenças aquilo que faz com que as pessoas excluam os outros, os discriminem, os estigmatizem e os submetam a formas extremas de violência? E até que ponto os pesquisadores vêm reconhecendo o papel das distinções sutis nas configurações explosivas?

II

Pode-se começar com Freud (não com Marx, pois ele acreditava que a luta de classes só podia se dar quando as diferenças entre capitalistas e proletariado, entre capital e trabalho tivessem se acentuado; quando todos os meios de produção estivessem nas mãos dos capitalistas). Começamos com Freud porque ele foi provavelmente o primeiro a reconhecer a importância das pequenas diferenças na compreensão dos conflitos.² Há ao menos quatro lugares de sua obra em que ele discute 'o narcisismo das pequenas diferenças'. O que ele quer dizer com essa expressão e o que faz com ela?

O primeiro momento em que Freud discute o narcisismo das pequenas diferenças é em seu ensaio 'O Tabu da Virgindade' [1917]. Ele se refere a um estudo feito por Crawley, que argumenta que as pessoas são separadas umas das outras por um 'tabu do isolamento pessoal', e que são exatamente as pequenas diferenças entre as pessoas que, com exceção delas, são idênticas, que estão na base de sentimentos de estranheza e hostilidade mútuos. 'Seria tentador desenvolver essa ideia e deduzir deste 'narcisismo das pequenas diferenças' a hostilidade que vemos, em todas as relações humanas, enfrentar com sucesso os sentimentos de companheirismo e superar o mandamento de que todos os homens devem amar uns aos outros' (1991a: 272).

Alguns anos depois, Freud voltou ao assunto. Em 'Psicologia de Grupo e Análise do Ego' [1921], ele começa fazendo referência à parábola de Schopenhauer sobre os porcos espinho friorentos que se aproximavam uns dos outros para se aquecer, mas logo se machucavam com os espinhos uns dos outros e se afastavam novamente. Freud então estende a comparação à

² Hobbes e Tocqueville chamaram a atenção para a estreita relação existente entre a igualdade, a semelhança e o conflito. Para uma exposição mais recente, ver Dumont (1980: 13-20, 262-6), fortemente baseada nas ideias de Tocqueville.

rivalidade entre aldeias vizinhas – conhecida como *campanilismo* (derivado de *campanile*, o sino da igreja) – o patriotismo local ou regional, uma forma de solidariedade que se desenvolve como desprezo e reação contra uma aldeia ou vila próxima:

“Entre duas aldeias vizinhas, uma é a rival mais invejosa da outra; cada pequeno cantão olha com desprezo para os outros. Raças intimamente conectadas mantêm uma distância mínima entre si; o alemão do sul não suporta o alemão do norte, o inglês difama de todas as formas o escocês, o espanhol despreza o português” (1991b, p.130-1).

Mas Freud não reconhece a importância da própria descoberta e chega até mesmo a reduzir o valor heurístico do narcisismo das pequenas diferenças ao declarar logo a seguir que não deveríamos mais nos surpreender com o fato de que 'diferenças maiores levassem a uma repugnância quase insuperável, tal como os franceses sentem pelos alemães, os arianos pelos semitas e as raças brancas pelas de cor' (1991b: 130-1). Terá Freud entendido mal a quintessência de sua própria descoberta?

A terceira vez em que Freud dedica sua atenção ao narcisismo das pequenas diferenças é no seu famoso ensaio 'O Mal-Estar na Civilização' [1930]. Essa terceira menção pouco acrescenta àquilo que ele já havia dito sobre o assunto e cita os mesmos exemplos. Freud abre a passagem com uma mera indicação. Não é fácil para as pessoas abrir mão de satisfazer sua inclinação para a agressão: 'Sie fühlen sich nicht wohl dabei' (Elas não se sentem bem com isso). Referindo-se aos textos anteriores no qual discute o narcisismo das pequenas diferenças, Freud continua assim:

“Já discuti o fenômeno de que são exatamente as comunidades com territórios contíguos, e que mantêm outras relações entre si, que se envolvem em rixas constantes e ridicularizam uma à outra – como os espanhóis e os portugueses, por exemplo, os alemães do norte e os alemães do sul, os ingleses e os escoceses, e por aí vai. Dei a esse fenômeno o nome de 'narcisismo das pequenas diferenças', um nome que não ajuda muito a explicá-lo. Podemos agora perceber que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, por meio da qual a coesão entre os membros da comunidade se torna mais fácil”. (1991c, p.304-5)

Freud, assim, não deu muita importância à sua descoberta. Pouco restou da tentação que sentiu inicialmente de desenvolver a ideia.

Ao final da vida, em seu último ensaio, 'Moisés e o Monoteísmo' [1939], no qual tenta explicar o anti-semitismo, Freud retoma o assunto. Seu argumento é de que o ódio aos judeus está basicamente relacionado com a circunstância de que a maior parte deles vive como minorias entre outros povos,

“pois o sentido de pertencimento dos grupos requer, para se concretizar, a hostilidade em relação a alguma minoria estranha, e a fragilidade numérica dessa minoria excluída incentiva seu extermínio.

Há, contudo, duas outras características dos judeus que são imperdoáveis. A primeira delas é o fato de que são diferentes de suas nações 'hospedeiras'. Não são essencialmente diferentes, pois não são asiáticos de raça estrangeira, como afirmam seus inimigos, porém compostos, em sua maior parte, de resíduos dos povos mediterrâneos e herdeiros da civilização mediterrânea. Mas mesmo assim são diferentes, muitas vezes de maneira indefinível, em particular em relação aos povos nórdicos, e a intolerância dos grupos é muitas vezes, estranhamente, expressa com mais força contra as pequenas diferenças do que contra as diferenças fundamentais” (1990, p.335).

O narcisismo das pequenas diferenças continuou a intrigar Freud, mas suas ressalvas e a expressão 'estranhamente' sugerem que ele não sabia o que fazer com isso. Essa talvez seja a razão porque ele não explorou mais o assunto. Porém, considerando-se os inúmeros conflitos que aparentemente se baseiam em diferenças mínimas entre as partes em guerra que querem destruir uma à outra, deveria estar claro que a noção de narcisismo das pequenas diferenças merece mais atenção e elaboração. Exploraremos, em particular, o modo como a cultura informa e modela os confrontos violentos.

III

A descoberta de Freud se liga com aquilo que outros intelectuais disseram sobre a importância das pequenas diferenças. Em primeiro lugar, o ensaio de Simmel sobre a discrição em *Soziologie* [1908] menciona a 'esfera ideal' que existe em torno de cada ser humano:

“Embora difira em tamanho em várias direções e difira de acordo com a pessoa com quem o sujeito mantém relações, essa esfera

não pode ser penetrada, não sem o custo da destruição do valor da personalidade do indivíduo. Esse tipo de esfera é construída ao redor do homem por sua 'honra'. A língua, de maneira muito arguta, designa um insulto à honra de alguém como 'chegar perto demais': o raio dessa esfera marca, por assim dizer, a distância cuja ultrapassagem por outra pessoa constitui um insulto à honra". (Simmel, 1983, p.265; 1950, p.321)

A expressão 'chegar perto demais' tem aqui um sentido ao mesmo tempo literal e figurativo: chegar perto demais e com isso também ameaçar, ofender, desonrar.³ Isso também é mencionado por Crawley (a fonte de Freud) e veremos o quanto a semelhança é importante para a compreensão do narcisismo das pequenas diferenças. Decorre daí também a referência de Freud à alegoria dos porcos-espinho friorentos de Schopenhauer.

Em seu ensaio sobre as formas primitivas de classificação [1903], Durkheim e Mauss argumentam que a diferenciação social constitui o modelo para a classificação da natureza; animais, plantas, corpos celestiais, as estações do ano – todas as partes do mundo natural são diferenciadas em termos de sua relação com os principais grupos sociais:

"É porque os grupos humanos se encaixam uns nos outros – o subclã no clã, o clã na metade, a metade na tribo – que os grupos de coisas são organizados da mesma forma. (...) E se todas as coisas são concebidas como um único sistema, isto se dá porque a própria sociedade é vista da mesma forma" (1963, p.83).

Lévi-Strauss desenvolve essa ideia em seus estudos sobre as classificações totêmicas e mostra como grupos tribais, tais como clãs e metades, que compartilham muitas características e estão intimamente interligados (em particular por meio do casamento), articulam suas diferenças associando-se a diferenças que encontram no mundo natural:

"as diferenças entre animais que o homem pode extrair da natureza e transferir para a cultura são adotadas como emblemas de grupos de homens para por de lado suas próprias semelhanças. [Os homens] têm que assumir as características simbólicas por meio das quais distinguem animais diferentes (e que lhes fornecem um modelo natural de diferenciação) para criar diferenças entre si".

³ Sobre territórios pessoais e violações territoriais, ver Goffman (1971, p.28-61).

A importância das pequenas diferenças entre grupos também tem sido reconhecida por outros antropólogos. Leach, por exemplo, observa que 'Quanto mais semelhante for o padrão geral de duas comunidades, mais crítica será a relevância atribuída a pontos menores de inversão' (1976, p.64). Em uma análise etnográfica de um *college* de Cambridge, encontramos a seguinte observação (feita por um historiador famoso o qual, por razões óbvias, prefere usar um pseudônimo):

“Podemos duvidar de que qualquer membro de um *college* de Cambridge fosse admitir que sua instituição era típica – o *campanilismo* é quase tão forte nesses lugares como era nas cidades estado italianas medievais, e as pessoas são incentivadas, na verdade cobradas, a encarar sua própria instituição como única, uma tendência fortalecida por diferenças nos costumes e títulos locais. O diretor da maior parte dos *colleges* de Cambridge é conhecido como 'O Mestre', mas King tem um Reitor, Queen tem um Presidente, Newnham um Diretor. Há uma espécie de narcisismo em cada *college*, assim como na Universidade (...)” (Dell, 1987, p.74).

Neste ensaio, contudo, nos dedicaremos basicamente ao papel das pequenas diferenças em embates menos pacíficos.

A literatura etnográfica sobre a guerra em sociedades tribais sugere que os confrontos violentos em geral se dão em meio a círculos próximos: isto é, nos limites da tribo, entre vizinhos, amigos ou parentes – em resumo, entre pessoas que compartilham muitos traços sociais e culturais. Como disse Mae Enga sobre as montanhas ocidentais da Papua Nova Guiné: “Casamos com as pessoas com quem lutamos”. O etnógrafo dessas tribos enfatiza que a guerra entre esses povos montanheseiros é mais frequente entre vizinhos e clãs fraternais (Meggitt, 1977; p.28-9, p.42). A troca e a guerra podem ser entendidas como dois lados da mesma moeda. Um levantamento recente sobre as guerras tribais confirma esse padrão e menciona a proximidade como uma causa importante: as pessoas interagem mais intensamente com seus vizinhos mais próximos, 'sejam essas interações comerciais, maritais ou hostis' (Keeley, 1996, p.122-3). Mesmo em sociedades mais complexas, a rivalidade é parte de uma rede de reciprocidade e oferece aos grupos uma ocasião para se distinguirem em meio a um pano de fundo comum (Black-Michaud, 1975, p.208). O escritor Milovan Djilas, nascido em Montenegro,

faz afirmação semelhante em seu livro *Land without Justice* (1958), ao refletir sobre as rixas sangrentas que afetavam sua própria família:

“Embora a vida da minha família não seja propriamente típica da minha terra natal, Montenegro, ela é típica em ao menos um aspecto: os homens de várias gerações morreram nas mãos de outros montenegrinos, homens de mesma fé e mesmo nome. O avô do meu pai, meus dois avós, meu pai e meu tio foram assassinados, como se uma praga houvesse sido rogada contra eles. Meu pai, seu irmão e meus irmãos foram assassinados, embora todos eles desejassem morrer tranquilamente em suas camas, ao lado de suas esposas. Gerações se passaram e a cadeia sangrenta não se rompeu. O medo e o ódio herdados dos clãs rivais eram mais fortes do que o medo e o ódio do inimigo, os turcos” (1958, p.8)⁴.

Em relação à natureza das guerras intertribais, as observações de Evans-Pritchard sobre os Nuer do sul do Sudão são extremamente relevantes. Os Nuer sentem-se mais próximos dos Dinka do que de outros grupos de estrangeiros. Ao mesmo tempo, são mais hostis em relação aos Dinka do que em relação a outros estrangeiros. A guerra entre esses dois povos vai além de meros conflitos de interesses. Estamos interessados basicamente em uma relação estrutural, porque a animosidade entre eles é profundamente influenciada pela medida da diferenciação cultural entre os Nuer e seus vizinhos:

“Quanto mais próximas as pessoas são, em relação aos Nuer, no que diz respeito ao meio de vida, à linguagem e aos costumes, mais os Nuer os encaram com intimidade, mais facilmente estabelecem relações de hostilidade com eles e mais facilmente se misturam. (...) A clivagem cultural é menor entre os Nuer e os Dinka; ela é maior entre os Nuer e entre os povos de língua Shilluk. (...) Os Nuer entram em guerra contra um povo que tem uma cultura parecida com a sua, em vez de lutar entre si ou contra povos com culturas muito diferentes da sua” (1940, p.130-1).

Relações estruturais semelhantes, que propiciam um pano de fundo comum para a cooperação e a distinção marcadas pelo uso da violência, também são evidentes nas sociedades modernas. Os choques violentos

⁴ Citado por Boehm (1984, p.60-1).

entre torcedores de clubes de futebol na Europa ocidental são um bom exemplo. Em vez de conflitos de interesses, vemos novamente a articulação de diferenças menores entre grupos que compartilham muitos traços (idade, gênero, classe, educação, trabalho, linguagem, vestuário, interesses culturais e “identidade”). Além disso, esses grupos fazem parte de outras formações dualistas, tais como clubes, bares, bairros e cidades. As lutas e os comportamentos agressivos são agora parte da “ida ao estádio”. Assim como acontecia nos duelos entre a *jeunesse dorée* na Europa ocidental até o final do século XIX, a hora e o local dos encontros violentos *extra muros* são combinados fora da área do estádio:

“Às vezes, grupos rivais combinam de se encontrar em um determinado local antes ou depois do jogo. Esses locais são escolhidos pelos torcedores *hooligans* na expectativa de evitar a polícia e de ter uma chance de estabelecer, sem interferência externa ou medo de ser preso, qual é a torcida ‘superior’”. (Dunning et al., 1986, p.168-71).

Em seguida, chegamos a Bourdieu, que aborda dois novos aspectos das pequenas diferenças entre grupos em seu livro sobre a distinção – sem, contudo, se referir a Freud. Em seu livro (traduzido para o alemão com o apropriado título de *Die feinen Unterschiede*), Bourdieu enfatiza a importância das pequenas diferenças para a formação e preservação da identidade e a ameaça à identidade proveniente daquilo que é mais próximo. Daí a importância das pequenas diferenças – o *narcisismo* das pequenas diferenças – exatamente quando estamos lidando com grupos muito próximos e parecidos. Segundo Bourdieu: “A identidade social está na diferença, e a diferença é afirmada em relação àquilo que é mais próximo, que representa a maior ameaça” (1984, p.479).

O livro de Bourdieu sobre as distinções culturais na França do século XX foi obviamente influenciado pela obra de Elias sobre a sociedade de corte e o processo civilizador. Aprendemos com esses livros o modo como, durante o processo civilizador, códigos de comportamento mais refinados e diferenciados (delineados originalmente na corte para civilizar a nobreza) permitiam a essa mesma aristocracia francesa, durante os séculos XVII e XVIII, distinguir-se da burguesia ascendente. Também nesse contexto as distinções sutis importavam, detalhes relevantes, “*feine Unterschiede*”, “pequenas diferenças”, que desempenhavam um papel essencial no estabelecimento e na preservação da identidade, da distância social e do

poder. Elias resume assim sua concepção do processo civilizador, enfatizando que certas diferenças culturais não apenas refletem diferenças de poder, mas também ajudam a moldá-las e mantê-las:

“Códigos morais relativamente mais rígidos são apenas uma forma, entre muitas outras, de autorestrição socialmente induzida. Maneiras melhores são outra. Ambos aumentam as chances de um grupo superior de afirmar e manter seu poder e sua superioridade. Em uma configuração apropriada, os diferenciais civilizadores podem ser um fator importante na construção e perpetuação de diferenciais de poder, embora, em casos extremos, possam enfraquecer ‘velhos’ grupos poderosos, tornando-os mais civilizados e contribuindo assim para sua queda” (1965, p.152-3).

O estudo de Girard sobre a violência e o sagrado é também da maior relevância para nossos propósitos. Com base em materiais literários, históricos e etnográficos, Girard argumenta que a perda de diferenças entre grupos é a principal fonte de violência extrema:

“Há um mesmo princípio em funcionamento na religião primitiva e na tragédia clássica, um princípio implícito, porém fundamental. A ordem, a paz e a fecundidade dependem de distinções culturais; não são essas distinções, mas sua perda, que dá origem a rivalidades acirradas e faz com que membros da mesma família ou grupo social se lancem na jugular uns dos outros. A sociedade moderna aspira à igualdade entre os homens e tende, instintivamente, a encarar todas as diferenças, mesmo aquelas que não têm relação com o *status* social e econômico dos homens, como obstáculos no caminho da felicidade humana” (Girard, 1979, p.49).

Para ilustrar sua teoria sobre as “diferenças”, Girard discute o papel dos gêmeos e de outros grupos de irmãos. Em algumas sociedades tribais, os gêmeos inspiram um medo particular. Não é raro que um ou mesmo os dois sejam mortos. Onde não há diferenças, a violência ameaça. Girard destaca o aspecto da poluição ritual: “quando diante de gêmeos biológicos, uma reação comum das sociedades tribais é evitar o contágio. Assim, os recém-nascidos são ‘expostos’, isto é, abandonados” (1979, p.56-8).

Girard conecta o tema dos gêmeos com o tema dos irmãos que se tornam inimigos. Ele se refere a Kluckhohn (1968, p.52), que argumenta que o conflito mais comum nos mitos é a luta entre irmãos – uma luta que geralmente termina em fratricídio. Nem sempre se trata de gêmeos – podem

ser apenas irmãos muito parecidos e com uma diferença de idade pequena. Mesmo quando os irmãos não são gêmeos, a diferença entre eles é muito menor do que entre todos os outros graus de parentesco. Em muitos casos, ocupam a mesma posição diante de outros parentes, tanto próximos quanto distantes. Irmãos têm mais direitos, obrigações e funções em comum entre si do que com outros membros da família. De certa forma, gêmeos são irmãos “reforçados”, de quem a última diferença objetiva, a idade, foi tirada: muitas vezes, é impossível distinguir um do outro. Temos a tendência, continua Girard, a considerar o vínculo fraternal como um modelo de relação afetiva (“fraterno” como sinônimo de afetuoso e leal). Mas os exemplos mitológicos, históricos e literários que nos vêm à mente contam uma história diferente: Caim e Abel, Jacó e Esaú, Rômulo e Remo. Mas não é apenas nos mitos, diz Girard, que os irmãos são “simultaneamente atraídos um para o outro e afastados por algo que ambos desejam ardentemente e que não querem ou não podem compartilhar – um trono, uma mulher ou, em termos mais gerais, uma herança paterna” (1979, p.61-4)⁵. Podemos desenvolver um pouco mais o argumento. Conforme Sulloway demonstra, de forma muito convincente, em seu detalhado e primoroso estudo sobre a ordem de

⁵ O tema do fratricídio não é apenas mítico. A história do reino Zulu do início do século XIX, por exemplo, inclui vários casos de fratricídio entre déspotas. O regime terrorista de Shaka chegou ao fim em 1828 por meio de uma conspiração entre seus irmãos Dingane e Mhlangana. Mais tarde, Dingane matou Mhlangana e sucedeu a Shaka como rei dos Zulus. Dingane morreu em 1840 depois que seu irmão Mpande se voltou contra ele em uma revolta (Walter, 1969, p.174-5, p.209-11). De acordo com uma pesquisa recente, cerca de dez por cento dos homicídios em sociedades agrárias envolvem o fratricídio (Daley e Wilson, 1988, p.25, citado por Sulloway, 1996, p.437). Mas os irmãos nem sempre lutam e matam um ao outro. Nas sociedades tribais, a matrilocalidade exige paz interna, enquanto as sociedades patrilocais muitas vezes incluem 'grupos de interesse fraternais', que são responsáveis por um alto grau de agressão aberta (Thoden van Velzen e Van Wetering, 1960; cf. Koch, 1974, p.166-71); ver, contudo, Knauff (1987, p.471-3; cf. 1985), que mostra que os Gebusi da Nova Guiné não têm grupos de interesse fraternais, mas, mesmo assim, têm um índice extremamente alto de violência interna. A lealdade entre irmãos e outros parentes agnáticos também é importante entre os *mafiosi* sicilianos, em particular na luta entre 'famílias' (Blok, 1988). Ainda assim, parentes próximos podem facilmente se tornar antagonistas, como aconteceu na chamada segunda guerra da Máfia no início dos anos 1980, que terminou com a vitória dos Corleonesi, que traíram muitos rivais que eram parentes próximos (Stajano, 1986, p.16-37; Stille, 1995, p.99-120 e *passim*). Naquela época, conforme relatou um jornal, no seio de uma mesma família um irmão temia o outro, e os filhos tinham medo do que o pai estivesse planejando para eles. Esses casos ilustram o dito popular 'Nella stessa faccia, l'occhio destra odiava il sinistro' (No mesmo rosto, o olho direito odiava o esquerdo) (*La Repubblica*, 07 de junho de 1997, p. 2). Outras expressões, tais como 'Fratelli, coltelli' (Irmãos, facas), '*Cuggini, assassini*' (Primos, assassinos), '*Genitori, traditori*' (Pais, traidores) e '*Per gli amici mi guarda Iddio*' (Deus me proteja dos meus amigos), sugerem da mesma maneira uma familiaridade com o outro lado do afeto e da amizade (cf. Blok, 1999).

nascimento, a rivalidade entre irmãos e as relações entre irmãos podem ser melhor compreendidas em termos de estratégias de sobrevivência; os irmãos competem entre si pela atenção e pela dedicação dos pais: “é por isso que os irmãos se esforçam para se diferenciarem um do outro” (1996, p.55-118 e *passim*).

De que forma o narcisismo das pequenas diferenças – a ideia de que a identidade está na diferença, e de que a diferença é afirmada, reforçada e defendida contra aquilo que é mais próximo e representa a maior ameaça – pode esclarecer casos contemporâneos de confrontos extremamente violentos?

IV

O primeiro exemplo diz respeito à posição dos Burakumin no Japão⁶. Antigamente chamados de Eta, os Burakumin não são diferentes, em aparência, de outros japoneses. Eram e ainda são discriminados, e considerados cidadãos de segunda classe devido à sua profissão (açougue e trabalho com couro) e, portanto, viviam em locais separados. Sua emancipação oficial em 1871 deu aos Eta o mesmo status legal e os mesmos direitos dos outros japoneses, mas não mudou a atitude negativa em relação a eles e seus descendentes. O estado não podia proteger os direitos civis dos Burakumin. Na verdade, essas “novas pessoas comuns” perderam os privilégios que tinham durante o antigo regime feudal (os monopólios econômicos, que incluíam o abate, o corte, a retirada de peles, o curtimento e o trabalho com couro) sem receber qualquer compensação. Os agricultores locais perseguiram os Burakumin por medo de serem reduzidos ao status desses antigos párias: achavam que a política governamental visava transformá-los em Burakumin. Esse medo de perder sua identidade é evidente se pensamos em inúmeros incidentes nos quais multidões de agricultores furiosos usaram de extrema violência contra os Burakumin. Em um incidente maior, ocorrido em fins de maio de 1873, o exército teve que intervir e prendeu 400 pessoas:

“De acordo com os números oficiais, 10 casas de funcionários do governo, 47 casas de líderes locais, 25 casas de policiais, 15 prédios

⁶ Esse esboço se baseia em De Vos e Wagatsuma (1972, p.33-67, esp. p.34-8).

de escolas e mais de 300 casas de Burakumin foram destruídas ou queimadas. Dezoito Burakumin foram mortos e onze seriamente feridos. Estimou-se que cerca de vinte e seis mil agricultores participaram da revolta” (De Vos e Wagatsuma, 1972, p.37).

V

O mecanismo do narcisismo das pequenas diferenças também teve um papel crucial no sul dos Estados Unidos após a abolição da escravidão em 1865. A igualdade dos ex-escravos perante a lei resultou (mais uma vez, não intencionalmente) em uma feroz discriminação e no uso de extrema violência. As sociedades secretas e os linchamentos são fenômenos pós-guerra civil – isto é, após a abolição da escravidão – e atingiram seu ápice nas décadas em torno de 1900. As perseguições vinham, em particular, da parte de brancos pobres e de baixa classe média, que eram a maioria nas sociedades secretas, nas multidões e nos grupos armados. Tinham medo de serem colocados no mesmo nível dos antigos escravos e retiravam sua identidade e sua autoestima da distância social em relação à população negra. Em *Caste and Class in a Southern Town* (1937), Dollard aponta a importância da mobilidade social ascendente dos negros desde a Guerra Civil, sua aquisição de um status social de classe média: “A Ku Klux Klan e outras sociedades secretas mais poderosas eram movimentos locais de intimidação dos negros e a favor do restabelecimento da distância social antes existente entre brancos e negros. Embora a atuação dessas sociedades diferisse nas diversas regiões, essa função era invariável” (1988, p.58)”. Em visita a Atlanta nos anos 1980, Naipaul discutiu os resultados ainda tangíveis do linchamento de Forsyth County de 1912 com um advogado local, que observou que:

“Para compreender, era necessário lembrar que, há mais ou menos 120 anos atrás, havia escravidão. Para os brancos pobres, a raça era sua identidade. As pessoas de posses podiam contornar esse problema, podiam encontrar outras fontes de autoestima; mas não era assim tão fácil para o homem com pouco dinheiro ou baixa escolaridade; sem a raça, ele perderia a ideia que fazia de si mesmo” (1989, p.29)⁷.

⁷ Para uma interpretação antropológica recente do linchamento no sul dos Estados Unidos, ver Brundage (1993). Ver também suas observações sobre o caso de Forsyth County (1993, p.43, 315, n. 87). Cf. Dumont (1980, p.262-4, p.425, n. 26).

Assim, a teoria das pequenas diferenças encontra confirmação em figurações caracterizadas por grandes diferenças. Uma é a contrapartida da outra. Quando a distância social é maior, quando as diferenças culturais e de poder são mais pronunciadas, a chance de conflito, luta e violência extrema diminui proporcionalmente (cf. Walter, 1969, p.15-16). Em vez de formas abertas de violência, encontramos formas sutis de resistência passiva, registradas em “transcrições ocultas”, conforme documentado cuidadosamente por Scott em dois estudos importantes (1985; 1990). Sem dúvida, não há falta de registros históricos e etnográficos de movimentos populares contrários a forças estabelecidas, mas esses movimentos só são bem sucedidos quando conseguem formar alianças com os rivais de seus oponentes⁸.

VI

A distância social e a identidade andam de mãos dadas. Na nobreza da corte na França e na Alemanha do *ancien régime*, sabemos que o pertencimento à 'gute Gesellschaft' estava intimamente ligado à “honra”. Ser expulso, escreve Elias, significava a perda da honra, a perda de uma parte constitutiva da identidade individual. De fato, um nobre arriscava a vida com frequência – seja como desafiante, seja como desafiado. Preferia arriscar sua vida como membro da 'gute Gesellschaft', pois isso significava elevar-se acima da massa à sua volta. Sem esse pertencimento, a vida não fazia sentido para ele, contanto que o poder da sua classe privilegiada permanecesse intacto (Elias, 1969, p.145-6). Em seu estudo das redes de honra⁹ na Alemanha do século XIX, nas quais um prussiano das classes superiores não podia se recusar a duelar, ainda que sua morte fosse certa, Elias descreve assim a força desse código aristocrático de honra – exigir e dar satisfação: “Desistir e ir embora não teria apenas significado perder sua posição, mas perder também tudo aquilo que dava sentido e gratificação à sua vida” (1996, p.70).

⁸ Ver, por exemplo, o estudo de E. Wolf sobre revoltas camponesas (1969) e as reflexões de Aya (1990, p.106-22).

⁹ No original: *satisfaktionsfähige* (N. do T.).

O duelo é um exemplo de violência estilizada e refinada entre iguais, um dos quais transpassou a 'esfera ideal' do outro, que, conseqüentemente, ganha a chance de defender sua honra arriscando a vida.¹⁰ Em forma de miniatura, o duelo mostra como a cultura e as diferenças culturais – entre indivíduos, grupos e estados nacionais – podem ser uma questão de vida ou morte¹¹. Simmel percebeu também que a defesa final da honra está na violência física:

“da mesma forma como se pode considerar que a realização específica da religião é fazer com que as pessoas transformem a própria salvação em uma obrigação, pode-se também considerar, *mutatis mutandis*, que a realização da honra é fazer com que o homem transforme sua obrigação social em sua salvação individual. É por essa razão que, no que diz respeito à honra, os aspectos do que é certo e do que é obrigatório se entrelaçam e são provisórios: preservar a própria honra é em tal medida uma questão de obrigação e dever que se pode deduzir daí o direito aos mais terríveis sacrifícios – não apenas autoimpostos, mas também impostos aos outros” (1983, p.405)¹².

VII

A guerra civil na antiga Iugoslávia, em que croatas, sérvios e muçulmanos se revezavam lutando entre si, nos serve como mais uma situação em que as pequenas diferenças exacerbam a luta entre as partes em conflito. Nas palavras de um autor:

“Embora há muito tempo divididos pela história e pela religião, os eslavos do sul eram, tanto étnica quanto linguisticamente, um dos povos mais homogêneos da Europa. Por outro lado, Tito nunca superou o narcisismo das pequenas diferenças que levou croatas e

¹⁰ Para estudos recentes sobre o desenvolvimento do duelo na Alemanha, ver Frevert (1995) e McAlcer (1994).

¹¹ A cultura pode ser uma questão de vida ou morte. Devo essa formulação a Rod Aya.

¹² (N. do T.) No texto original, essa citação está em inglês em tradução de Anton Blok.

sérvios a repisarem suas divisões essencialmente pequenas (...)”¹³.

Em suas observações sobre a desintegração da Iugoslávia e o recrudesimento do genocídio, Bette Denich enfatiza o exagero das "pequenas distinções" entre as variações croatas e sérvias da língua literária:

“As revisões linguísticas constituem um marcador de identidade para os 'bons croatas', dos quais também se esperava que demonstrassem ligações regionais com a cultura croata, ao mesmo tempo coesa e não-sérvia. As identidades regionais foram eliminadas: a Dalmácia foi rebatizada como 'Croácia do Sul'. Em mais uma violação do status da Sérvia, o alfabeto latino foi oficializado como o único alfabeto em toda a Croácia, limitando o reconhecimento do alfabeto cirílico às comunidades com maioria sérvia. O novo governo assumiu o controle dos meios de comunicação, transformando a televisão e os jornais em articuladores das inovações linguísticas e outras construções culturais do novo Estado croata” (1994, p.379).

O tema das pequenas diferenças entre grupos étnicos na antiga Iugoslávia também foi abordado por outro especialista nos Bálcãs. Eugene A. Hammel estabelece uma distinção entre três elementos primários de identificação étnica: o parentesco, a língua e a religião. Mas esses princípios não são nitidamente relacionados e não resultam em grupos étnicos claramente demarcados. A identidade étnica é uma questão de rótulos: sérvio, croata, muçulmano – especialmente no contexto da guerra civil. A língua é um critério enganoso. É evidente que há distinções claras entre os nativos das línguas eslavas e os albaneses, os húngaros, os turcos, os gregos e outros. Mas os povos locais são muitas vezes bilíngues e as distinções linguísticas entre os eslavos são graduais:

“Apenas uma atenção minuciosa ao dialeto permite a identificação étnica. Esse continuum entre os dialetos foi segmentado por

¹³ Richard West, *Tito and the Rise and Fall of Yugoslavia* (1994), citado por Michael Ignatieff: 'The politics of self-destruction', em *New York Review of Books* (2 de novembro de 1995, p. 17). Ver também a afirmação de Ignatieff em seu artigo 'The Balkan Tragedy', em *New York Review of Books* (13 de maio de 1993, p. 3): 'Freud uma vez argumentou que quanto menor a diferença entre dois povos, maior ela os ameaça em sua imaginação. Esse efeito, ao qual ele se referia como narcisismo das pequenas diferenças, é especialmente visível nos Bálcãs'. Ignatieff voltou a esse assunto de forma mais detalhada em seu livro *The Warrior's Honor: ethnic war and the modern conscience* (London: Chatto & Windus, pp. 34-71), publicado no verão de 1998, quando esse ensaio estava no prelo.

fronteiras políticas internacionalmente impostas e pelos esforços centralizadores dos principais estados, e os intelectuais desses estados erigiram, por vezes, fronteiras linguísticas a serviço de interesses nacionalistas” (Hammel, 1993, p.7).

Isso quer dizer que as três dimensões da etnicidade – o parentesco, a língua e a religião – atravessam umas às outras. A religião não pode definir a etnicidade cruzando a fronteira das principais divisões linguísticas (por exemplo, nenhum croata católico reivindica uma identidade étnica comum com um húngaro católico). Em alguns casos, contudo, a religião divide as comunidades linguísticas em subconjuntos endogâmicos, entre os quais alguns formaram grupos étnicos identificáveis, tais como os albaneses católicos e muçulmanos. Por outro lado, “os eslavos católicos e ortodoxos não reconhecem uma etnicidade comum, e nenhum camponês croata reivindica uma etnicidade comum com os camponeses sérvios, e nenhum desses em relação aos eslavos muçulmanos, mesmo quando falam o mesmo dialeto” (Hammel, 1993, p.7). Além disso,

“Os croatas, os sérvios e os eslavos muçulmanos na Bósnia falam dialetos muito parecidos. O dialeto dos sérvios bósnios é mais parecido com aquele falado pela maioria dos croatas da região do que com aquele falado pelos sérvios do centro da Sérvia. Da mesma forma, o dialeto da maioria dos croatas bósnios é mais parecido com o dialeto dos sérvios da região do que com o dialeto dos croatas do norte da Dalmácia ou do centro da Croácia. O símbolo que utilizam para se diferenciar é a religião, mas a religião não cumpre essa função a contento fora da região (por exemplo, em relação aos sérvios católicos de Dubrovnik)”. (1993, p.7-8)

Hammel se refere a tentativas homogeneizantes recentes dos estados de atingir uma congruência entre fronteiras políticas e características culturais, permitidas sob o regime comunista. Como exemplo, ele menciona o modo como Tudjman destituiu os sérvios *krajina* de sua particularidade cultural e dos privilégios de que gozavam no regime de Tito. Esses esforços para limitar a expressão simbólica tiveram o mesmo efeito que haviam tido nos governos de Maria Teresa e José II – a saber, a rebelião armada (Hammel, 1993, p.8).

Mais uma vez, vemos o trabalho do narcisismo das pequenas diferenças: a erosão e a perda das distinções e diferenças resultam em violência. Notamos também a importância de circunstâncias concomitantes: a ausência de um poder central impessoal e estável desejoso e capaz de proteger as minorias e

seus direitos.

A visão do correspondente de guerra britânico Glenny em *The Fall of Yugoslavia* é muito próxima da posição adotada nesse ensaio. Glenny observa que, desde o início do conflito na Croácia, uma questão em particular intrigava as pessoas, tanto na Iugoslávia quanto no mundo: 'O que causa esse nível de ódio, que provocou atrocidades e massacres em uma escala tão ampla em um período tão curto?' (1992, p.168) Tornou-se óbvio que a luta nessa região durante a Segunda Guerra Mundial não terminou com o estabelecimento do regime comunista comandado por Tito. O conflito interno na Iugoslávia entre 1941 e 1945 'assumiu proporções tão sangrentas que, se algum dia ressurgisse, seria provavelmente implacável' (1992, p.168). 'Mesmo para pessoas como eu', escreve Glenny, 'que já observei tanto a guerra em si quanto as intrigas políticas que a ela conduziram, a natureza da violência permanece incompreensível'. O conflito tem causas históricas e políticas complexas; mas o ódio tem origens diferentes. Ele observa que as guerras da sucessão iugoslava foram de natureza nacionalista: 'Não são conflitos étnicos, como a mídia tantas vezes afirmou, uma vez que a maior parte dos envolvidos na matança é da mesma etnia. De fato, o que espanta na Bósnia-Herzegovina, em particular, é o quão próximos são os sérvios, os croatas e os muçulmanos' (Glenny, 1992, p.168).

Hayden observa que as guerras civis na antiga Iugoslávia tiveram lugar quase que integralmente nas regiões mais 'misturadas' - com altos níveis de heterogeneidade etno-nacional e taxas crescentes de casamentos entre membros de grupos nacionais distintos. Ele conta que 'os casamentos 'mistos' aumentaram tanto em números absolutos quanto proporcionalmente em relação ao número total de casamentos em toda a Iugoslávia, mas eram particularmente comuns entre sérvios e croatas e entre sérvios e muçulmanos na Bósnia-Herzegovina' (1996, p.788-9). Mas o autor não reconhece que a semelhança entre esses grupos e o esmaecimento das fronteiras estão na base da violência inter-étnica nessas áreas. Um outro observador da Bósnia, David Rohde, que relatou os infortúnios de Srebrenica, corrobora esse ponto de vista. Ele observa que a Bósnia ('esse país pitoresco, com uma população de 4 milhões e 300 mil pessoas, era 44 por cento muçulmano, 31 por cento sérvio, 17 por cento croata e oito por cento 'iugoslavo' ') era a mais integrada das seis repúblicas da Iugoslávia, e que o casamento entre sérvios, croatas e muçulmanos era comum nas cidades e nas aldeias maiores. Os três grupos são racialmente idênticos ('brancos eslavos da Europa oriental') e falam servo-croata com um sotaque bósnio. As diferenças estão na crença religiosa

e nas práticas de batismo: “O único modo de um sérvio, um croata e um muçulmano identificarem um ao outro é pelo primeiro ou pelo último nome” (Rohde, 1997, p.xi-xii).

Embora a religião tenha desempenhado um papel decisivo na divisão entre esses povos, não se trata de um conflito confessional. Glenny afirma:

“Há séculos que essas pessoas são instadas a escolher entre impérios e ideologias conflitantes, invariavelmente definidas pela religião. Ocasionalmente, ocorreram enormes terremotos ao longo dessa poderosa linha histórica. Foi aí que os bósnios foram colocados a serviço deste ou daquele grande poder. Os sérvios, croatas e muçulmanos bósnios foram enfeitados com muitos uniformes culturais diferentes ao longo de séculos, durante os quais identificavam uns aos outros como inimigos quando os conflitos eclodiam. Apesar disso, sob as vestes veem seus reflexos – é o horrível reconhecimento de que essas bestas (*sic*) primitivas do outro lado da barricada são os seus irmãos que fez com que a violência assumisse proporções tão aterradoras na Bósnia. A única maneira como os lutadores conseguem lidar com essa constatação é exterminando a comunidade oponente. De que outra forma se pode explicar a tradição da mutilação facial nessa região? De que outra maneira se pode entender a alta incidência de mulheres e crianças mortas a sangue-frio? Os ortodoxos, os católicos e os muçulmanos só podem reivindicar a vitória quando os heréticos tiverem sido varridos do mapa ou expulsos de suas casas” (1992, p.168-9).

As reflexões de Glenny e Ignatieff chegam perto de oferecer uma explicação para a extrema violência na Bósnia e nos levam de volta às ideias de Girard sobre o 'duplo monstruoso' e, associado a ele, sua teoria da poluição ritual e da violência mimética: o círculo vicioso da violência mútua que resulta da erosão das diferenças. Conforme sugere a literatura antropológica sobre as classificações simbólicas, as anomalias (se reconhecidas) podem convidar tanto à ritualização quanto à supressão e erradicação.

VIII

O narcisismo das pequenas diferenças também orienta as relações entre os Tutsi e os Hutu em Ruanda. Desde a primeira guerra civil, em 1959, sabemos da ocorrência de 'fratricídio' entre grupos cujas diferenças, ao longo do

século XX, diminuíram drasticamente por meio da atuação do antigo poder colonial. Ambos os grupos passaram de relações iniciais feudais do tipo suserano-vassalo para o surgimento de facções internas às suas próprias elites: os Tutsi com o apoio do governo belga colonial, que administrava a área por via indireta; e os Hutu, primeiro com o apoio da Missão, que favorecia o antigo grupo subalterno e mandava suas crianças para a escola, e mais tarde, nos anos 1950, com apoio integral das autoridades belgas, que incentivavam a igualdade e a independência étnica.¹⁴ A diminuição das diferenças – econômicas, sociais, culturais – reforçada pelo aumento dos casamentos mistos, chegou até mesmo a confundir os antropólogos quanto à identidade étnica dos Tutsi e dos Hutu.

As diferenças entre os Tutsi e os Hutu, sob certos aspectos, estão longe de serem acentuadas. Prunier descreve os Tutsi e os Hutu como os 'famosos gêmeos rivais de Ruanda'. Vivem lado a lado, 'nas mesmas escarpas íngremes, em aldeias vizinhas – para o bem e para o mal, para o casamento ou o massacre' (1995, p.3). Embora sejam muitas vezes chamadas de tribos de Ruanda, não formam tribos separadas, nem têm territórios distintos. Os Tutsi e os Hutu falam a mesma língua banto, têm a mesma religião, seguiam as mesmas práticas culturais (parentesco patrilinear, poliginia), vivem lado a lado e com frequência casavam-se entre si. Mas, à época de seu primeiro contato com os exploradores europeus, não eram nem parecidos nem iguais. Os Tutsi eram, originalmente, pastores e suseranos dos Hutu; esses eram originalmente agricultores e cultivavam a terra. Cada grupo tinha seu próprio tipo somático dominante. Os Hutu, que compunham mais de 80 por cento da população, tinha as características físicas padrão dos Banto e se pareciam com os povos dos países vizinhos. Os Tutsi eram muito diferentes: muito altos e magros, tinham traços fisionômicos mais angulosos (Prunier, 1995, p.5).¹⁵

Entre 1945 e 1959, os Tutsi e os Hutu se tornaram mais parecidos, não apenas intelectualmente e enquanto elites, mas também em termos de propriedades e riqueza. Por volta de 1959, a situação financeira média dos Tutsi e dos Hutu tinha se tornado, em linhas gerais, mais próxima. Os Hutu

¹⁴ Esse esboço se baseia em Prunier (1995). Para uma visão da relação entre os Tutsi e os Hutu em torno de 1900, ver a reconstituição feita por Maquet (1961, p.129-72 e *passim*).

¹⁵ Para uma descrição detalhada desses diferentes tipos raciais, ver o ensaio fotográfico de Maquet (1957). Sobre a proximidade entre os Tutsi e os Hutu de Ruanda, e sobre a sua unidade linguística, religiosa e cultural, ver Vidal (1996, p.335-7, p.356-7).

ricos compensavam os Tutsi pobres na média econômica: 'sob a bandeira da 'regra democrática da maioria' de um lado e da 'independência imediata' do outro, tratava-se de uma luta entre duas elites rivais, a recém-desenvolvida contra-elite Hutu produzida pela igreja e a elite neo-tradicionalista Tutsi, mais antiga, que as autoridades coloniais haviam promovido desde os anos 1920 (Prunier, 1995, p.50). A perda das diferenças também era visível na aparência física. Para entender essa perda geral das distinções entre os dois grupos, é preciso olhar para o padrão dos casamentos intergrupos. Os frequentes casamentos entre Tutsi e Hutu, afirma Prunier, haviam produzido muitos Tutsi de aparência Hutu e muitos Hutu de aparência Tutsi (1995, p.249).¹⁶ Os refugiados Hutu de Burundi consideravam a mistura de características por meio do casamento intergrupos (os intelectuais Hutu que se casavam com mulheres Tutsi) como algo que gerava não vida, mas morte: “O massacre de 1972 foi visto como a culminação histórica dessa confusão das fronteiras” (Malkki, 1995, p.86).

Nos anos 1950, Maquet esboçou um perfil da sociedade ruandesa tal como era provavelmente por volta de 1900. Ele observa que os casamentos entre Hutu e Tutsi não eram proibidos. Na verdade, de acordo com seus informantes Hutu, esses casamentos eram frequentes. Seus interlocutores Tutsi, contudo, afirmavam que esses casamentos eram raros, mas admitiam que os Tutsi com frequência tinham concubinas Hutu (Maquet, 1961, p.65-6). Dessa discrepância Maquet infere que

para um Tutsi, desposar uma mulher Hutu como esposa principal envolvia uma perda de prestígio. Fazia-se isso basicamente devido à pobreza. O lobolo era mais baixo nessas uniões intercastas (não no sentido de que o lobolo padrão entre os Hutu fosse muito

¹⁶ Em sua descrição do genocídio ocorrido na primavera de 1994, Prunier observa que distinguir os Hutu e os Tutsi nas aldeias não era um problema, porque a identidade dos moradores em geral já era conhecida. Entretanto, “não era assim nas cidades e ainda mais em Kigali, onde as pessoas não se conheciam. Nesses lugares, os *Interahamwe* que vigiavam as barreiras nas estradas pediam às pessoas seus documentos de identidade. Ser identificado no documento como Tutsi ou fingir ter perdido o documento significava morte certa. Mas ter um documento atestando ser um Hutu não era uma garantia automática de segurança. (...) E as pessoas eram frequentemente acusadas de ter uma identidade falsa, principalmente se fossem altas, tivessem um nariz reto e lábios finos. Os casamentos inter-raciais frequentes haviam gerado muitos Tutsis de aparência Hutu e muitos Hutus de aparência Tutsi. Nas cidades e ao longo das estradas, os Hutus que se pareciam com os Tutsis eram muitas vezes mortos, com suas negativas e seus documentos apresentados com a referência étnica ‘correta’ sendo encarados como um típico engodo Tutsi” (1995, p.249).

mais baixo) e uma moça Hutu trabalhava mais do que uma Tutsi (...). Um Hutu próspero podia se casar com uma moça Tutsi, mas nesse caso o lobolo era muitas vezes maior do que aquele pago por uma moça Hutu. Por vezes ocorria também que um Tutsi dono de muitas cabeças de gado desse uma de suas filhas a um de seus vassalos Hutu (1961, p.66).

Mais adiante em seu livro, Maquet retorna a esses casamentos muito cobiçados por homens Hutu em ascensão social: 'um Tutsi que não possuísse gado era, ainda assim, um Tutsi, porém muito pobre, escorregando perigosamente para baixo na estratificação social, enquanto que um Hutu que possuísse gado estava muito próximo do grupo aristocrático e não era incomum que pudesse se casar com uma moça Tutsi' (1961: 120). Prunier também acredita que o clientelismo, por meio do qual um suserano Tutsi transferia gado para seu vassalo Hutu (um signo de riqueza, poder e prestígio), oferecia uma oportunidade de ascensão social:

“uma vez dotada de gado, a linhagem Hutu se tornava des-hutuizada, isto é, tutsificada. Da mesma forma, um Tutsi muito pobre que tivesse perdido todo o seu gado e tivesse que cultivar a terra seria, no devido tempo, hutuizado. O casamento tendia a reforçar as duas tendências, com os filhos do Hutu bem sucedido se casando em uma linhagem Tutsi e os filhos do Tutsi empobrecido se casando com membros de uma família Hutu”. (1995. p.13-14n.)

Gravel, que fez pesquisa etnográfica no leste de Ruanda no início dos anos 1960, também havia mencionado o esmaecimento das distinções entre Tutsi e Hutu:

“Embora o sistema social tenda a manter os Tutsi pobres fora da pobreza, seja ajudando-os, seja transformando-os em Hutu, há muitos Tutsi de baixa posição e baixo status em todas as comunidades. Por outro lado, há Hutus ricos, que por meio de poder e grandes linhagens familiares, conseguiam se opor, ou ao menos oferecer resistência, aos abusos e explorações da autoridade Tutsi estabelecida. No passado, essas linhagens, cuja posição não podia ser abalada, eram absorvidas e, embora a geração recém-enriquecida ainda fosse vista como Hutu, seus filhos podiam ser 'tutsificados' e seus netos seriam considerados Tutsi” (1968, p.23).

Seria incorreto afirmar, com base nessa mistura e superposição crescentes entre Tutsi e Hutu, que as categorias 'Tutsi' e 'Hutu' não são conceitos nativos,

mas categorias 'inventadas' pelas antigas autoridades coloniais (belgas) e impostas à população de Ruanda. Prunier observa:

“Assim como a 'hipótese da raça diferente' ocasionou muitos escritos rabugentos durante os últimos cem anos, alguns autores modernos se esforçaram muito para tentar refutar essa teoria e provar que Tutsi e Hutu tinham a mesma ascendência. (...) Críticos mais ponderados apontaram que essa interpretação 'anti-racista' acabava por ser excessivamente racista...” (1995, p.16-17n).

É evidente que não se pode reduzir a luta entre Tutsi e Hutu a um narcisismo das pequenas diferenças. Há outras condições importantes que não podem ser desconsideradas, em particular o rápido crescimento da população¹⁷, a situação ecológica, o maior número de Hutus e sua dominação do Estado, e a ameaça externa do exército Tutsi. Mas é difícil ignorar a relação entre a dissolução gradual das interdependências hierárquicas, e das diferenças a elas ligadas, e a violência extrema usada pelos Hutu contra os Tutsi. É muito possível que para os Hutu, originalmente subordinados, os historicamente dominantes Tutsi, em um processo de 'desejo mimético', tenham assumido as feições de um 'duplo monstruoso' - uma figura que assoma na teoria da violência de Girard. Gravel descreve a ascensão de um político Hutu logo após a primeira guerra civil em Ruanda (novembro de 1959) e o estabelecimento de uma administração belga pró-Hutu. Antes de aterrorizar os Tutsi em sua comunidade, esse homem havia tentado, sem sucesso, se fazer passar por um Tutsi de ascendência real. Mais tarde, havia tentado em outra comunidade, também sem sucesso, se casar com a filha de um líder local Tutsi (Gravel, 1968, p.191ff).

IX

Esses exemplos, que poderiam facilmente ser complementados por outros, mostram como a perda iminente das diferenças antecede o uso da violência

¹⁷ Para os índices populacionais, ver Prunier (1995, p.4). O autor observa o rápido crescimento populacional (de 1,5 milhão em 1934 para aproximadamente 7 milhões em 1989): “Por mais horrível que isso soe, a violência genocida da primavera de 1994 pode ser parcialmente atribuída a essa densidade populacional” (1995, p.4).

extrema. O anti-semitismo na Alemanha se intensificou com a crescente assimilação dos judeus. Como afirma o intelectual alemão anti-semita Carl Schmitt, que colaborou com os nazistas (e foi julgado em Nuremberg), em seus apontamentos do pós-guerra – *Glossarium*: 'O verdadeiro inimigo é o judeu assimilado'.¹⁸ O anti-semitismo na Polónia e na Ucrânia nos séculos XIX e XX mostra o mesmo padrão: os *pogroms* começaram após a emancipação dos camponeses e dos judeus. Antes disso, os últimos tinham uma posição separada, de alguma forma privilegiada, como mediadores entre a pequena nobreza e os camponeses. Por vezes, a violência dos camponeses explorados se expressava sob a forma de uma *jacquerie* contra representantes dessa classe média de administradores judeus de grandes fazendas e, conforme ocorreu na revolta camponesa na Moldávia em 1907, ganhava uma natureza anti-semita.¹⁹

O narcisismo das pequenas diferenças também permite lançar luz sobre

¹⁸ Citado por Mark Lilla, "The Enemy of Liberalism", em *New York Review of Books* (15 de maio de 1997, p. 39). Em seu ensaio sobre a psicologia do preconceito, Ernst Kris observa que o pressuposto de que quanto maiores as diferenças entre os grupos mais intenso será o preconceito não provém dos fatos. Ao contrário, o autor constatou que 'até mesmo a menor diferença pode ser sublinhada e enfatizada e pode se tornar um ponto nodal em torno do qual o preconceito pode se cristalizar. Pode-se ir ainda mais longe: a afinidade parece convidar essa ênfase; assim, uma pequena diferença de sotaque ou pronúncia em uma mesma língua pode ser vivenciada como indicativa de um abismo mais amplo entre grupos do que o uso de uma língua diferente; 'irmãos de sangue', como os espanhóis e os portugueses, podem nutrir uns em relação aos outros preconceitos tão amargos quanto pessoas de pele de cor diferente'. Kris desenvolve seu argumento: 'Se uma diferença tende a desaparecer ou a perder importância, isto é, a parecer menos essencial aos membros do grupo, outra é convocada para assumir seu lugar. Assim, quando na Europa ocidental e central durante o século XIX a assimilação dos judeus avançava rapidamente, de forma que um número cada vez maior de pessoas de ascendência judaica se tornava impossível de distinguir dos grupos dominantes e, ao mesmo tempo, a diferença religiosa começava a ser sentida como menos determinante por muitos, subitamente surgiu uma alegação de que a diferença entre judeus e não judeus residia na herança racial; razões raciais foram invocadas para complementar as razões religiosas da segregação e da discriminação' (1975, p.467-68). Cf. Gay (1988, p.14-21; 1978, p.18-19) sobre a emancipação e a assimilação dos judeus em Viena no século XIX. Zizek também argumenta que a ansiedade provocada pela semelhança entre judeus e alemães foi um fator chave do antissemitismo (Zizek, 1989, p.128-9). Em sua discussão sobre a conexão entre o antissemitismo e o nacionalismo na Alemanha, Goldhagen (1996, p.45, p.55-62, 487n.) não reconhece as consequências não intencionais da emancipação judaica (legalmente, politicamente e socialmente). A emancipação dos judeus, combinada ao desenvolvimento da Alemanha como nação, gerou as formas do antissemitismo que levaram à "solução final".

¹⁹ Sobre o desenvolvimento dessa revolta, que se tornou a revolta camponesa mais importante da história da Europa oriental e que foi sufocada pelo exército (com grande derramamento de sangue), ver o resumo feito por Chirot (1976, p.150-5) e o estudo detalhado de Eidelberg (1974).

os chamados '*Troubles*'²⁰, a luta entre protestantes e católicos na Irlanda do Norte.²¹ Conor Cruise O'Brien afirma:

“Os católicos da Irlanda do Norte são fisicamente idênticos aos protestantes; falam a mesma língua, geralmente a única; vivem em casas semelhantes e assistem aos mesmos programas de televisão. Um estrangeiro poderia caminhar por qualquer bairro de classe trabalhadora de Belfast sem ter a menor ideia de se estava em território protestante ou católico – até olhar para as pichações nos muros, que atestam a persistente hostilidade político-sectária mútua das duas comunidades de aparência idêntica” (1986, p.442-3)²²

Outro exemplo para futuras pesquisas é a luta na África do Sul entre membros do Partido da Liberdade Inkhata, de Buthelesi (que contava com o apoio de mais de 6 milhões de zulus em Natal), e membros do Congresso Nacional Africano de Nelson Mandela. Apenas entre setembro de 1989 (após a abolição do *apartheid* e a posse de De Klerk) e janeiro de 1993, essa guerra civil não declarada custou as vidas de aproximadamente 10.000 pessoas.²³

Como muitos conflitos entre arquiinimigos, a luta entre judeus e muçulmanos palestinos em Israel pode facilmente ser reduzida ao tema da disputa pelo território ou da “competição por recursos”. Mas também nesse caso a economia política não explica, por si só, o intenso ódio

²⁰ (N. do T.) Os “Problemas”, em uma tradução literal.

²¹ Podemos encontrar uma indicação a esse respeito em uma análise dos primeiros distúrbios: “Trata-se de um problema da classe trabalhadora. Não houve qualquer distúrbio nas áreas mais prósperas de Belmont ou na Malone Road em Belfast. Nesses locais, as classes médias abastadas estão protegidas por sua própria mobilidade. Elas sabem que dispõem dos recursos para levantar e se mudar, se for necessário – e há mais pessoas considerando fazer isso – para uma área mais calma da província, para a República ou mesmo para a Inglaterra. Mas, para os guetos pobres das áreas de Shankill e Falls em Belfast, ou para os distritos de Bogside e Fountain de Londonderry, essa opção não existe. Com um nível geralmente baixo de remunerações industriais, alto índice de desemprego e uma carência aguda de moradias de baixo custo, as pessoas aprisionadas pelas circunstâncias econômicas nesses lugares são presas fáceis de emoções viscerais sempre que sentem uma ameaça à pequena estabilidade à qual podem se apegar. São essas pessoas que têm menos a perder em termos materiais que mais precisam agarrar aquilo que têm” (H. Jackson, 1972, p.5).

²² Akenson (1988) também ilustra muito bem meu argumento, mas quando travei contato com seu trabalho já estava muito tarde para usá-lo aqui.

²³ Fonte: State of the Nation Report, South African Institute of Race Relations, janeiro de 1993, citado em *New York Review of Books* (13 de fevereiro de 1993, p. 24ff). Sobre a luta feroz interna à própria facção Zulu – um caso de fratricídio interno ao fratricídio -, ver Meredith (1997, p.419-33).

recíproco. Para compreender melhor, vale a pena examinar o que judeus e muçulmanos têm em comum (sempre a execração das partes em conflito, que narcisisticamente preferem enfatizar e exagerar as diferenças). Os judeus e os muçulmanos não apenas são ambos “Povos do Livro”, compartilhando muitas visões cosmológicas e religiosas; há também paralelos impressionantes na linguagem (origens semitas), na aparência física, nos regimes ecológicos (origens pastoris), nos tabus alimentares, nas estruturas patriarcais de parentesco e casamento, na circuncisão masculina e nas preocupações com a contaminação.²⁴

Um outro caso de violência extrema que vale a pena explorar em termos do narcisismo das pequenas diferenças é a luta entre os tâmeis e os cingaleses no Sri Lanka desde 1950. Os cingaleses são mais de 70 por cento da população total de cerca de 14 milhões de pessoas. Mas também há regiões em que os tâmeis predominam. Embora haja diferenças importantes de língua e religião, Tambiah descreve a guerra civil entre esses dois grupos como “fratricida”:

“Embora os principais componentes da identidade dos cingaleses seja a língua cingalesa e sua religião budista, e dos tâmeis a língua tâmil e sua religião hindu, ambas as populações compartilham muitos traços paralelos tradicionais de casta, parentesco, cultos religiosos populares, costumes, etc. Mas acabaram por se dividir em função de seus mitos e de seus erros históricos tendenciosos de compreensão do passado”. (1991, p.5).

Em várias áreas em que os dois grupos outrora conviviam pacificamente, os tâmeis foram forçados a abrir mão de sua língua e de sua religião. Tambiah identifica uma 'sobredeterminação' na atitude anti-tâmil entre alguns segmentos da população cingalesa:

“Nesses dois casos, dos povos litorâneos ao norte de Colombo e dos povos do interior das províncias orientais que passaram de uma

²⁴ Huntington, que atribui muita importância às diferenças entre as civilizações, principalmente às suas linhas de fissura e no plano da religião, que ele descreve como 'possivelmente a diferença mais profunda que pode existir entre os povos' (1996, p.254), reconhece que o duradouro e violento conflito entre o Islã e a cristandade 'deriva também das suas semelhanças' (1996, p.210-11). Mas é exatamente ao longo dessas fissuras e fronteiras, em que os conflitos são particularmente sangrentos, que se pode esperar encontrar semelhanças transculturais que resultam da proximidade e que Dumont, em seu ensaio sobre a relação entre muçulmanos e hindus, chama de 'osmose cultural' (1980, p.206).

simbiose tranquila para uma identidade cingalesa imposta, vemos uma razão para a 'sobredeterminação' nas atitudes anti-tâmil de certos segmentos da população cingalesa" (1991, p.100-1).

A inimizade 'sobredeterminada' em relação aos tâmeis também está presente na planície costeira ocidental do Sri Lanka. De acordo com Tambiah, essa inimizade também tem relação com o desaparecimento de diferenças culturais importantes. No ardoroso nacionalismo religioso dos budistas cingaleses, que exige a rejeição dos tâmeis como 'outros' estrangeiros, pode-se ver uma tentativa de reforçar a identidade cingalesa e de sublinhar os contrastes, tanto imaginários quanto reais, tais como diferenças físicas e origem étnica (Tambiah, 1991, p.100-1, p.183-4).

Esses exemplos nem de longe esgotam os casos de violência extrema entre povos que são (ou que se tornaram) de fato muito próximos e parecidos.²⁵

²⁵ Desse ponto de vista, os eventos em Bali ocorridos em dezembro de 1965 merecem uma investigação mais profunda. Em menos de duas semanas cerca de oitenta mil pessoas foram mortas ("em larga medida, mataram-se entre si") em consequência do golpe mal-sucedido em Jacarta em 01 de outubro. Ver Geertz (1973, p.452) para uma nota secundária e Robinson (1995 p.273-313) para um relato detalhado do massacre pós-golpe em Bali. Os assassinatos em massa entre muçulmanos, hindus e sikhs no Punjab, logo após a independência da Índia e do Paquistão em 1947 ('gêmeos nascidos do mesmo ovo', conforme formulação de um autor) são mais um exemplo da violência que se segue à erosão iminente das pequenas diferenças – pequenas diferenças anteriormente respeitadas sob o domínio britânico, mas que agora perderam sua natureza autoevidente sob o impacto da ideologia da igualdade social. No lado ocidental da nova fronteira, muçulmanos mataram hindus e sikhs, no lado oriental, hindus e sikhs massacraram muçulmanos (NRC *Handelsblad*, 9 de agosto de 1997). Confrontos violentos entre muçulmanos e hindus já eram um problema há muito tempo na própria Índia. Para explicá-los, os estudiosos muitas vezes acompanham a visão nativa e enfatizam as diferenças entre as partes em conflito e deixam de lado as semelhanças. Em uma resenha da edição francesa do livro de Dumont, Yalman afirma: 'O problema, entretanto, não é simplesmente que os princípios fundamentais do hinduísmo e do Islã sejam diferentes. No contexto indiano, ao contrário, o *problema central são as semelhanças culturais extraordinárias entre os hindus e os muçulmanos*. A ideologia geral pode expressar a polarização, mas, na definição de Dumont, não dá conta das nuances, em particular dos muçulmanos' (1969, p.128-9, grifos meus). O narcisismo das pequenas diferenças também pode nos ajudar a compreender porque, em ambientes urbanos modernos, muitas vítimas de crimes violentos são mortas por amigos, parentes ou conhecidos. Uma pesquisa recente sobre 1.156 mulheres, que morreram assassinadas entre 1990 e 1994 em Nova Iorque, relata que quase metade das vítimas cuja relação com seu assassino podia ser identificada foram mortas por seu parceiro atual ou anterior (*International Herald Tribune*, 01 de abril de 1997). Estamos lidando aqui com relações estruturais caracterizadas pela diminuição de diferenças hierárquicas e culturais entre homens e mulheres que coincidem com um envolvimento mútuo crescente. Knauft analisou detalhadamente a coexistência paradoxal entre amizade afetuosa e violência extrema (geralmente no seio da própria comunidade) entre os Gebusi na Nova Guiné, cujos índices de homicídio estão entre os mais altos registrados junto às sociedades humanas (1985, p.116-17). O autor observa que 'o mesmo padrão (embora em grau muito reduzido) é evidente nas relações conjugais ou entre

Mas esse exame preliminar dá uma certa ideia da conexão existente entre a violência extrema e a identidade ameaçada que se segue à perda das diferenças entre grupos. O narcisismo das pequenas diferenças se manifesta na ênfase e na acentuação de distinções sutis *vis-à-vis* outros com quem há muitas semelhanças. Estamos interessados em formas de ação simbólica *par excellence* nas quais elementos sociais, culturais, morais, mentais e cognitivos estão intimamente entrelaçados. O significado teórico do narcisismo das pequenas diferenças sugere que a identidade – quem a pessoa é, o que representa ou o que defende, de onde retira sua autoestima – se baseia em distinções sutis que são enfatizadas, defendidas e reforçadas contra aquilo que é mais próximo, porque é isso que representa a maior ameaça. Isso nos leva de volta a Simmel, que argumenta que, para manter a honra, as pessoas estão prontas a fazer e a exigir “terríveis sacrifícios”.

Em um subúrbio de uma cidade inglesa situada na região central da Inglaterra, estudado nos anos 1950, dois bairros adjacentes de classe trabalhadora estavam em conflito: as famílias melhor organizadas que viviam lá há mais tempo excluía e estigmatizavam os recém-chegados, que não podiam se defender devido ao seu baixo grau de coesão social (Elias e Scotson, 1965). As famílias de classe trabalhadora já estabelecidas se sentiam ameaçadas pelos recém-chegados e temiam ser colocadas no mesmo nível que suas cópias, que toleravam em seu meio uma pequena minoria de famílias desviantes. As pessoas que moravam no bairro próximo de classe média (onde algumas famílias de classe trabalhadora também residiam) formavam um grupo de referência para as famílias estabelecidas de classe trabalhadora, mas não se sentiam incomodadas pela presença dos recém-chegados. Para eles, não havia qualquer razão para se preocupar, já que a distância social era grande o suficiente para que não se sentissem ameaçados.

amantes na nossa própria sociedade: afetos positivos intensos têm um potencial subjacente para a raiva ou a violência extremas quando a relação termina ou quando um lado se sente traído. (...) Nos países ocidentais, a violência física e o homicídio têm sido documentados com frequência maior entre cônjuges – com o laço de casamento sendo o mais íntimo e mais valorizado na nossa sociedade' (1985: 182-3). Knauf argumenta, de forma convincente, que entre os Gebusi 'talvez seja exatamente a intensa valorização do ideal de 'boa companhia' que acaba por levar à violência' e observa que, em certo sentido, 'a violência que provém das atribuições de feitiçaria entre os Gebusi não é a antítese da 'boa companhia', mas seu ápice final' (1985, p.111-12). Knauf observa ainda que “entre os homens, a coexistência de amizade e agressão letal tem sido etnograficamente documentada em diversas sociedades politicamente descentralizadas, em particular naquelas com normas rígidas de harmonia e cooperação' e com 'uma carência geral de diferenças de status entre os homens adultos” (1985, p.337).

Esse exemplo demonstra, em pequena escala, como a estigmatização acompanha as pequenas diferenças, mais do que as grandes, e que a distância social, o maior nível de controle e um equilíbrio estável de poder protegem as pessoas tanto da contaminação quanto do medo da contaminação.²⁶ *Les extrêmes se touchent*, também literalmente. Em seu livro sobre a etiqueta da corte nos séculos XVII e XVIII, Elias descreve o modo como as damas da nobreza podiam se despir e se banhar sem qualquer cerimônia na presença de suas criadas – uma forma de intimidade encontrada também em outras sociedades estratificadas, como nas observações de Simmel sobre a discrição.²⁷

O exemplo inglês também mostra que o narcisismo das pequenas diferenças não resulta em violência automaticamente. Conforme discutido acima, outros fatores ajudam a determinar a tonalidade e os matizes das relações entre grupos rivais. O contexto político – o papel do Estado –, juntamente com as condições demográficas e ecológicas, é crítico. Em que medida há um monopólio relativamente estável, eficaz e impessoal dos meios de exercício da violência? Em todos os casos em que uma perda das diferenças resultou em violência extrema encontramos estados instáveis: as minorias, seus direitos, suas identidades social e cultural estavam desprotegidos. Em alguns casos, o Estado e o exército tomam partido, de forma mais ou menos aberta, de uma das partes em conflito, como no Sri Lanka, em Bali, em Ruanda e na antiga Iugoslávia.

X

Para resumir, argumentei que a perda das diferenças – em particular das diferenças culturais – representa uma ameaça e pode levar a situações explosivas. Daí a importância das contribuições de Girard – e de Freud,

²⁶ Comparar com a visão comparativa de Dumont, resumida em um conjunto de aforismos em um parágrafo sobre o racismo norte-americano com o título 'Da hierarquia à discriminação'. Por exemplo, 'Torne a distinção ilegítima e você terá discriminação' e 'A segregação substituiu a etiqueta como um modo de distância social' (Dumont, 1980, p.262ff).

²⁷ Elias (1969, p.77n). Em seu ensaio sobre a “não pessoa”, Goffman cita uma passagem de Mrs. Trollope em *Domestic Manners of the Americans* (1832) sobre a íntima relação entre senhores e escravos: “Vi uma vez uma senhora que, sentada a uma mesa entre um homem e uma mulher, se sentiu obrigada pelo recato a avançar sobre a cadeira de sua vizinha para evitar a indelicadeza de tocar o cotovelo de *um homem*. Vi uma vez essa mesma jovem amarrar seu espartilho com a mais perfeita compostura diante de um criado negro” (1959, p.151-2).

Simmel, Elias e outros – na criação de um esboço de uma teoria geral do poder e da violência. Devemos dar o crédito a Bourdieu por ter reaberto a discussão sobre o narcisismo das pequenas diferenças com uma afirmação perspicaz. A identidade social está na diferença, e a diferença é estabelecida, reforçada e defendida contra aquilo que é mais próximo – e aquilo que é mais próximo (nos vários sentidos do termo) representa a maior ameaça.

Começamos com Freud e é adequado concluir também com ele, porque estava bem familiarizado com o problema do “duplo monstruoso” - e com base em sua própria experiência. Freud e Arthur Schnitzler eram ambos judeus, moravam na mesma cidade, eram ambos médicos, pertenciam à mesma geração e, além disso, tinham muita afinidade de espírito. Freud estava ciente já há anos da existência de uma forte semelhança entre suas ideias e as de Schnitzler, mas passou-se um longo tempo até que ele decidisse fazer contato com o famoso dramaturgo. Em uma carta para Schnitzler escrita em maio de 1922, ele explica o porquê:

Evitei você por causa de uma espécie de *Doppelgängerscheu* (medo do meu duplo). (...) O seu determinismo, bem como o seu ceticismo (...), o seu apego às verdades do inconsciente, à natureza instintiva do homem, a sua subversão das certezas culturalmente convencionadas, a importância da polaridade entre amar e morrer para o seu pensamento – todas essas coisas me tocavam com uma familiaridade perigosa.

Freud prossegue, então, em um tom mais distanciado: “Fiquei assim com a impressão de que, por meio da intuição – mas, na verdade, em consequência de uma refinada introspecção -, você sabe tudo o que descobri sobre outras pessoas por meio de um trabalho exaustivo”.²⁸

Essas reflexões de Freud não sugerem que ele suspeitasse da existência de uma íntima relação entre seu *Doppelgängerscheu* e o narcisismo das pequenas diferenças; ao contrário, sugerem que ele de fato reconhecia a importância central que as pessoas atribuem às distinções sutis em suas vidas cotidianas.

Tradução de Maria Claudia Coelho**

²⁸ Carta de Freud a Schnitzler, 14 de maio de 1922, citada por Scheible (1976, p.119, p.121).

** Maria Claudia Coelho é professora Associada de Antropologia e Chefe do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Referências

- AKENSON, Donald H.
(1988). *Small Differences: Irish Catholics and Irish Protestants, 1815-1922*. An interpretational perspective. Kingston / Montreal, McGill-Queen's University Press.
- AYA, Rod.
(1990). *Rethinking Revolutions and Collective Violence: studies on concept, theory and method*. Amsterdam, Het Spinhuis.
- BLACK-MICHAUD, Jacob.
(1975). *Cohesive Force: feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford, Blackwell.
- BLOK, Anton.
(1988). *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960: a study of violent peasant entrepreneurs*. 2nd edn. Cambridge, Polity Press.
- (1999). Les ambiguïtés de l'amitié. A propos de quelques proverbes siciliens. In Georges Ravis-Giordani (ed.); *Amitiés. Anthropologie et l'histoire*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- BOEHM, Christopher.
(1984). *Blood Revenge: the enactment and management of conflict in Montenegro and other tribal societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BOURDIEU, Pierre.
(1984 [1979]). *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Tr. Richard Nice. London, Routledge.
- BRUNDAGE, W. Fitzhugh.
(1993). *Lynching in the New South: Georgia and Virginia*. Urbana, University of Illinois Press.
- CHIROT, Daniel.
(1976). *Social Change in a Peripheral Society: the creation of a Balkan colony*. New York, Academic Press.
- DE VOS, George e WAGATSUMA, Hiroshi (eds.).
(1972). *Japan's Invisible Race: caste in culture and personality*. 2nd edn. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- DELL, William.
(1987). St Dominic's: an ethnographic note on a Cambridge college. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 70, p.74-90.
- DENICH, Bette.
(1994). Dismembering Yugoslavia: nationalist ideologies and the symbolic revival of genocide. *American Ethnologist*, 21, P.367-90.
- DJILAS, Milovan.
(1958). *Land without Justice*. New York: Harcourt Brace.
- DOLLARD, John.
(1988 [1937]). *Caste and Class in a Southern Town*. Madison, University of Wisconsin Press.
- DUMONT, Louis.
(1980). *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*. Completely rev. Edn. Tr. Mark Sainsbury. Chicago, University of Chicago Press.
- DUNNING, Eric et al.
(1986). 'Casuals', 'terrace crews' and 'fighting firms': towards a sociological explanation of football hooligan behaviour. In D. Riches (ed.); *The Anthropology of Violence*. Oxford, Blackwell.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel.
(1963 [1903]). *Primitive Classification..* Tr. Rodney Needham. Chicago, University of Chicago Press.
- EIDELBERG, Philip G.
(1974). *The Great Rumanian Peasant Revolt of 1907: origins of a modern jacquerie*. Leiden, Brill.
- ELIAS, Norbert.
(1996). *The Germans: power struggles and the development of habitus in the nineteenth and twentieth centuries*. Ed. Michael Schröter. Tr. Eric Dunning e Stephen Mennell. Cambridge, Polity Press.
- (1969). *Die höfische Gesellschaft*. Berlin, Luchterhand.

- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L.
(1965). *The Established and the Outsiders*. London, Frank Cass.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
(1940). *The Nuer*. Oxford, Oxford University Press.
- FREUD, Sigmund.
(1991a [1917]). The taboo of virginity.. The Penguin Freud Library. Angela Richards (ed.); Tr. and ed. by James Strachey; *On Sexuality*, vol. VII. Harmondsworth, Penguin Books.
- (1990 [1939]). Moses and monotheism. The Penguin Freud Library. Albert Tr. and ed. by James Strachey; *The Origins of Religion*, vol. XIII. Harmondsworth, Penguin Books.
- FREVERT, Uta.
(1995). *Ehrenmänner. Das Duel in der bürgerlichen Gesellschaft*. Munich, Deutscher Taschenbücher Verlag.
- (1991b [1921]). Group psychology and the analysis of the ego. The Penguin Freud Library. Albert Dickson (ed.). Tr. and ed. by James Strachey. *Civilization, Society and Religion*, vol. XII, 91-178. Harmondsworth: Penguin Books.
- (1991c [1930]). Civilization and its discontents. The Penguin Freud Library. Albert Dickson (ed.). Tr. and ed. by James Strachey. *Civilization, Society and Religion*, vol. XII, 243-340. Harmondsworth: Penguin Books.
- GAY, Peter.
(1978). *Freud, Jews and Other Germans: masters and victims in modernist culture*. New York, Oxford University Press.
- (1988). *Freud: a life for our time*. New York, Norton.
- GEERTZ, Clifford.
(1973). Deep play: notes on the Balinese cockfight. In Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GIRARD, René.
(1979). *Violence and the Sacred*. Tr. Patrick Gregory. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- GLENNY, Misha.
(1992). *The Fall of Yugoslavia: the Third Balkan War*. Harmondsworth, Penguin Books.
- GOFFMAN, Erving.
(1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, Anchor Books.
- (1971). Territories of the self. In Goffman, *Relations in Public*. New York, Harper & Row.
- GOLDHAGEN, Daniel J.
(1996). *Hitler's Willing Executioners: ordinary Germans and the Holocaust*. New York, Knopf.
- GRAVEL, Pierre Bettez.
(1968). *Remera: a community in eastern Ruanda*. The Hague/Paris, Mouton.
- HAMMEL, Eugene A.
(1993). Demography and the origins of the Yugoslav Civil War. *Anthropology Today*, (1), p.4-9.
- HAYDEN, Robert M.
(1996). Imagined communities and real victims: self-determination and ethnic cleansing in Yugoslavia. *American Ethnologist*, 23, p.783-801.
- HUNTINGTON, Samuel P.
(1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster.
- JACKSON, Harold.
(1972). *The Two Irelands: the double minority – a study of intergroup tensions*. Report no.2, new edn. London, Minority Rights Group.
- KEELEY, Lawrence H.
(1996). *War before Civilization: the myth of the peaceful savage*. New York / Oxford, Oxford University Press.
- KLUCKHOHN, Clyde.
(1968). Recurrent themes in myth and mythmaking. In Henry A. Murray (ed.); *Myth and Mythmaking*. Boston, Beacon Press.
- KNAUFT, Bruce M.
(1985). *Good Company and Violence: sorcery and social action in a lowland New Guinea*

- society. Berkeley / Los Angeles, University of California Press.
- (1987). Reconsidering violence in simple societies. *Current Anthropology*, 28, p.457-500.
- KOCH, Klaus Friedrich.
(1974). *War and Peace in Jalémó: the management of conflict in Highland New Guinea*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- KRIS, Ernst.
(1975). *Selected Papers of Ernst Kris*. New Haven, CT, Yale University Press.
- LEACH, Edmund.
(1976). *Culture and Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.
(1966 [1962]). *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- (1969 [1962]). *Totemism*. Tr. Rodney Needham. With an Introduction by Roger C. Poole. Harmondsworth, Penguin Books.
- MALKKI, Liisa H.
(1995). *Purity and Exile: violence, memory and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago, University of Chicago Press.
- MAQUET, Jacques J.
(1957). *Ruanda*. Essai photographique sur une société africaine en transition. Avec la collaboration de Denyse Hierneux-L'Hoest. Brussels, Elsevier.
- (1961). *The Premise of Inequality in Rwanda: a study of political relations in a Central African kingdom*. Oxford, Oxford University Press.
- MCALDER, Kevin.
(1994). *Dueling: the cult of honor in fin-de-siècle Germany*. Princeton, Princeton University Press.
- MEGGIT, Mervyn.
(1977). *Blood is their Argument: warfare among the Mae Enga tribesmen of the New Guinea Highlands*. Palo Alto, Mayfield.
- MEREDITH, Martin.
(1997). *Nelson Mandela: a biography*. London, Hamish Hamilton.
- NAIPAUL, V. S.
(1989). *A Turn in the South*. Harmondsworth, Penguin Books.
- O'BRIEN, Conor Cruise.
(1986). *The Siege: the saga of Israel and Zionism*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- PRUNIER, Gérard.
(1995). *The Rwanda Crisis, 1959-1994: history of a genocide*. London, Hurst.
- ROBINSON, Geoffrey.
(1995). *The Dark Side of Paradise: political violence in Bali*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- ROHDE, David.
(1997). *Endgame. The betrayal and fall of Srebrenica: Europe's worst massacre since World War II*. New York, Farrar, Straus & Giroux.
- SCHEIBLE, Hartmut.
(1976). *Arthur Schnitzler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg, Rowohlt.
- SCOTT, James C.
(1985). *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven, CT, Yale University Press.
- (1990). *Domination and the Arts of Resistance: hidden transcripts*. New Haven, CT, Yale University Press.
- SIMMEL, Georg.
(1983 [1908]). Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft. In Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesammelte Werke. Berlin. Duncker & Humblot.
- STAJANO, Corrado (ed).
(1986). *Mafia: L'atto d'accusa dei giudici di Palermo*. Rome, Editori Riuniti.
- STILLE, Alexander.
(1995). *Excellent Cadavers: the Mafia and the death of the First Italian Republic*. London, Jonathan Cape.

SULLOWAY, Frank J.

(1996). *Born to Rebel: birth order, family dynamics, and creative lives*. New York, Vintage Books.

TAMBIAH, S. J.

(1991). *Sri Lanka: ethnic fratricide and the dismantling of democracy*. Chicago, The University of Chicago Press.

THODEN VAN VELZEN, H. U. E. e VAN WETERING, W.

(1960). Residence, power and intrasocietal aggression. *International Archives of Ethnography*, 49, p.169-200.

VIDAL, Claudine.

(1996). Le génocide des Rwandais tutsi. Cruauté délibérée et logiques de haine. In Françoise Héritier (ed.); *De la violence*. Paris, Editions Odile Jacob.

WALTER, Eugene Victor.

(1969). *Terror and Resistance: a study of political violence with case studies of some primitive African communities*. New York: Oxford University Press.

WEST, Richard.

(1994). *Tito and the Rise and Fall of Yugoslavia*. London, Sinclair-Stevenson.

WOLF, Eric R.

(1969). *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York, Harper & Row.

YALMAN, Nur.

(1969). De Tocqueville in India: an essay on the caste system. *Man* (N.S.), 4, p.123-31.

ZIZEK, Slavoj.

(1989). *The Sublime Object of Ideology*. London, Verso.

Narrar a dor: O livro *K* e outras narrativas

Cynthia Sarti*

Resumo

Este texto trata da memória da ditadura militar brasileira (1964-1985), analisando as formas de expressão do sofrimento advindo da violência durante esse período, em particular da tortura e desaparecimento de familiares. Interroga os percursos de indivíduos que a vivenciaram na busca de compreensão e de inscrição dessa experiência em sua existência, supondo que ela permanece inelutavelmente, mas não da maneira como aconteceu no momento de sua ocorrência. Há um movimento que consiste no trabalho de incorporação das experiências envolvido na reconstrução da vida, marcado por um processo que envolve negociações subjetivas entre o indivíduo e as possibilidades do mundo social. A literatura é, então, pensada como um caminho acessível à investigação pretendida. Nessa perspectiva, detém-se na análise do livro *K*, escrito por Bernardo Kucinski, ressaltando a singularidade da narrativa que exprime as reminiscências da dor da experiência do holocausto silenciada pelo exílio na tragédia do pai judeu polonês em busca da filha desaparecida durante a ditadura.

Palavras-chave

Memória. Sofrimento. Literatura.

Abstract

This paper deals with the memory of the Brazilian military dictatorship (1964-1985), analyzing the forms of expression of suffering arising from violence during this period, in particular the torture and disappearance of family members. It interrogates the paths of individuals who have lived this violence in search of understanding and inscribing this experience in their lives, assuming it remains ineluctably, but not the way it happened at the time of its occurrence. There is a movement, which is the work of incorporating the experiences involved in the reconstruction of life, marked by a process that involves subjective negotiations between the individual and the possibilities of the social world. The literature is then thought of as an accessible path to the intended research. In this perspective, the paper lingers in

* Cynthia Sarti é professora Titular em Antropologia da Universidade Federal de São Paulo. Email: csarti@uol.com.br.

the analysis of the book *K.*, written by Bernardo Kucinski, highlighting the singularity of its narrative that expresses the reminiscences of the pain of the experience of the Holocaust silenced by exile in the tragedy of the Polish Jewish father in search of his missing daughter during the dictatorship.

Keywords

Memory. Suffering. Literature.

“As versões do passado não têm sempre que ser interrogadas do ponto de vista da veracidade. Quase sempre elas são reinventadas.”

Mia Couto¹

“Cedo ou tarde, na vida, cada um de nós se dá conta de que a felicidade completa é irrealizável; poucos, porém, atentam para a reflexão oposta: que também é irrealizável a infelicidade completa. Os motivos que se opõem à realização de ambos os estados-limite são da mesma natureza; eles vêm de nossa condição humana, que é contra qualquer ‘infinito’”.

Primo Levi²

Sofrimento, violência e memória

Este texto faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre as formas de expressão do sofrimento quando associado a experiências de violência, tomando como referência histórica a violência política durante a ditadura militar brasileira (1964-85). Considera particularmente a experiência da tortura e do desaparecimento de familiares.

A questão fundamental que inspira essa reflexão é a busca de compreender como essas experiências de violência se inscrevem no curso da existência de quem as vivenciou, em sua vida cotidiana. Ao invés de pensar a violência como um fenômeno extraordinário – indizível, irrepresentável, inenarrável –, a pesquisa busca refletir sobre os desdobramentos dessas experiências na vida das pessoas atingidas, como experiências que, mesmo que não possam ser chamadas de ordinárias, se inscrevem, de alguma forma, no curso de suas vidas.

¹ Entrevista com Mia Couto, *Estado de São Paulo*, 8/10/2016, Caderno 2, p. C5.

² LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988 [1958]. p. 15.

Trata-se de um processo de inscrição, que se dá ao longo do tempo, uma vez que são experiências que permanecem, mas não da mesma maneira como aconteceram no momento de sua ocorrência. Há um movimento, que é o próprio trabalho de incorporação das experiências envolvido na reconstrução da vida, que dá o sentido da elaboração dessas experiências. Ele envolve o que Das (2011), em sua reflexão a partir da violência no contexto da Partição da Índia, em 1947³, chama de “delicado trabalho de autocriação”. A autora refere-se ao trabalho de reconstrução como um processo que envolve inevitavelmente negociações subjetivas entre o indivíduo e as possibilidades do mundo social.

Nessa perspectiva, a violência não se define *a priori*. O que torna um ato, ou uma experiência violenta – e, assim, intolerável – é sua inscrição numa ordem de significação que faz dessa experiência algo para além do tolerável. Trata-se, assim, de trabalhar no registro de sua inscrição simbólica, dos limites a partir dos quais a sociedade e nela os indivíduos não toleram o ato e o nomeiam violência, nomeação que, se não instaura a dor porque ela estava lá, lhe dá um lugar.

O que interessa a uma pesquisa antropológica sobre a violência são precisamente essas fronteiras entre o tolerável e o intolerável dentro das quais se move o sujeito, com suas possibilidades, em suas negociações com o mundo social, onde, segundo as formulações de Das (2011), o tempo trabalha, revisando e reescrevendo na memória e nas falas os eventos violentos; ou o tempo congela, diante da dificuldade, ou impossibilidade dessa reinscrição, porque o evento ultrapassa os limites do tolerável, constituindo uma experiência traumática.

Apesquisa consiste, assim, numa investigação sobre o trabalho da memória, pensado como necessariamente mediado pela maneira como o mundo está sendo habitado no presente, como crítica do presente. (CARDOSO, 2001).

Marcel Mauss foi um dos inspiradores dessa investigação desde seu início, com seu clássico “A expressão obrigatória dos sentimentos”. (MAUSS, 1979). Como se pode dizer, a partir deste texto, as experiências de sofrimento – como qualquer experiência humana que envolve o corpo e as emoções – estão inscritas em uma ordem simbólica e fazem sentido na relação do sujeito com o mundo social. Os sentimentos – que são linguagem, como

³ Momento em que o país se dividiu e foi criado o Paquistão.

ressaltou Lévi-Strauss (2003), na introdução à obra de Mauss –tornam-se inteligíveis quando expressos mediante formas que estão, de alguma maneira, socialmente instituídas, porque estão referidos ao outro.

Como argumentado em textos anteriores, no caso de experiências de violência, ao sofrimento da experiência vivida, agrega-se o sofrimento de não haver formas de expressão instituídas para a dor. Ao contrário, neste caso, há socialmente a imposição do silêncio, do esquecimento, a recusa da escuta e, assim, a negação da violência, da humilhação e da dor impingidas ao outro. Desta forma: “O problema que a violência coloca é o da ausência de um lugar de inteligibilidade e escuta para o sofrimento que dela advém, lugar que requer, como condição de sua possibilidade, o reconhecimento social da violência”. (SARTI, 2014, p. 81).

Memórias da ditadura brasileira

No que se refere à memória da ditadura brasileira, o momento em que se instituiu a Lei da Anistia (Lei 6.683/1979) – uma suposta conciliação que nunca foi aceita pelos dois lados, mas foi vista pelos protagonistas da luta contra a ditadura como um “acordo forçado” dentro de uma luta desigual (SILVA FILHO, 2015) – é o momento de imposição de um silêncio sobre a violência e, em particular, sobre a tortura. Nesse sentido, a Lei de Anistia tornou-se o marco histórico da questão em pauta nesta investigação. Houve, como manifestado, sobretudo, pelos familiares dos mortos e desaparecidos (TELES, 2009), uma outra forma de violência que se sobrepôs à experiência de violência anterior, pela imposição do silêncio e do impossível esquecimento da violência vivida.

Cardoso (2001) fala em uma “interdição do passado” e “imposição do esquecimento”. Greco (2009) fala, no mesmo sentido, em “*estratégia do esquecimento*”, “*espoliação da lembrança engendrada pela anistia/amnésia.*” (grifos da autora, p. 529). Essa forma de pensar o legado da violência remete às formulações da psicanálise, segundo as quais a experiência de violência não se apaga, mas permanece de alguma maneira inelutavelmente. A inquietação em torno da lembrança, em tempos e contextos políticos distintos e sob formas diversas, perpassa toda experiência de violência. Como afirma Gagnebin (2010),

(...) a memória efetiva não se deixa controlar, somente se deixa calar – às vezes também manipular, mas volta. Ela não se deixa controlar nem pelas ordens do eu consciente, nem pelos mandos do soberano, rei, padre ou militar. É essa independência do lembrar que sempre preocupou, certamente de diversas maneiras, tantos os filósofos quanto os políticos – e também os psicanalistas. As lembranças são como bichos selvagens que voltam a nos atormentar quando menos queremos. Por isso, dizem Freud, Nietzsche, Bergson e Proust, mais tarde Adorno e Benjamin, Ricoeur e Derrida, convém muito mais tentar acolher essas lembranças indomáveis, encontrar um lugar para elas, tentar elaborá-las, em vez de se esgotar na vã luta contra elas, na denegação e no recalque. (grifos da autora, p. 183).

Nessa perspectiva, ao mesmo tempo em que se institui a Lei de Anistia, buscando silenciar o passado de violência, emergiram as primeiras publicações sobre os crimes da ditadura, em particular a tortura, que podem ser pensadas como a contrapartida da tentativa vã de apagar a memória. Entre as primeiras dessas publicações que denunciavam a prática de tortura, ainda em plena ditadura militar, pode-se citar: *Em Câmara Lenta*, de Renato Tapajós, em 1977; *O que é isso companheiro*, de Fernando Gabeira, em 1979; *Tortura: a história da repressão política no Brasil*, de Antonio Carlos Fon, também em 1979; *Os carbonários*, de Alfredo Sirkis, em 1980.⁴ A prática da tortura aparece também reiteradamente nas memórias escritas já no período pós-ditadura, como é o caso dos livros de Luiz Roberto Salinas Fortes, *Retrato calado*, de 1988, e de Flávio Tavares, *Memórias do esquecimento*, escrito em 1999, entre muitos outros.⁵ Algumas dessas obras foram reeditadas no momento propício à divulgação das informações sobre os crimes da ditadura, quando da instauração da Comissão Nacional da Verdade (CNV), em 2011.

Pode-se dizer que o tempo trabalhou, apesar de tudo, quando se pensa que os protagonistas da luta contra a ditadura nunca deixaram de se manifestar publicamente ao longo de todos esses anos anteriores à instituição da CNV,

⁴ Sobre a repercussão das obras que denunciaram a tortura durante a ditadura militar no momento em que foram publicadas, ver a análise de Martins Filho (2002). O autor situa essas obras no âmbito da ação política de uma guerra entre “militares” e “militantes” em torno da versão sobre os acontecimentos e da defesa de seus pontos de vista.

⁵ A perplexidade e a forma particular de exame das circunstâncias na qual se praticou a tortura durante a ditadura militar e das repercussões subjetivas dessa experiência no livro de Salinas Fortes, *Retrato calado*, foram analisadas em texto anterior (SARTI, 2015b).

sob as formas que lhes foram acessíveis; sobretudo, por meio de livros e também filmes. A escritura tornou-se um modo de agir, em um momento em que se estava constangido a calar. Ginzburg (2009), ao analisar textos literários sobre o período da ditadura, argumenta que os textos que analisa (que remetem à ditadura)⁶ “indicam um descompasso entre as condições disponíveis para atribuir sentido ao que ocorreu e as necessidades de quem foi atingido.” (p. 566). Sarlo (2005), ao falar de como a literatura “trabalha em nossa memória”, diz:

Os textos existem. Não me refiro apenas a discursos fortemente referenciais, como o relatório da Comissão Nacional dos Direitos da Pessoa e os autos dos julgamentos. Há romances, poemas, depoimentos, formações mais distanciadas. São obstáculos levantados contra o convite ao esquecimento, contra sua possibilidade ou imposição; teimam em opor-se à hipocrisia de uma reconciliação amnésica que pretende calar o que, de qualquer modo, já se sabe. (p. 32)

As memórias da ditadura foram sendo construídas pelos protagonistas da luta contra a ditadura, a partir de um lugar indefinido, entre a experiência vivida e a falta de espaço social para delas falar, numa tentativa permanente, sem descanso, de encontrar formas de expressão, como parte, inclusive, de um projeto político no qual a vinculação da prática de tortura e desaparecimento a uma política de Estado constitui-se ponto central, configurando uma violência de Estado, portanto passível de criminalização no registro dos Direitos Humanos.

No momento em que se admitiu a responsabilidade do Estado pela atuação ilícita de seus agentes de segurança, pela Lei dos Desaparecidos (Lei 9140/1995), configura-se uma outra maneira de lidar com a violência durante a ditadura militar. Com todos os percalços, obstáculos e limites desses processos, chegou-se à criação da Comissão Nacional da Verdade (CNV) em 2011 (Lei 12.528/2011), momento fundamental no enfrentamento com o passado. O que parece mais importante no trabalho da CNV é menos o trabalho investigativo, em si, da comissão, mas a sistematização das informações existentes, como ressaltou José Carlos Moreira da Silva Filho,

⁶ O autor refere-se a dois textos: “Os sobreviventes”, de Caio Fernando Abreu (1982), e a crônica “Lixo”, de Luiz Fernando Veríssimo, divulgada em 1995.

integrante da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça. Segundo ele, embora tivesse como tarefa investigar os crimes ocorridos durante a ditadura, a CNV, mais do que investigar, reuniu e sistematizou as informações sobre a violência no período já existentes e dispersas e, o que é mais importante, tornou-as informações oficiais, legitimando-as como fontes de dados (SILVA FILHO, 2015).⁷

No entanto, a questão do sentido das narrativas sobre a violência permanece sempre uma questão aberta. Como dito em textos anteriores, as políticas de memória constituem uma forma particular de escuta. Instauram indubitavelmente lugares de escuta, tornando possível a palavra e o reconhecimento do discurso daqueles que sofreram a violência de Estado. Instituem, no entanto, as formas pelas quais a violência deve ser dita e escutada (SARTI, 2014 e 2015a). Há um *script* prévio, que pode ser estabelecido com maior ou menor flexibilidade, mas que é estruturado pelas formas jurídicas (FOUCAULT, 2003), próprias do que se pode considerar a sociedade ocidental herdeira do iluminismo, ou por uma agenda política específica em cujo marco se inserem as políticas de memória, a partir da qual se supõe que as vítimas têm o dever de falar. As vítimas não necessariamente se reconhecem no enquadramento que lhes é apresentado para falar.⁸ Trata-se, assim, de buscar saber o que pode ou não ser dito, para além do que “deve” ser dito, para ser escutado; ou seja, o contexto de enunciação da violência, os atores em jogo e a situação na qual a violência é enunciada.

As falas, sob a forma de depoimentos, relatos ou testemunhos são discursos situados; trata-se de saber, portanto, como são enunciados, nesse embate protagonizado hoje no Brasil, que, como diz Jelin (2003), são menos embates da memória contra o esquecimento, e sim lutas, eminentemente políticas, de memória contra memória.

⁷ O volume III do relatório final da CNV, dedicado aos mortos e desaparecidos, enumera todas as contribuições prévias ou externas à CNV que contribuíram para o estágio atual das informações. Como detalhado no capítulo 2 do volume I do Relatório, a CNV (Brasil, 2014) reuniu os esforços de vítimas, familiares e amigos de mortos e desaparecidos, assim como dos organismos que a precederam e conduziram o Estado brasileiro a assumir a responsabilidade por graves violações de direitos humanos – como a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP), a Comissão de Anistia do Ministério da Justiça e as comissões estaduais de reparação.

⁸ A análise de Ross (2010), sobre a Comissão da Verdade e da Reconciliação na África do Sul, e a de Pollak & Heinich (1986), em torno da memória do Holocausto nazista, são eloquentes a respeito dessas diferentes perspectivas e entraves na comunicação.

Estou trabalhando com esses distintos discursos, que resultam das políticas de memória, verdade e justiça, que se inscrevem na pauta dos Direitos Humanos. Busco as formas de expressão do sofrimento advindo da violência durante a ditadura militar brasileira, interrogando os percursos de indivíduos na busca de compreensão e de inscrição dessa experiência em sua existência. A escritura é, então, pensada como um caminho acessível nessa busca.

O livro K.: reminiscências do Holocausto entre as memórias da ditadura brasileira

Com base nessas considerações, resalto algumas questões presentes no livro K., escrito pelo professor e jornalista Bernardo Kucinski (2012), que permitem pensar a memória da ditadura, *interrogada não do ponto de vista de sua veracidade*, como diz a epígrafe deste texto, mas a partir do que ficou dessa experiência na perspectiva de quem a vivenciou. O livro teve sua primeira edição em 2011, nos tempos da Comissão Nacional da Verdade, deliberadamente como um livro de memórias. Reproduzo as palavras do autor, na advertência ao leitor que introduz o texto:

Tudo neste livro é invenção, mas quase tudo aconteceu. Deixei que lembranças fluíssem diretamente da memória, na forma como lá estavam, há décadas soterradas, sem confrontá-las com pesquisas, sem tentar completá-las ou lapidá-las com registros da época. (KUCINSKI, 2012, p. 13).

Waldman (2013) inicia sua resenha do livro comentando sua frase inicial:

Se quase tudo aconteceu, por que lê-lo como ficção, quando o autor é um reconhecido jornalista? Ele próprio responde comunicando que não utiliza fontes, a não ser o arquivo de sua memória, depósito de acontecimentos mesclados com sentimentos, decifrados com o preenchimento das lacunas e com soluções inventadas para fazer frente aos bloqueios involuntários. Trata-se, pois, de um testemunho e uma denúncia (p. 1).

Faz uma analogia de K. com o primeiro livro de Natalia Ginzburg, *Léxico familiar*, que se inicia com uma advertência similar: “... embora extraído da

realidade, acho que deva ser lido como se fosse um romance”. Segundo a autora,

Os dois romances têm em comum o fato de retratarem períodos conturbados e terríveis da História. Enquanto Bernardo Kucinski expõe os crimes da ditadura militar brasileira, Natália Ginsburg apresenta um circuito familiar no qual os traços mais peculiares do fascismo parecem se congelar. (p. 1)

A matéria do livro de Bernardo Kucinski é a saga de um pai - nomeado K - em busca de localizar a filha desaparecida, sequestrada e morta durante a ditadura brasileira, em uma narrativa em terceira pessoa. O narrador-autor é irmão da desaparecida, Ana Rosa Kucinski, uma professora de Química da Universidade de São Paulo (USP), que desapareceu em abril de 1974 junto com seu marido, Wilson Silva. Ambos eram militantes da Ação Libertadora Nacional (ALN), um dos principais grupos de luta armada contra a ditadura militar, e estão, até hoje, entre os “desaparecidos” da ditadura militar, cujos corpos jamais foram localizados. O livro narra o tortuoso caminho percorrido pelo pai em busca da filha, a ignóbil demissão da filha pela USP, “por abandono de função”, ocorrida em 1975, entre as conhecidas atrocidades cometidas nessa época. No entanto, como diz Maria Victoria Benevides, no comentário na orelha do livro: “Este livro não veio para registrar fatos do terrorismo do Estado, mas, sim, para nos colocar dentro da dor e da memória”.

Como aponta, ainda, Waldman (2013),

O conflito ao redor do qual se organiza o romance K alude também a Franz Kafka e ao eixo de suas narrativas, que lançam o leitor para a sem-razão de um mundo fantasmático; afinal, o ponto seco do título tem o poder de antecipar o clima de absurdo que atravessa o relato. Mas ao referir o universo sem sentido característico do autor tcheco, K aponta para o pai do autor e de Ana Rosa, Meir Kucinski, ele próprio ficcionista e especialista no idioma ídiche, que é quem protagoniza o processo de busca da filha e do genro, desaparecidos durante a ditadura militar (p. 1-2).

K., o pai de Ana Rosa, era um judeu polonês, que chegou ao Brasil aos 30 anos de idade, instalando-se no bairro judeu do Bom Retiro, em São Paulo, e vivendo como mascote inicialmente e, depois, como dono de uma loja no bairro. Escritor e poeta em ídiche, vivia imerso nesse universo e alheio ao

que se passava fora. O desaparecimento da filha obrigou-o a defrontar-se com o “mundo de obscenidades e vilanias” onde vicejavam os informantes dos quais ele necessitava naquele momento. “Não fosse o sequestro da filha, K. nunca teria percebido esse outro mundo tão perto de si” (p. 33).

Chama a atenção no livro que a busca de K. pautou-se, inicialmente, pelo universo ao qual ele havia se aferrado desde que chegou ao Brasil, a comunidade judaica e sua suposta solidariedade diante da dor de um dos seus, estratégia que ele imaginou que podia ser a sua naquele momento, trazida da experiência do holocausto. O livro é fortemente marcado pela experiência judaica e, no conjunto das memórias literárias da ditadura militar brasileira, este traço aparece como uma singularidade dessa obra. K. conhece a perseguição política não apenas por sua condição de judeu durante o nazismo, mas pela militância no partido sionista de esquerda na Polônia que ajudara a fundar, motivo de suas prisões na juventude. Busca mobilizar, assim, sua rede de conhecimentos, nacional e internacionalmente, e surpreende-se quando percebe que não encontra ajuda nem onde imaginava encontrá-la. Para ele, “a tragédia da filha era continuação do holocausto” (p. 81).

O pai faz tudo o que está a seu alcance em busca da filha: “O pai que procura a filha desaparecida não tem medo de nada” (p. 89). Ele recorre aos órgãos oficiais, consulta advogados, pessoas influentes, conhecidos na política, no exército, no SNI (Serviço Nacional de Informações) e no IML (Instituto Médico Legal), “seja onde for dentro daquele sistema que engolia pessoas sem deixar traços” (p. 23). Entre desesperado e obcecado, conta a todos sobre o desaparecimento da filha, buscando ampliar o universo de suas consultas e indagações. Vai à reunião na Cúria Metropolitana, convocada pelo arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, onde poderia contar sua história e ouvir a de outros familiares de desaparecidos políticos, todos buscando igualmente localizar e enterrar seus mortos. No entanto, mais uma vez a tragédia remetia ao holocausto, desta vez para marcar diferenças:

K. tudo ouvia, espantado. Até os nazistas, que reduziam suas vítimas a cinzas, registravam os mortos. Cada um tinha um número, tatuado no braço. A cada morte, davam baixa num livro. (...) Não havia a agonia da incerteza. Eram execuções em massa, não era um sumidouro de pessoas. (p. 27)

Ele queria, como prescreve a tradição judaica, erguer uma lápide para a filha depois de um ano de seu desaparecimento. O rabino não apenas se recusa a autorizar algo que considera um absurdo, diante da falta do corpo,

“como demonstra frieza frente a seu drama” (p. 79), agregando mais dor e incompreensão à sua dor. Entre as questões que emergem da singularidade do livro estão obscuridades que atravessam a relação da comunidade judaica com a ditadura militar no Brasil. Diante da recusa do rabino:

K. tem suas dúvidas. Teria a comunidade se portado de modo tão indiferente ao que aconteceu com sua filha se ela fosse uma Klabin, ou uma Safra? Nem a comunidade, nem esse rabino e talvez nem os bandidos do governo. Desolado, mas determinado, K. despediu-se um tanto rispidamente e dirigiu-se rápido para as escadas. Nos seus ouvidos ainda ecoaram as últimas frases do rabino:

“O que você quer na verdade é um monumento em homenagem à sua filha, não é uma lápide, não é uma matzeivá⁹; mas ela era terrorista, não era? E você quer que a nossa comunidade honre uma terrorista no campo sagrado, que seja posta em risco por causa de uma terrorista? Ela não era comunista?” (p. 82-83)

Waldman (2013) interpreta o livro como sendo a lápide almejada e nunca conseguida; intitula a resenha que faz do livro “O texto como lápide”.

É sabido que muitos que lutaram contra a ditadura eram de origem judaica, o que envolvia tensões identitárias. Segundo Bernardo Sorj, os judeus que participaram da resistência à ditadura militar eram judeus secularizados, que não seguiam rigidamente a religião e se integravam à cultura da sociedade em que viviam. Eram judeus brasileiros, ou brasileiros judeus, judeus que queriam ser brasileiros.¹⁰ Segundo Gherman (2016), foi a morte que os trouxe de volta à comunidade judaica, a partir da questão de como seriam enterrados, colocada pela tradição religiosa de suas famílias. No caso de Wladimir Herzog, segundo este autor, após forjar o suicídio do jornalista, a polícia exigia que ele fosse enterrado na parte reservada no cemitério israelita aos suicidas, processo que foi interrompido pela orientação de Henry Sobel,

⁹ Lápide colocada sobre o túmulo, segunda a tradição judaica, geralmente um ano após o sepultamento.

¹⁰ Apresentação oral no Seminário “Judeus, militância e resistência à ditadura militar”, realizado em 21/05/2014, no Instituto de História da UFRJ onde essas tensões identitárias foram discutidas. O seminário foi promovido pelo Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos (NIEJ) do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ e o Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz. In: <http://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/judeus-que-resistiram-a-ditadura-eram-secularizados/>. Acesso em: 10 out. 2016.

jovem rabino, que usou sua autoridade para ordenar que ele fosse enterrado junto aos não suicidas. A intervenção do regime ditatorial nas formas de enterro das vítimas de origem judaica evidencia, segundo Gherman, sua relação de proximidade com a comunidade judaica, questão a ser ainda mais bem esclarecida, entre as obscuridades que ainda envolvem a participação de civis na ditadura militar, em suas diversas implicações.

Há no livro de Kucinski (2012) ainda outro tema não exclusivo do judaísmo, mas a ele associado pela experiência particular do holocausto nazista, o da culpa do sobrevivente, questão tratada por Primo Levi (2004), entre outros, aqui transposta para o contexto da ditadura brasileira:

A culpa. Sempre a culpa. A culpa de não ter percebido o medo em certo olhar. De ter agido de uma forma e não da outra. De não ter feito mais. A culpa de ter herdado sozinho os poucos bens dos espólios dos pais, de ter ficado com os livros que eram do outro. De ter recebido a miserável indenização do governo, mesmo sem a ter pedido. No fundo, a culpa de ter sobrevivido. (p. 162)

K. refere-se à necessidade dos sobreviventes de “vasculhar o passado em busca daquele momento em que poderiam ter evitado a tragédia e por algum motivo falharam” (p. 162). Perpassa a narrativa, os sentimentos de culpa de K. ao dar-se conta de como havia se distanciado da filha antes mesmo de seu desaparecimento, o que foi se evidenciando no processo de sua investigação para localizá-la:

Em que momento a filha se engajou? E de que modo? Teria sido aos poucos, como extensão não muito pensada da vida em comum do casal, ou teriam antes discutido em profundidade? Surpreendera-o a revelação de sua militância política, embora fosse tradição de família (...)

O que ele não conseguia entender era a clandestinidade do casamento. (p. 46-47)

Como mostra Pirolli (2014), o desaparecimento da filha evoca outras perdas nunca enunciadas, que a autora chama de “memórias impedidas”. Duas irmãs de K. também foram mortas na Polônia, assim como a família inteira de sua mulher morta no holocausto:

Tomado completamente pelo sentimento de culpa, que perpassa

todo o romance na perspectiva de K., a memória impedida se dá em dois níveis: pela ausência efetiva de lembranças de alguns acontecimentos importantes da vida da filha e pelo esquecimento voluntário de lembranças relativas ao seu passado na Polônia. (PIROLI, 2014, p. 9)

Na narrativa, não se trata, no entanto, de “mecanismos de culpabilização” que se esgotam no plano individual. Kucinski (2012) remete-nos aos efeitos subjetivos inelutáveis que advêm das formas diversas de silêncio e manipulação que encobrem os acontecimentos:

Porque é óbvio que o esclarecimento dos sequestros e execuções, de como e quando se deu cada crime, acabaria com a maior parte daquelas áreas sombrias que fazem crer que, se tivéssemos agido diferentemente do que agimos, a tragédia teria sido abortada.

Por isso, também as indenizações às famílias dos desaparecidos – embora mesquinhas – foram outorgadas rapidamente, sem que eles tivessem que demandar, na verdade antecipando-se a uma demanda, para enterrar logo cada caso. Enterrar os casos, sem enterrar os mortos, sem abrir espaço para uma investigação. Manobra sutil que tenta fazer de cada família cúmplice involuntária de uma determinada forma de lidar com a história.

O ‘totalitarismo institucional’ exige que a culpa, alimentada pela dúvida e opacidade dos segredos, e reforçada pelo recebimento das indenizações, permaneça dentro de cada sobrevivente como drama pessoal e familiar, e não como a tragédia coletiva que foi e continua sendo, meio século depois. (p. 163).

Outro tema ainda obscuro nas memórias da ditadura brasileira na perspectiva dos que lutaram contra a ditadura, e que aparece no livro, é o da “traição” como uma categoria moral, expresso no livro sob distintas formas, entre elas, por meio da figura ambígua de uma mulher, irmã de um preso político, que conhece o torturador quando busca ajuda para seu irmão, a quem consegue “salvar”. Ela torna-se amante do torturador, transformando-se aos olhos do universo moral dos que lutaram contra a ditadura, inclusive seu irmão, em uma figura maldita, impura, com quem ninguém quer mais falar. É isolada de todo seu universo de referências anterior.

No fim do livro, quando já se sabe da morte de Ana Rosa, cujas circunstâncias nunca foram esclarecidas, a narrativa encerra-se com uma

“mensagem ao companheiro Klemente”. Trata-se de uma carta fictícia, cuja autoria é atribuída a Rodriguez, codinome do marido de Ana Rosa e dirigida ao último comandante da ALN. A mensagem alude às discordâncias dentro da própria organização em torno da necessidade de continuar ou pôr fim à luta armada e faz uma crítica contundente a essa opção: “No fundo, entramos no jogo da ditadura de nos liquidar a todos.” (p. 172). E, numa relação especular com o inimigo a quem se assemelham (CALVEIRO, 2007), executaram-se os que queriam se afastar da organização, sob a tese da “traição”. E traidores eram também, para muitos, os que falavam sob tortura.¹¹

Tal como situa Silva (2014),

Esta crítica à tática da luta armada é, obviamente, construída *a posteriori* e, aliás, também efetuada pelas organizações revolucionárias a partir da segunda metade da década de 1970. Aos que sobreviveram, nas prisões, na clandestinidade ou no exílio, restava examinar a própria atuação em busca das razões da derrota – um doloroso processo de acerto de contas com o passado e consigo mesmo. (p. 66)

Embora narrado como testemunho da dor e denúncia do corpo nunca localizado, o livro, assim, vai além, como crítica do presente. Por meio da memória, temporaliza o presente e, em seu nome, interroga o passado, permitindo descongelá-lo (CARDOSO, 2001). Silva (2014) ressalta que o prólogo e o epílogo de *K.* remetem à perpetuação da dor de Bernardo Kucinski nos dias atuais e acrescenta: “Somente nessas duas passagens, o autor escreve na primeira pessoa do singular.” (p. 69). Para Seligmann-Silva (2005), “Ao invés de uma representação do passado, a literatura do testemunho tem em mira a sua *construção* a partir de um presente” (SELIGMANN-SILVA, 2005: 79, grifo do autor).

K. interroga zonas obscuras, as zonas cinzentas de que fala Primo Levi (2004), nas quais os prisioneiros dos campos de concentração se deixavam envolver em negociações nebulosas com os nazistas. Interroga ambos os lados, mas o faz em um registro distante de qualquer “teoria dos dois demônios” que possa supor a equivalência entre eles. Gorender (2014) afirma que há uma diferença essencial entre a violência do opressor e a do oprimido. Sem

¹¹ A respeito dos efeitos subjetivos devastadores da fala sob tortura, remeto ao contundente relato de Salinas Fortes (2012).

negar a violência dos dois lados, o autor argumenta que a violência original é a do opressor, “porque inexistente opressão sem violência cotidiana incessante. A ditadura militar deu forma extremada à violência do opressor. A violência do oprimido veio como resposta.” (p. 271). Para concluir, remeto, mais uma vez, à reflexão de Waldman (2013) sobre *K*,

Longe de qualquer tratamento maniqueísta, a vilania dos regimes de opressão não se contrapõe de modo absoluto aos revoltosos, neste livro.

(...)

Mas se é impossível discernir de modo absoluto as forças opostas, é certo que elas não se equivalem. Ou como disse o próprio Primo Lévi, quando trata da analogia paradoxal entre vítima e opressor: “os dois estão na mesma armadilha, mas é o opressor, e só ele, quem a preparou e a fez disparar...” (p. 5)

Referências

- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade.
(2014). *Relatório*. Brasília: CNV. Vols. I, II, III. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571. Acesso em 10 dez. 2014.
- CALVEIRO, Pilar.
(2007). Memória, política y violencia. In: LORENZANO, Sandra; BUCHENHORST, Ralph (org.). *Políticas de la memoria: tensiones en la palabra y la imagen*. Buenos Aires/México: Gorla/Universidad del Claustro de Sor Juana, p. 53-62.
- CARDOSO, Irene.
(2001). *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34.
- DAS, Veena.
(2011). O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 9-41, Campinas.
- (1999). Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40, p. 31-42, 1999, São Paulo.
- FON, Antonio Carlos.
(1980) [1979]. *Tortura: a história da repressão política no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Global Editora. (Coleção Passado e Presente, 8)
- GABEIRA, Fernando.
(1979). *O que é isso, companheiro?* Rio de Janeiro: Codecri.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie.
(2006). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie.
(2010). O preço de uma reconciliação extorquida. In: Edson Teles; Vladimir Safatle (Orgs.); *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, p. 177-186.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie.
(2013). Enterrer les morts. La tâche de l'historien selon Paul Ricoeur et Walter Benjamin. In: François Dosse; Catherine Godenstein (Orgs.); *Paul Ricoeur: penser la mémoire*. Paris: Seuil, p. 149-164.

GHERMAN, Michel.

(2016). Vlado, a ditadura militar e os judeus do Brasil: uma história a ser escrita. Texto apresentado no VII Simpósio Internacional de Estudos “Brazilianistas”. Brasil-França-Estados Unidos: novos olhares, novas perspectivas. São Paulo, USP, 8-9 de junho de 2016.

GINZBURG, Jaime.

(2009). A ditadura militar e a literatura brasileira: tragicidade, sinistro e impasse. In: Cecília MacDowell Santos; Edson Teles; Janaína de Almeida Teles (Orgs.); *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. Vol. 2. São Paulo: HUCITEC/Aderaldo & Rothschild. p. 557-568.

GORENDER, Jacob.

(2014). *Combate nas trevas*. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular, 2014.

GRECO, Heloisa Amélia.

(2009). Anistia anamnese vs. Anistia amnésia: a dimensão trágica da luta pela anistia. In: Cecília MacDowell Santos; Edson Teles; Janaína de Almeida Teles (Org.); *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. Vol. 2. São Paulo: HUCITEC/Aderaldo & Rothschild. p. 524-540.

JELIN, Elizabeth.

(2003). Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales. *Cuadernos del IDES*, n. 2, p. 1-27, Buenos Aires. Disponível em: http://ides.org.ar/wp-content/uploads/2012/03/cuaderno2_Jelin.pdf. Acesso em 24 abril de 2014.

KUCINSKI, Bernardo.

(2012). K.. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular.

LEVI, Primo.

(2004 [1986]). *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. de Luiz Sergio Henriques. São Paulo: Paz e Terra.

MARTINS FILHO, João Roberto.

(2002). A guerra da memória: a ditadura militar nos depoimentos de militantes e militares. *Varia História*, n. 28, p. 178-201.

PIROLI, Rosalia Rita Evaldt.

(2014). Abusos de memória em K. - Relato de uma busca. *Travessias interativas*, vol. 8, n.2, p. 1-17. Disponível em: http://www.travessiasinterativas.com/_notes/vol8/rosalia.pdf. Acesso em: 31 maio 2016.

POLLAK, Michel.

(1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3, p. 3-15.

POLLAK, Michel; HEINICH, Natalie.

(1986). Le témoignage. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 62-63, p. 3-29, Paris.

ROSS, Fiona.

(2010). An acknowledged failure: women, voice, violence and the South African Truth and Reconciliation Commission. In: SHAW, R; WALDORF, L. (org.) *Localizing transitional justice*. Stanford: Stanford University Press, p. 69-91.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto.

(2012) [1988]. *Retrato calado*. São Paulo: Companhia das Letras.

SARLO, Beatriz.

(2005). *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. Trad. de Rubia Prates Goldoni e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 2005.

SARTI, Cynthia.

(2015). La victime et le témoin durant la dictature militaire au Brésil : une anthropologie de la mémoire. *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, n. 8, p. 167-189, Paris.

(2015b). Sofrimento e memória: *Retrato calado*. In: AGUILERA, Yanet (org.). *Imagem e exílio: cinema e arte na América Latina*. São Paulo: Discurso, p. 39-52.

(2014). A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. *Horizontes Antropológicos*, vol. 20, n. 42, p. 77-105, Porto Alegre.

SELIGMANN-SILVA, Márcio.

(2005). Literatura e trauma: um novo paradigma. In: *O local da diferença: ensaios*

- sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Editora 34, p. 63-80.
- SILVA, Izabel Priscila Pimentel da.
(2014). Narrando o inenarrável: a literatura de testemunho de Bernardo Kucinski. *Revista Outras Fronteiras*, vol. 1, n. 1, p. 50-71, Cuiabá.
- SILVA FILHO, José Carlos Moreira da.
(2015). Comissão da Verdade não buscava investigar, mas sistematizar. Entrevista a *Carta Maior*, 28 janvier. Disponível em: <http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Direitos-Humanos/Comissao-da-Verdade-nao-buscava-investigar-mas-sistematizar-/5/32635>. Acesso em 30 janeiro de 2015.
- SIRKIS, Alfredo.
(2008 [1980]). *Os carbonários*. Rio de Janeiro: BestBolso.
- TAPAJÓS, Renato.
(1977). *Em Câmara Lenta*. São Paulo: Alfa-Omega.
- TAVARES, Flávio.
(2005 [1999]). *Memórias do esquecimento: os segredos dos porões da ditadura*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record.
- WALDMAN, Berta.
(2013). O texto como lápide. Resenha. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica (11)*: 1-6. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cilh/article/view/83520/86468>. Acesso em 13 junho de 2016.
- Recebido em**
setembro de 2016
- Aprovado em**
outubro de 2016

Análisis de la interacción y análisis institucional. Algunos encuentros y desencuentros como punto de partida para la reflexión metodológica

Ana Inés Heras Monner Sans*

Resumen

En este artículo comenzamos preguntándonos si el análisis institucional y el análisis de las interacciones pueden combinarse cuando trabajamos en intervenciones socio-analíticas. A través de responder a esta pregunta inicial exploramos las contribuciones y las limitaciones de campos vecinos pero distintos, en el sentido disciplinar. Concluimos que puede haber contribuciones complementarias siempre y cuando interroguemos cuidadosamente los supuestos que constituyen las bases de campos tales como la antropología, la lingüística y el psicoanálisis. También concluimos que a través de la filosofía, y más específicamente la estética, podemos construir una epistemología basada en el *montaje*, que se constituye a la vez como método y como aproximación técnica, y así mismo como una premisa que da base fundamental.

Palabras clave

Análisis institucional. Análisis de las interacciones. Epistemología.

Abstract

This article aims to question whether institutional analysis and analysis of interactions can be combined when working with socio-analytical interventions. This initial question leads to exploring the contributions and limitations of related and distinct fields. The conclusions demonstrated that there are synergic and complementary contributions, since we interrogate the assumptions underlying fields such as anthropology, linguistics and psychoanalysis. It is through the encompassing field of philosophy, more specifically aesthetics that we are able to construct an epistemology based on montage - both as a method and technical approach; and also as an overall underlying premise.

Keywords

Institutional analysis. Interactional analysis. Epistemology.

* Ana Inés Heras Monner Sans é investigadora (Categoría Independiente) no Centro de Estudios Desigualdades, Sujetos e Instituciones (CONICET), Escuela de Humanidades, UNSAM - Argentina e no Instituto por la Inclusión Social y el Desarrollo Humano / CONICET - Argentina. E-mail: herasmonnersans@gmail.com; aheras@unsam.edu.ar.

"El trabajo de investigación debe estar inserto en el deseo (...) arrojar el tema a lo largo del blanco de la página, no para expresarlo (esto no tiene nada que ver con la subjetividad) sino para dispersarlo, lo que entonces equivale a desbordar el discurso normal de la investigación".
BARTHES (1987) citado por FERNÁNDEZ POLANCO (2013, p.108).

Interacción y análisis institucional

Retomando la cita de Barthes que da inicio a este artículo, la inquietud en esta escritura es la de desparramar algunas respuestas a un interrogante: ¿qué podemos hacer y entender cuando integramos el análisis institucional con el análisis de la interacción? Exploraremos algunas limitaciones de campos y oficios vecinos que nos acercamos al análisis institucional y a la intervención socio-analítica para también procurar construir sus complementariedades.

La pregunta surge al participar en un equipo de trabajo conformado por un médico psicoanalista especialista en grupos y en análisis institucional, una psicóloga y psicoanalista, también especialista en grupos y en psicodrama, y una investigadora en ciencias sociales, formada en etnografía y sociolingüística de la interacción, con acento en la investigación colaborativa y la generación colectiva de conocimiento. Al comenzar nuestro trabajo acordamos algunos criterios generales y nos pusimos en marcha. A lo largo de un año de trabajo en este *equipo de tres*¹ tuvimos algunos encuentros y desencuentros en relación a nuestras intersecciones disciplinares y contribuciones respectivas. Para abordarlas se irán enumerando algunos interrogantes y se buscará responderlos, y a la vez, se intentará dejar planteados algunos puntos de no fácil resolución. Los interrogantes se irán retomando a lo largo del escrito para ir mostrando cómo se incluyeron algunas otras perspectivas en busca de solucionar algunas cuestiones paradójicas. Se concluye con una reflexión

¹ *Equipo de tres* se utilizará para referirse a lo que comúnmente se denomina *equipo de coordinación* o bien *equipo de investigación*. En este caso el equipo de tres combina ambas tareas, coordinar, interviniendo en la institución a demanda de un grupo, e investigar, a demanda de la intervención, para ir poniendo a disposición de los solicitantes del análisis, un material que permita comprender qué sucede y cuáles son las posibilidades de ese acontecer grupal-institucional.

sobre la posibilidad y la imposibilidad que coexisten en todo análisis de la interacción cuando se conjuga con el interés de producir una intervención socio-analítica.

Como punto de partida tomaremos una definición abarcadora de lo que denominamos *análisis institucional* – que presupone siempre una *intervención* socio-analítica – reconociendo un *estilo común* entre enfoques tales como los de los analistas institucionales, los institucionalistas, los socio-analistas y los esquizo-analistas, siguiendo, para ello, el trabajo de sistematización realizado por Conde Rodrigues (2005, p.515). Tal estilo estaría dado por una preocupación por problematizar lo que parece natural; por interesarse en promover el cambio en las instituciones; por sostener una mirada más amplia que la que simplemente podría otorgar la psicología; por permitirse indagar a partir de campos distintos del conocimiento (ciencias sociales, historia, filosofía, entre otros); por hacer referencia, continuamente, a las relaciones de poder que están presentes en toda producción de conocimiento (y el análisis de las instituciones sería por supuesto una de dichas producciones); por realizar alusiones (la mayoría de las veces explícitas) a movimientos de carácter libertario y por respetar la posibilidad de pensamiento y acción que otorga la imaginación. La misma autora, sin embargo, también realiza una minuciosa reconstrucción de las particularidades de cada una de las vertientes que compartirían ese estilo común al analizar los modos, momentos y lugares en que cada una de ellas surgieron a lo largo del tiempo. En el mismo sentido, otros autores (LOURAU, 2001; MENDEL, 1993) han realizado precisiones y distinciones entre estos enfoques, aun cuando, ellos también, reconocieron una filiación común entre varios de ellos o propusieron términos diferenciadores (por ejemplo, análisis institucional o sociopsicoanálisis, respectivamente) para referirse a modos específicos en que cada uno de ellos produjo su quehacer analítico en las instituciones.

Para comenzar, nos permitimos tomar estos posicionamientos de análisis de las instituciones de la sociedad y del trabajo con organizaciones concretas y específicas como un enfoque general cuya intención es co-operar, en tiempo real, con los participantes mismos, produciendo una investigación tal sobre su propia práctica que sea puesta a disposición para la transformación social. Precisamente este ensayo buscará poner de relieve las dificultades, pero también las posibilidades, que dichas intenciones conllevan, situando, a cada paso del escrito, los posibles aportes que algunas variantes metodológicas, teóricas y técnicas pueden contribuir, y sosteniendo que más allá de los posicionamientos discursivos, con referencias ideológicas y políticas a cada

una de las corrientes a que se dice adscribir, la efectiva posición es la que se toma en campo y en el trabajo continuo, concreto y en situación con los colectivos con quienes nos vinculamos (HERAS MONNER SANS, 2016a y 2016b).

¿Qué es la interacción?

¿Es la interacción lo que hacemos cuando decimos? Esta posición se anuncia originalmente ya en el trabajo de Austin (1962²) y compone la base de lo que luego se desarrolla como *pragmática lingüística*. En este enfoque importa siempre entender cómo —a través del lenguaje— estamos también haciendo algo, y en su momento, su construcción como teoría comunicacional y metodología para investigar sobre la interacción humana, abrió un campo completamente novedoso. Sus premisas fundamentales (que podemos muy brevemente resumir en que decir es hacer y que el lenguaje se compone de más elementos que solamente las convenciones lingüísticas para aprender a usarlo) son compartidas por variantes del estudio de la interacción tales como la sociolingüística de la interacción, la etno-metodología y el análisis conversacional. Excede la longitud y posibilidad de este trabajo comentar las líneas, cruces, bifurcaciones y corrientes que fueron surgiendo en relación al análisis de la interacción, aunque sí podemos dejar anotado que si bien este campo como tal comienza a perfilarse inmediatamente en los años de la post-guerra, se consolida más adelante (a partir de los años 60 del siglo pasado) precisamente porque da un debate (de método, teoría y alcance conceptual) con lo que eran los enfoques más consolidados de la sociología y de la lingüística. En ese momento el análisis de la interacción tiene entre sus exponentes en el ámbito anglo parlante a figuras de gran relieve como Ervin Goffman, Dell Hymes, John Gumperz y Courtney Cazden. Fue precisamente Goffman quien, a lo largo de su obra, se preocupó por dar entidad al estudio de la interacción cara a cara como uno en el cual es posible comprender las dinámicas de la acción social, sus estructuras, sus regularidades, así como sus potencias, imprevisibilidades y creaciones (verbales, gestuales, culturales,

² Si bien las conferencias publicadas en 1962 se dictaron en 1955, Austin mismo indica que sus ideas en realidad comenzaron a pensarse alrededor de 1939. Es decir, son de larga data.

sociales, estéticas), tal como queda demostrado al leer su obra completa, al leer su artículo póstumo (GOFFMAN, 1983) o al revisar, por ejemplo, el artículo de Hymes (1984) in memoriam Ervin Goffman ya que comenta sobre la profunda capacidad de Goffman para vincular órdenes heterogéneos de contexto – interacción cara a cara, historia particular de cada interacción, locación social y cultural de las interacciones analizadas – y producir análisis que permitieran dejar al descubierto la significación de actos aparentemente menores pero que construyen decididamente los modos sociales de ser y hacer.

Tomando este punto de vista como aporte posible, el análisis institucional cruzado con esta perspectiva consistiría en entender qué se hace cuando se está diciendo y en qué pragmática lingüística se aloja.

¿O más bien la interacción es lo que se construye como significado culturalmente situado? Esta posición, cercana a la etnografía de la comunicación, también toma el discurso, la interacción y la acción lingüística como dato pero lo objetiva a través del lente de la cultura. Su especificidad como enfoque proviene originalmente de los intercambios entre lingüística y antropología que tuvieron diferentes momentos y produjeron distintos acercamientos, por ejemplo, lo relativo a cómo todas las lenguas son equivalentes entre sí como sistemas de comunicación y de producción de cultura, o bien lo específicamente ligado a la interdependencia entre contexto de producción lingüística y posible significado de los enunciados, o también los aspectos relativos a la construcción de identidad en relación al uso de la lengua (DURANTI, 2003). En este caso, el foco del analista institucional cuando se lo combina con el análisis de la interacción tomando la perspectiva de lo cultural, estaría puesto en objetivar las formas (culturales) de ser la institución, en sus sostenes objetivables, sus artefactos y sus producciones, que cruzan prácticas y discursos.

¿O – también otra posibilidad – la interacción es lo que ejercemos, unos sobre otros, en un espacio inter-subjetivo, difícil de identificar y objetivar con observables pero presente sin embargo, postura más bien de quienes estudian las interacciones desde algunas vertientes de la psicología (por ejemplo, psicología social)? ¿O bien *interacción* es la movilización de los inconscientes que solamente pueden percibirse por indicios indirectos, nunca certeros, nunca del todo asequibles, posición del psicoanálisis y de sus correlatos aplicados al análisis institucional que se vinculan por ejemplo al psicoanálisis aplicado a grupos, como lo propuso René Kaës (2005)? ¿Y qué será el análisis institucional desde estos puntos de entrada?

Parece que sería uno que tome como superficie de registro a lo que se aloja en las formaciones no necesariamente conscientes y que puede analizarse en grupo, atendiendo a ciertas condiciones y recurriendo a algunas técnicas que permitan acceder a ciertos aspectos no totalmente explícitos (DEL CUETO, 2013). Sería el modo de proceder del análisis de grupos, en sus variantes posibles (psico-socio análisis, análisis institucional a secas, socio-sicología de grupos, etc.).

Como vemos, según se entienda una u otra cosa, probablemente, las formas de identificar y analizar la interacción pueden variar.

Para qué

Quizás la pregunta puede aclararse un poco más si nos dejamos intervenir por otro interrogante: ¿para qué queríamos identificar y analizar la interacción cuando la pensamos en el marco de un análisis institucional? ¿Es a los fines de la clínica terapéutica, a los fines del aprendizaje, a los fines de identificar relaciones entre grupos humanos que se perciben como diferentes, a los fines de potenciar lo que existe de generado ahí mismo, singular, único en su impronta y con márgenes de posibilidad liberadora que pueden ampliarse?

Como primera cuestión puede apuntarse que sería posible, además de importante, proponer una intervención de socio-análisis institucional que tome *todas* estas cuestiones (LOURAU, 1970). Por lo tanto, interesa pensar en detalle los posibles aportes del campo de estudio de la interacción (en las variantes que detallamos en la sección anterior) para pensar formas de intervención y análisis institucional que permitan:

- analizar la capacidad del grupo como sujeto creador y distribuidor del poder,
- señalar la capacidad del colectivo como propiciador de un aprendizaje grupal y también de cada sujeto en ese marco grupal,
- alojar una capacidad de alivio, y que se convierta, por ello, en terapéutico
- potenciar diferencias sin aplanarlas, tomándolas como contribuciones a esa extensión del poder colectivo, presuponiendo que, de hecho entonces, habrá una lucha en el seno del grupo (lucha por poner a disposición del colectivo, por convencer también, por dar debate, por propiciar diferencialidades).

Desde un tipo de intervención socio-analítica que tome estas cuestiones vamos a continuar pensando en este escrito; fue nuestra propuesta en el *equipo de tres*. Nuestro afán es encontrar préstamos, cruces y construcciones teórico-metodológicas que permitan un tipo de análisis que actúe a la vez sobre todas estas esferas que acabamos de enunciar.

Institución

Cruzar distintas preguntas entre sí – por ejemplo, ¿qué es la interacción? – con la pregunta del para qué – ¿para qué queremos entenderla en el marco del análisis institucional? – y de las orientaciones posibles de un socio-análisis que tratamos de construir (¿con qué orientaciones queremos desarrollar ese tipo de análisis?) nos acercará a entender que propiciamos comprender los mecanismos de la *construcción de instituciones*. Construir institución presupone una lucha por el sentido, un ejercicio de acción de unos sobre otros o en conjunto con otros, una puesta en marcha de la movilización de los inconscientes y una acción que se objetiva a través de la lengua y también de otros lenguajes, es decir, en interacción. Se irá aclarando a lo largo de la escritura que cuando apelamos al concepto de *lenguaje* no lo estamos circunscribiendo a una pragmática solamente lingüística sino que lo concebimos como una intrincada red de manifestaciones, conscientes y no tanto, que se objetivan —a veces— en materialidades reconocibles y, otras veces, permanecen veladas (del todo o veladas apenas). Precisamente existe cierta ilusión por parte de algunos campos (de investigación y de intervención por igual) acerca de la posibilidad de hacer del todo visibles estos velamientos. Sostendremos que no es posible ni objetivarlo todo ni explicitarlo todo, aunque sí sea probable acceder a algunas claves que se construyen en interpretación entre y junto a los participantes, aspecto que algunos autores reconocen como marca de un enfoque de socio-análisis que, apoyándose en la observación, permiten identificar junto a quienes se trabaja, los problemas sobre los cuales abordar una co-intervención (ver, por ejemplo, VIZER y CARVALHO, 2013).

Sería entonces ésta una respuesta (provisoria) a esa combinación de preguntas sobre qué nos aporta el estudio de la interacción al campo del socio-análisis: queremos entender qué es la interacción, y cómo distinguirla y analizarla, porque al intentar desarrollar cualquier análisis de instituciones, deberemos apelar a ella para identificar las construcciones permanentes

que los grupos humanos desarrollan, y que se alojan, simultáneamente, en prácticas y sentidos. En otros trabajos (HERAS MONNER SANS, MURÚA, CANGIANI Y BURIN, 2008; HERAS MONNER SANS, 2008; HERAS MONNER SANS y otros, 2014) hemos elaborado sobre las relaciones entre prácticas, discursos, sentidos e interacciones, estudiando las formas en que lo que está en juego en cada caso (por ejemplo, tomas de decisión en gobiernos comunales, inclusión o exclusión en la participación, registros discursivos pertinentes o percibidos como no pertinentes en la escuela) se construye a través de formas multimodales (gestuales, kinésicas, de entonación, gramaticales, lexicales) que, a su vez, se perciben, por parte de los interlocutores, como regímenes de sentido social (y por tanto, cultural y político). En definitiva, nuestra observación, análisis e interpretación de tramas de interacción con diferentes grupos a lo largo del tiempo nos va permitiendo señalar que el poder (de ser, de hacer, de participar, de tomar la palabra) parece estar siempre en construcción, habilitando tanto la máxima potencia como la máxima represión. Son las contingencias y el histórico social en su relación (molar-molecular, al decir de Guattari y Deleuze) lo que van definiendo en cada caso exactamente de qué se trata el poder, qué signo puede adquirir, quién o quiénes lo van detentando y para qué, y en qué términos y con qué consecuencias, tal como ya lo viene documentando y analizando toda la corriente de la filosofía post-estructuralista (para una síntesis de los principales postulados y orientaciones que estas perspectivas sostienen se puede consultar, por ejemplo, GIBSON GRAHAM, 2008). Resulta por ello relevante tomar en cuenta algunos postulados de la antropología, la lingüística y el arte para continuar pensando sobre estos temas.

Así, por ejemplo, Michael Agar (1994) usó el término *lengua-cultura* para referirse al hecho de que cuando usamos cualquier lengua estamos, a la vez, apelando a toda una información y conocimiento locales donde dicha lengua cobra sentido, como a su capacidad comunicativa lingüística, como sistema. Es decir, no es solamente la gramática y el vocabulario sino también su contexto de producción, reproducción y en todo caso, quiebre. Este uso de la lengua constituye todo un lenguaje, al decir de Noé (1993), quien hace un esfuerzo por distinguir las lenguas (en cuanto idiomas) de la capacidad lingüístico-comunicacional (su uso) para referirse, en su caso, a la capacidad productora de los *lenguajes* artísticos (la pintura, la escultura, la música). Si reconocemos capacidad de producción de los lenguajes, sea en la vida cotidiana o en el momento de creación artística, estamos en una posición donde es posible asumir la capacidad instituyente del lenguaje.

Vamos a partir entonces desde la lengua-cultura para entenderla como la esfera del quehacer humano que construye instituciones a través de la interacción. Así podemos tomar al lenguaje en su dimensión de interacción como la forma en que los humanos generamos pautas recurrentes y reconocibles de comunicación, y también producimos significantes culturales. Esas pautas y significantes, a su vez, se producen en vínculos (que están siempre haciéndose visibles y reconstruyéndose permanentemente a través de la *lengua-cultura*, tomando prestado el término de AGAR, 1994). Llegamos así a la palabra como construcción de vínculo y al vínculo como constructor de un espacio que nos aloja (una institución), con sus pautas, sus normas, sus patrones de referencia, sus artefactos, sus expresiones, sus emociones.

Ésta sería entonces una segunda respuesta provisoria a nuestra pregunta original. Si la primera fue que queremos entender *qué es la interacción* porque nos permite comprender que allí es donde se producen, simultáneamente, prácticas y sentidos (culturas, dirían los antropólogos), la segunda respuesta provisoria nos acerca a *dónde se aloja esa producción*: en los vínculos. Tomando este camino podríamos intentar comprender qué tipos de vínculos alojan qué tipos de interacciones y construyen qué tipos de instituciones.

Paradoja

En seguida se nos presenta una suerte de paradoja: todos los vínculos construyen institución y generan acción y significado concurrentemente (esto sería como una suerte de universal humano), pero no todos los vínculos, instituciones, acciones y significados son iguales entre sí. En esa diferencia estriba una distinción que el análisis de la interacción, cuando se lleva adelante un análisis institucional, puede aportar a identificar, describir e interpretar.

Tercera respuesta preliminar entonces, o más bien, tercer aspecto agregado a nuestra respuesta en conformación: el análisis de la interacción tiene capacidad de poner de manifiesto lo que es *distintivo* de una configuración institucional tal como se va instituyendo. Por ello, analizar los vínculos que se van produciendo al mismo calor de la cotidianidad nos daría acceso a comprender dichas configuraciones. Sería una entrada dinámica al estudio de la institución lo que provee, entonces, el análisis de la interacción, desde este punto de vista. Por ejemplo permite identificar una distinción

entre una institución que se piense como colectiva o se piense como coto cerrado de uno solo. Entre una institución donde se permita la circulación del pensamiento o se lo clasifique al punto de no poder ser expresado. Variantes habrá una infinidad. Este modo de entender los aportes del análisis de la interacción a la construcción de tipos de instituciones específicas a partir de analizar el día a día, minuto a minuto, de lo que se desarrolla en vínculos concretos, ha sido desarrollado muy fuertemente por quienes se interesan en instituciones escolares, por ejemplo, y existe como campo de estudio específico. No obstante, este campo de análisis, e inclusive sus aplicaciones al campo educativo escolar, cuando comienzan desde el ángulo de la interacción, no se piensan como un análisis de la institución ni como intervención socio-analítica, sino como —en todo caso— investigación-acción participativa educativa, o como investigación lingüística aplicada al campo pedagógico.

Se presenta también entonces un interrogante técnico-metodológico: ¿dónde, cómo, cuándo, con qué herramientas podemos buscar analizar esas construcciones institucionales entrando desde el ángulo de querer identificar, describir e interpretar las interacciones que la constituyen, si su cometido es un socio-análisis que permita operar sobre la institución? Debemos recordar que una premisa fundante del análisis institucional como intervención socio-analítica es que medie una demanda. Por ello, en ese aspecto, también se diferencia del campo que acabamos de citar más arriba (investigación en contextos escolares), aunque las similitudes entre la intervención socio-analítica y la investigación-acción participativa o colaborativa también sean muy fuertes.

A la pregunta sobre cómo, cuándo, dónde y con qué herramientas documentar y analizar la institución los antropólogos responderían: conviviendo, observando, buscando entender los significados de los que producen dichas construcciones, a través de realizar notas, tomar fotografías, inclusive, analizar las producciones culturales. Estos tipos de enfoques toman tiempos de trabajo prolongado, buscan ser exhaustivos, producen en general cuerpos de datos grandes y complejos, y la información que se produce tiene como fin más bien comprender que intervenir. Los sociolingüistas responderían a esta pregunta de otro modo. Dirían: documentando y analizando minuciosamente las interacciones sostenidas en la pragmática lingüística e interaccional. Para ello será preciso grabar (audio grabar o video grabar, o ambos al mismo tiempo) las interacciones, transcribirlas, y analizarlas para, recién, pensar en interpretar sus posibles sentidos.

Como decía más arriba, en algunas variantes de la sociolingüística de la interacción aplicada a contextos escolares, estos tipos de análisis producen una intervención, si antes se lo ha pautado así con quienes se trabaja (por ejemplo, HERAS MONNER SANS, 2015a; UNAMUNO, 2015). Tomando estos ángulos surgen también estos interrogantes si volvemos la mirada a las demandas de las intervenciones institucionales: ¿es posible realizar operaciones técnicas de investigación como las piensa la antropología y la sociolingüística cuando se trabaja desde una demanda de personas que, por ejemplo, tienen su preocupación puesta en la angustia que les producen sus síntomas en el cuerpo cuando trabajan en organismos estatales que exigen muchísimo de ellos? ¿O cuando hay una demanda de personas que, por ejemplo, ponen su preocupación en tensiones, peleas y discusiones con cierto grado de violencia, que los lleva a enfrentarse acerca del mismo cometido de su trabajo conjunto? ¿O cuando hay una demanda de quien coordina un equipo, convenida con ese equipo, de intervenir-se para revisar las resistencias a las tareas que se acuerda realizar pero no se realizan? Si bien existen formas de trabajo desde el socio-análisis que han utilizado y utilizan métodos de registro, también existe una gran prevención al respecto por la paranoia que levantan y las dificultades que presentan.

¿Qué variantes existen, entonces, y nuevamente, para qué? O también: ¿por qué querríamos pensar en variantes que permitan en todo caso poder conjugar, en una intervención y análisis institucional, lo que traen tanto la antropología, la sociolingüística, el psicoanálisis, el psicodrama, la teoría de grupos, y usar, para ello, todas las diferentes superficies de registro que esos enfoques, combinados, podrían permitir? ¿Es posible? O bien: ¿qué es posible?

Tal vez buscando saldar estas cuestiones, una cierta orientación de análisis institucional propone buscar comprender las construcciones complejas que transcurren en los momentos de análisis institucional a través del dispositivo de asamblea que se constituye en la herramienta regia de intervención socio-analítica (SAIDÓN, 1987). En esta vertiente, el equipo de coordinación (los socio-analistas) y los participantes son pares en su co-investigación.

Sin embargo, esta corriente prioriza el momento de encuentro por sobre cualquier registro posible del trabajo conjunto entre socio-analistas y participantes-analistas. Así, la asamblea del análisis institucional es un tiempo y espacio donde los participantes se encuentran a co-analizar su producción institucional. Dicho dispositivo parte de algunas reglas básicas, propuestas por el coordinador: discrecionalidad, paridad en la toma de

la palabra, borramiento de las relaciones jerárquicas (si las hubiera) que tallan por fuera de esa asamblea en función de los organigramas que el grupo tenga. Este cierto modo de análisis institucional que buscará construir conversación, entendida como lo estamos haciendo, implicará asumirse como una práctica política, aspecto que ya señalaron algunos otros autores (CONDE RODRÍGUES y SOUZA, 1987, y por supuesto también antes René Lourau). También está ligado a una corriente del psicoanálisis tempranamente inaugurada por Sándor FÉRENCZI, aspecto que detallé en otro escrito (HERAS MONNER SANS, 2015 b).

Esta orientación del análisis institucional buscará construir *conversación* (SAIDÓN, 2008). Conversación, aquí, sería una de las características de unos ciertos tipos de interacciones, que a su vez, probablemente se alojen en cierto tipo de instituciones: aquéllas que priorizan la posibilidad de encuentro, de dar debate sin destruirse, de potenciarse colectivamente sin ejercer dominio, tal como lo modela la asamblea del análisis institucional que estamos trayendo aquí. Y priorizará, como ya se indicó, el momento aquí y ahora (presente analítico) por sobre el momento “después” que podría tenerse si se tomaran ciertos tipos de registros que perduren en el tiempo (grabaciones, narraciones escritas, fotografías, etc.). Pero estas formas priorizarían los aspectos que trae el psicoanálisis y lo que el análisis institucional trae de la teoría de grupos, y dejaría por fuera posibles aportes de la etnografía y la antropología, y también de la sociolingüística, que es sobre lo que nos estamos interrogando. Entonces es importante preguntarnos por ejemplo: ¿Es posible documentar, registrando, las asambleas institucionales? Pero ¿cuáles son las superficies de registro? ¿Escritos, audios, nuestros recuerdos, los recuerdos de todos los implicados? ¿Quiénes documentan qué, cuándo, para qué, a partir de qué registros? Y lo más importante: ¿para poner ese material a disposición de quiénes? Como estamos intentando preguntarnos más específicamente sobre el cruce entre análisis institucional, análisis de la interacción, sus potencias al cruzarse, y los modos de registro que estas potencias podrían tener, vale la pena esforzarse por pensar: ¿es posible generar herramientas para entender que provengan de prácticas diferentes de análisis? En este caso, concretamente, de la práctica de análisis institucional y de la práctica de análisis de la interacción. Una posible respuesta a esta pregunta, que parece ser metodológica, sería entrándole desde las herramientas que construiríamos para entender.

Herramientas

Si como analistas de la interacción nos situamos como analistas de lengua-cultura en los términos en que se venía proponiendo en la primera sección (qué es la interacción) y los cruzamos con lo que se propuso en la segunda (para qué), y además, tomamos en cuenta las respuestas provisorias que nos dimos hasta ahora, podemos, tal vez, acercar algunas herramientas. Recapitulemos lo que provisoriamente fuimos acercando: sabemos que queremos entender qué es la interacción porque nos permite comprender que allí es donde se producen, simultáneamente, prácticas y sentidos (culturas, dirían los antropólogos), y reconocemos que es en los vínculos donde se aloja esa producción. Comprendiendo dichos vínculos estaremos en condiciones de poner de manifiesto lo que es *distintivo* de una configuración institucional tal como se va instituyendo y, planteado así, nos encontramos ante un enorme desafío, ya que la comprensión de lo que transpira, día a día, cara a cara, en las interacciones de cualquier grupo humano, tiene una complejidad enorme, y guardará, por ello, siempre una cuota de opacidad. Si nos preguntamos por las herramientas que nos permitirían este acercamiento, parte de nuestra responsabilidad profesional como analistas de la interacción estriba en suponer y comprender que cualquier herramienta tiene un límite de realidad muy fuerte: nunca podrá generar algo igual a lo que dice documentar. Por ejemplo, un registro que narre las intervenciones, los diálogos, las tomas de la palabra, por más cercano que esté a lo que parece estar transcurriendo, será *otra cosa*. No *la interacción misma*. No existe tal cosa, en una palabra. Así, como objeto de análisis, la lengua-cultura es ciertamente un objeto esquivo: se constituye de lo que puede señalarse, tocarse, escucharse o identificarse como objetivable por su evidencia física pero también de lo que apenas puede asirse (y por tanto representarse).

Nos volvemos a acercar a las preguntas del principio pero por otro lado: lo que *apenas puede asirse* estaría más cerca de ser elucidado por quienes se interesan en comprender lo que no aparece a primera vista expresado. Todas las disciplinas o prácticas ligadas al psicoanálisis toman esta perspectiva. Se mueven entonces con indicios y con sugerencias. Su materialidad es intangible, a veces completamente inaudible también. Sin embargo suponen que son presencias que existen. Lo humano no consciente, lo humano imaginado, lo humano expresado existe, produce relación e institución, conforma escena. Al querer combinar las orientaciones del análisis de la interacción y de la institución que tomen estas bases conceptuales estaríamos cerca del arte

como modo de proceder, más específicamente del arte entendido como artes plásticas probablemente, como ya lo señaló DELEUZE (2007) en su ensayo “Catástrofe y germen”. Podemos buscar allí herramientas, entonces.

Volvamos a recapitular: ya sabemos por todo el desarrollo de las disciplinas ligadas al análisis de la interacción, de la conversación y del discurso, que lo que se objetiva más inmediatamente por su evidencia física puede ser estudiado en su anclaje fonémico, en su movimiento gestual y corporal, en su presencia interactiva documentable a los ojos. Los enfoques que *entran a la interacción* desde este lugar se mueven documentando lo que se ve, se oye, se puede describir, inclusive, tocar. Son sus herramientas de registro la narración escrita, el audio, el video y la fotografía; sus herramientas de análisis son las distintas transposiciones que de esos registros se hacen a otros formatos y soportes. Por ejemplo, un audio se transpone a un escrito denominado transcripción. Un video se transpone a un escrito y a veces también a fotogramas acompañados de escrito (depende de cómo se quiera trabajar con el material). Un registro narrativo escrito se puede transponer a otro registro escrito, de un género diferente (es decir, de registro narrativo descriptivo puede pasar a ser registro interpretativo analítico). Todas estas formas de generar y trabajar con los registros implican una cierta *posición* del equipo de trabajo en el momento de estar en contacto con los grupos solicitantes de una intervención, si se utilizan como herramientas de generación de datos sobre los que se desee volver en el socio-análisis. Por posición nos estamos refiriendo a una manera de estar en la situación que implica mantener una doble atención: a lo que transcurre y a su documentación. Así mismo implica una doble percepción por parte de los participantes: como parte de un equipo de coordinación del socio-análisis que está en posición de escuchar, buscar formas de distribuir la palabra, producir intervenciones y generar interpretaciones, y como parte de ese mismo equipo pero en rol de documentación.

En estas corrientes interpretativas que provienen del ángulo del estudio de la interacción se tiende a generar un cuerpo de evidencia suficiente para poder entender qué está sucediendo allí, cómo se articula en los intercambios y qué de las interacciones van construyendo *esa institución*. Estas corrientes, con ese tipo de material y las herramientas ya enumeradas más arriba, buscan generar una interpretación que sea plausible, verosímil, posible de ser sostenida con los datos con que se cuenta y buscan, expresamente, enmarcar dicha interpretación en las construcciones analíticas de sus mismos productores, es decir, de quienes están produciendo esa interacción (porque

se parte de suponer que al producirla la interpretan y reinterpretan en forma continua). Estas corrientes reconocen que estas formas de intercambio, son objetivables y documentables y construyen institución, tanto a través del lenguaje como de las prácticas que lo sostienen. Todo esto ya supo señalarlo toda la corriente original de la etnografía de la comunicación y de la sociolingüística de la interacción (HYMES, 1964 y toda su obra en adelante). Como se mencionó ya, estas corrientes presuponen que habrá datos que se interrogarán nuevamente después de lo que sucede en ese ahí y entonces.

Estamos frente a dos perspectivas: la que toma lo que estamos llamando indicios, más cercana al psicoanálisis, y la que toma lo que estamos llamando datos objetivables y documentables en materialidades fonémicas y fonéticas, más cercanas a la etnografía y sociolingüística combinadas. Pero, aunque parezcan distanciadas, hay un punto de entrada común a ambas perspectivas cuando se las conjuga desde una intervención socio-analítica, ya que ambas buscan entender las construcciones sociales a través de los vínculos (transferencias, en un caso, interacciones, en otro) y tratan de poner a disposición del grupo con que se trabaja el material instituyente que ellos mismos producen, junto con el equipo que está sosteniendo esa posibilidad de análisis en ese momento y lugar, por ejemplo, en el dispositivo asamblea. Lo que se intenta es poner a disposición un material que permita al mismo tiempo seguir un razonamiento que busca reconstruir buscando verosimilitud en la interpretación tanto como analizar para poner a disposición lo que circula, flota, parece querer articularse con otra lógica, no necesariamente la *verosímil*, y que puede adoptar otras superficies de registro: la memoria, la implicación, las afecciones, las emociones en el cuerpo.

Estamos entonces frente a otra cuestión sobre la que parece necesario poner un punto de reflexión: la ilusión de realidad del intercambio lingüístico y de las prácticas cotidianas, cuestión que, en general, no parece interpelarse cuando se trabaja con metodologías, herramientas y teorías que se anclan en el análisis de la interacción. Existiría una tentación en estas corrientes de suponer que describir, desmenuzar, objetivar y aislar a los fines analíticos, se tornan garantías de verdad (HAMMERSLEY, 2003).

Se apunta sí que las herramientas provenientes del análisis de la interacción contribuyen un modo de recorrer lo que se está produciendo en tiempo real para ser revisitado más tarde, sea por el equipo de coordinación, o por el grupo solicitante, o por ambos en co-investigación. Estas herramientas que documentan las materialidades en que se producen los intercambios tienen una mirada que parte de lo cronológico diacrónico (qué sucede antes,

qué después) y de lo sincrónico heterogéneo, por producirse en unidades diferentes entre sí. Volveremos sobre esta apreciación en seguida cuando introduzcamos la noción de lo molar y lo molecular.

Aquí, nuevamente, es donde resultan importantes las contribuciones de los artistas y de los filósofos porque parece que una de las complejidades del campo es dar por obvia la sobre-determinación de la cultura (la institución imaginaria, al decir de Castoriadis) por sobre la capacidad creativa de la lengua en el minuto-a-minuto y cara a cara o cuerpo a cuerpo, que, tal vez, sea solamente objetivable desde lo fonético, y que se construye en interacción y práctica. Pero tal vez el peligro es que esta orientación hacia la evidencia y hacia reconstruir lo plausible (verosímil) sobrepasa nuestra aceptación de que la lógica-otra, no consciente ni tangible, también construye institución.

Entonces: ¿cómo se hace para entender el lenguaje en su dimensión de interacción y construcción de institución imaginaria y al mismo tiempo comprender la situación de la minucia, el detalle, lo mínimo de los gestos y hasta lo que es incongruente en la trama que abarca y constituye dicha minucia?

Molar Molecular

Los aportes a la comprensión de la interacción que se generaron en el campo de la filosofía de Guattari y Deleuze tendieron a resolver esta tensión paradójica entre lo muy discreto y lo muy continuo de la acción humana a través de sus conceptos de molecular y molar. Como sus premisas de trabajo incluyen reconocer la presencia innegable, pero sin embargo inasible, del inconsciente, sus formas analíticas recorren ese lenguaje (del inconsciente) y sus presentaciones escritas a veces pueden seguir esa pauta discursiva, inclusive. La premisa filosófica que estos autores sostienen es que la interacción y la construcción de sociedad (institución) es al mismo tiempo real e imaginaria, convocando por tanto procesos de materialidades muy heterogéneas entre sí³. Y también reconocen Deleuze y Guattari otra

³ Pelbart habla de esa capacidad-Deleuze de pensamiento y escritura como la potencia del aire que corre, del viento. Sugiere que estos pensadores estuvieron interesados en profundizar en la *polinización* del pensamiento (PELBART, 2014).

premisa: tomar la presencia analítica *dentro* del espectro de lo que se intenta elucidar, no por fuera de él o en lugar de externalidad, y además proponen tomarla en su dimensión libidinal (deseo). Aquí *presencia analítica* refiere a todos los implicados en cualquier relación co-pensante. Es decir que no se supone que hay “un analista” y “uno que es analizado” sino que se supone que en el vínculo entre ellos, y entre todos los participantes, reside la capacidad-análisis. Notemos su parentesco indudable con el tipo de socio-análisis y análisis institucional que venimos proponiendo porque, se sabe, este tipo de enfoque toma, precisamente, a estos autores como una de sus bases conceptuales fundantes.

Tomando estos aportes, y para abonar a la discusión que veníamos planteando: ¿cómo se hace entonces para analizar esa heterogeneidad? ¿Qué registros se pueden construir partiendo de suponer, sin embargo, que es relevante tomar en cuenta tanto lo que se presenta como indicios como lo que se presenta en su peso de objeto lingüístico y cultural materialmente tangible? ¿Cómo se hace, además, para que en cualquier situación la capacidad-análisis pueda desplegarse y distribuirse? ¿Es posible poner a disposición de quienes están interactuando (y analizando) las múltiples superficies de registro que se ponen en juego, con sus marcas, sus producciones, sus saberes? ¿Se agota esto en el análisis de la implicación (SAIDÓN, 2015) o presupone también otras herramientas, algunas de las cuales pueden provenir de otro tipo de análisis (el que estamos llamando de la interacción) porque proveen ciertas marcas y registros que, al objetivarse, producen un efecto revelador (en el sentido de potencialmente democratizante)? ¿Sería esto lo que podría pensarse como la relación de cooperación en la generación de conocimiento colectivo (HERAS MONNER SANS, 2014)? Ese tipo de generación de conocimiento ¿permite un análisis colectivo? Y si se puede suponer que permite algo ¿de qué manera pueden preverse formas de registro (narrativos, fotográficos, sonoros, audiovisuales) en el marco del análisis institucional que toma la asamblea como dispositivo regio? En esas asambleas: ¿quiénes registran, qué, cómo y para qué? ¿Es posible integrar las dimensiones fonémicas, proxémicas, gestuales, que intentan sostenerse en la ilusión del lenguaje como real y como vehículo de una materialidad incuestionablemente basada en la acción, con las dimensiones del registro inconsciente que postulan, por su misma razón de ser, los equívocos de la palabra, las zonas de misterio e insondabilidad y la casi imposibilidad de una propuesta analítica sustentada en la evidencia?

A este punto la reflexión nos lleva a pensar sobre lo que efectivamente

puede hacerse en una intervención socio-analítica que se arriesgue a conjugar concepciones teóricas, métodos y técnicas que provengan de distintos campos de experiencia y conocimiento. En el trabajo de *equipo de tres* que se mencionó de inicio se utilizaron diferentes superficies de registro, con distintos modos de realizarlos y a partir de inquietudes distintas que, si bien iban siendo consensuadas en nuestros debates, también dejaban margen de sostener posturas que eran diferenciadas entre sí. Por ejemplo, uno de los miembros del equipo buscó los modos de poder tomar registros de las interacciones, tomando nota de intercambios, secuencias, uso del cuerpo, la entonación, la pausa (es decir, el lenguaje y sus usos como indicábamos más arriba) y sostuvo la intención de compartir esos registros, en forma sistemática. De esa documentación e insistencia fueron surgiendo otras formas de registro, por ejemplo, las adoptadas por parte de los mismos participantes que demandaron el análisis institucional, en variantes distintas tales como fotografías, registros narrativos y papeles afiches con síntesis de algunos temas tratados. Este movimiento del rol de documentador (que se iba trasladando entre los miembros del *equipo de tres*, y los participantes del grupo que demandan la intervención) permite ver — más claramente— las cuestiones ligadas a la ilusión de la representación.

Deja así al descubierto un camino que no puede sino ser el de montaje. Aquí nos inspiramos en FERNÁNDEZ POLANCO (op. cit.) nuevamente para sostener que lo que en la producción artística se entiende como montaje, también puede trasladarse a un modo de conocer, es decir, es una maniobra epistemológica ante todo, pero, sostendremos aquí, para poder producir tal maniobra, hace falta generar una materialidad (registros) y producirlos en superficies variadas (entendiendo el cuerpo, la memoria y la emoción como superficies de registro tanto como un texto escrito o una grabación o una fotografía). Privilegiar la existencia de una multiplicidad de superficies de registro es lo que en definitiva va a abrir una puerta a lo que parece poco posible de ser auscultado, objetivado, entendido en su dimensión múltiple, pero que es, venimos a proponer, el objeto y el sujeto de todo análisis institucional como intervención socio-analítica: la construcción de institución a través de la interacción.

En nuestro *equipo de tres* fue el modo montaje lo que constituyó una posibilidad de ir creando un método y una teoría sobre la intervención socio-analítica. Fue a partir de aceptar el misterio de la interacción humana, de la cierta opacidad que trasunta todo intercambio, de la posibilidad de novedad que se ausculta en el ritmo cuando se está en estado de escucha, alerta y

abierta, pero así mismo, de reconocer su cierta materialidad (fonémica, kinésica, gestual y por tanto también, simultáneamente, pragmática y simbólica).

Interesa retomar ahora la pregunta de inicio, transformándola un poco: ¿qué surge si proponemos algunas formas de *entrar a lo real* que permitan, al mismo tiempo, hacer evidente su cualidad de irreal o surreal? Es decir, seguimos sosteniendo que el análisis de la interacción, en su doble condición de materialidad e inmaterialidad física, nos permite dejar siempre una cuota abierta de misterio. Ponderadas ya algunas cuestiones metodológicas, importa puntualizar hacia el final algunas cuestiones filosóficas que amarran lo inmaterial material.

Misterio

Muchas de las disciplinas del conocimiento como las organiza Occidente han pretendido dar respuesta al misterio de la experiencia humana a través de enfrentarse a los problemas de la representación. También lo han intentado, desde otras formas, los artistas. Algunos, inclusive, han sido reconocidos por investigadores de la interacción humana como pensadores cuya filosofía les permite interrogar cuestiones que subyacen las creaciones institucionales. Por ejemplo, STAKE & KERR (1995) y GUTIÉRREZ PÁRRAGA (2004) reconocen la capacidad de la obra de Magritte para hacer luz sobre ciertas cuestiones del quehacer humano referido a las nociones de encierro / libertad, palabra / discurso, imagen / construcción de verdad y verosimilitud. Por su parte, DELEUZE (op. cit.) toma algunas nociones de Cézanne para introducirnos en la capacidad instituyente (la creación) a través de revisar los momentos de caos/abismo y catástrofe (los que Joachim G. refiere que Cézanne detallaba al ponerse a conversar sobre su trayecto creador). En definitiva, tanto Magritte como Cézanne, a juzgar por lo que dicen respectivamente Stake & Kerr, Gutiérrez Párraga y Deleuze, nos ponen de frente a la cuestión de la producción, la creación y su representación, y por ello, su análisis. Volvemos así a nuestros puntos de partida pero por otras vías.

Magritte, por ejemplo, insistió en pintar lo real y lo surreal, al mismo tiempo, con una enorme capacidad para presentar con igual cualidad de *real* a todo lo representado, de modo tal que el ojo, la mente y la emoción de quien observa tuvieran que ocuparse de generar algo, producir algún

modo de asir o comprender lo visto, y por eso ponerlo de relieve como algo *a aprender* en todo caso. Esta forma de pensar sobre el carácter de lo que queremos estudiar – que revestiría un aspecto surreal y real simultáneamente – implicaría reconocer el carácter de misterio de la interacción humana. Entonces se sigue que cualquier análisis de la interacción debe posicionarse con respecto al imaginario, al inconsciente que transpira y actúa entre todos nosotros cuando construimos nuestro cotidiano cara a cara, minuto a minuto.

A la inversa, cualquier intervención socio-analítica debe posicionarse con respecto a lo que la palabra *hace cuando dice* (pragmática), a lo que la palabra permite construir como *institución* (símbolo) y a lo que la palabra genera como *lugares comunes de referencia* (cultura). Debe posicionarse, en suma, con respecto a la lengua-cultura, retomando el concepto de Agar enunciado en las primeras secciones del escrito. Si queremos hacer el esfuerzo de imbricarlo en nuestras construcciones del dato y en nuestras intervenciones socio-analíticas, deberemos, entonces, tener la libertad de probar, innovar, producir aparatos enteros en cuanto a técnicas, métodos y modos de interpretación, contextualmente situados, contingentes, para su auscultación y para su puesta a disposición del grupo con que trabajemos – sobre todo, si la intención es de intervención a favor de la posibilidad de construir un poder distribuido –. En suma, deberemos proceder desde y hacia el montaje, en forma continua. En estas construcciones artesanales (¿artísticas?) de técnicas, métodos y marcos interpretativos, tenemos que tener la libertad de saber que toda construcción social permanece, en parte, oscura (es opaca). Sea por los intereses explícitos de quienes enuncian e interactúan, sea por las variantes inconscientes e imaginarias que permanecen sin poderse auscultar, o sea por la incapacidad de asir la materialidad (fonémica, u otra) que el lenguaje porta pero que no se deja representar. Por tanto, todo intento de producir herramientas (tablas, transcriptos, codificaciones cuasi-musicales del discurso que grabamos y luego des-grabamos, si nos acercamos a las vertientes más cercanas al análisis de la interacción) podemos pensarlo así, como intento, que además puede ser cada vez renovado. Apoyarnos en metodologías que otros usaron antes tiene la ventaja de sostenernos en la ilusión de lo real, pero la enorme desventaja de ponernos en la camisa del que repite sin entender del todo, es decir, de encerrarnos sin tener la libertad que se precisa para interpretar la singularidad.

La responsabilidad y libertad combinadas de asumir nuestros deseos cuando nos proponemos querer entender algo tiene su base epistemofílica, y ésta es naturalmente una posición, no un dato o una cuestión que per se

sea un objeto a conocer que está ahí, para ser asido. Lo complejo parece residir en encontrar los modos representativos para poder figurar al mismo tiempo lo que está ahí y lo que aparece sugerido. Como dice CARRERA (2013, p.13), el poeta y ensayista argentino – apoyándose en parte en la pintura de Magritte y en sus ideas – *cualquiera sea su carácter manifiesto, toda cosa es misteriosa.*

También Christian FERRER (2013), un sociólogo contemporáneo argentino, comentando la obra de Martínez Estrada nos pone a pensar sobre lo paradójico del mundo *real* y nos dice, citándolo directamente (a Estrada): “la explicación directa, la deducción lógica, destruye automáticamente el objeto que se investiga” y continúa Ferrer:

“en vez de dejárselo revelar, se lo degrada. Todo entendimiento de un problema supone una cuota ineludible de misterio, porque el mundo no está recubierto por velos a los que microscopios, resonancias magnéticas o carbonos 14 podrían horadar con paciencia y método. El mundo es Kafkiano.”

Y citando una vez más a Estrada dice Ferrer: “Las leyes del mundo son las del laberinto y no las del teorema” (FERRER, 2013, p.83). Pero, así como siempre habrá una cuota de misterio, por la misma naturaleza del fenómeno lengua-cultura, así también habrá una cuota de constitución de materialidad que no podemos dejar de reconocer, y que debemos hacer un esfuerzo por poner a disposición. Porque construye institución, y como decíamos, no es lo mismo *cualquier* institución. Hay diferencias y es bueno recordarlo.

Referencias

AGAR, Michael.
(1994). The intercultural frame. *International Journal of Intercultural Relationships*, 18,(2), 221-237.

AUSTIN, John L.
(1962). *How to do things with words. The W. James Lectures at Harvard University in 1955.* Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.

CARRERA, Arturo
(2013). Misterio, ritmo, Ensayo 1. En *Misterio Ritmo*, p. 13-38. Argentina, Chubut, Espacio Hudson Editorial.

CONDE RODRIGUES, Heliana
(2005). Sejamos realistas, tentemos o impossível! Desencaminhando a Psicologia através da Análise Institucional. En Ana Maria Jacó-Vilela; Arthur Arruda Leal Ferreira; y Francisco Portugal (Orgs.); *História da Psicologia: Rumos e percursos.* Rio de Janeiro: Nau. p.515-563.

- CONDE RODRIGUES, Heliana; SOUZA, Vera.
(1987). A análise institucional e a profissionalizacão do psicólogo. En Osvaldo Saidón; y Vida Kamkhagi (coords.); *Análise institucional no Brasil*, p. 17-55. Rio de Janeiro, Brasil: Espaço e Tempo.
- DEL CUETO, Ana María.
(2013). *Grupos, instituciones y comunidades. Coordinación e intervención*. Buenos Aires, Argentina: Lugar Editorial.
- DELEUZE, Gilles.
(2007). Catástrofe y germen. Introducción al diagrama pictórico. En *Pintura, el concepto de diagrama*. Buenos Aires, Argentina: CACTUS Editorial. p. 21-47.
- DURANTI, Alessandro.
(2003). Language as culture in U.S. anthropology: three Paradigms. *Current Anthropology*, 44, (3), 323-347.
- FERNÁNDEZ POLANCO, Aurora.
(2013). Escribir desde el montaje. En Selina Blasco; (coord.. edit.); *Investigación artística y universidad: materiales para un debate*. Madrid, España: Ediciones Asimétricas. p. 105-116
- FERRER, Cristian.
(2013). *Camafeos. Sobre algunas figuras excéntricas, desconcertantes o inadaptadas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.
- GIBSON-GRAHAM, Julie Katherine
(2008). Intervenciones Posestructurales. *Revista Colombiana De Antropología*, 38, 261-286.
- GOFFMAN, Ervin
(1983). The interaction order. *American Sociological Review*, 48, 1-17.
- GUTIÉRREZ PÁRRAGA, María T.
(2004). *La significación del juego en el arte moderno y sus implicaciones en la educación artística*. Memoria presentada para optar por el grado de Doctora en la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Bellas Artes.
- KAËS, René.
(2005). *La palabra y el vínculo: procesos asociativos en los grupos*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Ediciones.
- HYMES, Dell
(1984). On Ervin Goffman. Article presented at the 78th American Sociological Association Meeting in Detroit, United States of America for a memorial session on Ervin Goffman.
- LOURAU, René.
(1970). *El análisis institucional*. Capítulo 7. Hacia la intervención socioanalítica. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. p. 262-280
- (2001). *Libertad de movimientos. Una introducción al análisis institucional*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- HAMMERSLEY, Martyn.
(2003). Conversation analysis and discourse analysis: methods or paradigms?. *Discourse and Society*, 14 (6), 751-781.
- HERAS MONNER SANS, Ana Inés
(2016a). Inserción de jóvenes en situación de pobreza en el mundo del trabajo. Análisis de debates y propuestas de educadores que auto-gestionan su práctica pedagógica. En *Crisis e identidad*. Alemania, Berlin Peter Lang.
- (2016b). "Para tod@s todo": Learning in Community Networks of Exchange in Buenos Aires and Rosario, Argentina. Paper presented at the 5th International Degrowth Conference, Budapest, Hungary, September 1st.
- (2015a). Práctica cotidiana escolar, reflexión docente y posicionamiento en política pública. Análisis de intercambios en asambleas semanales. En *Archivos de Política Pública Educativa*, Phoenix, Az. EEUU.
- (2015b). Sándor Ferenczi, pensador incómodo. Aportes al pensamiento contemporáneo sobre el poder en mutualidad. Ponencia en el I CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL ¿Por qué la teoría social? Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y emergentes. Mesa temática 22. Argentina, Buenos Aires, 19 al 21 de agosto de 2015.

- (2014). Lógica colaborativa y generación de conocimiento colectivo. Alcances y tensiones en la relaciones investigación-sociedad. *Población & Sociedad*, Vol. 21, Nº 2, 2014, p. 137-150.
- (2008). Configuraciones dinámicas y géneros discursivos de los estudiantes de escuela media: un estudio en Jujuy, Argentina. En *Transformaciones, Prácticas Sociales e Identidad Cultural*, p. 347-367.
- HERAS MONNER SANS, Ana Inés (coord. edit.); BURIN, David; Di Leo, Teté; DURANO, Carlos; JAUREGUIBERRY, Mariano; MIANO, María Amalia; PACHECO, Mariana Pacheco; y ROCCO, Mariela; con la colaboración de Jorgelina Flury, María Lamacchia, Pablo Medrano, autores nucleados en la Mesa Colectiva de Trabajo.
- (2014) La autonomía como proyecto. Procesos de reflexión deliberada en experiencias de auto-gestión. *De Pueblos y Fronteras*, Vol 8, p.56-91.
- HERAS MONNER SANS, Ana Inés; MURÚA, Miguel; CANGIANI, María; y BURIN, David.
- (2008). Entendidos y malos entendidos en la construcción de la democracia directa: una interrogación de la participación política en la transición al gobierno por comunas en la Ciudad de Buenos Aires. En *Transformaciones, Prácticas Sociales e Identidad Cultural*, p.836-857.
- HERAS MONNER SANS, Ana Inés; CORDOVA, Luciana; BURIN, David.
- (2007). Participación en la Transición: hacia el Gobierno por Comunas de la Ciudad de Buenos Aires. *Revista Estudios Políticos*, 31, p.183-229.
- HYMES, Dell.
- (1964). Toward ethnographies of communication. *American Anthropologist*, 66 (6), part 2, p.1-35.
- MENDEL, Gérard.
- (1993). *La sociedad no es una familia. Del psicoanálisis al sociopsicoanálisis*. Argentina, Buenos Aires, Paidós.
- NOÉ, Luis Felipe.
- (1993). El lenguaje en, con, sin y más allá de las palabras. En LASIC, Nada y SZUMIRAJ, Elena (comp.). *Joyce o la travesía del lenguaje. Psicoanálisis y literatura*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. p. 39-55.
- PELBART, Peter.
- Da polinizacao em filosofia*. En *International Deleuze Studies*, 3, 2014. Consultado en línea octubre 13, 2015: <http://deleuze.tausendplateaus.de/?p=422>.
- SAIDÓN, Osvaldo.
- (2015). Ahora sí. Reflexiones sobre la implicación. En *Revista Psicoanalítica*, Número especial sobre Instituciones. Buenos Aires, Argentina: Centro Psicoanalítico del Norte.
- (2008). *Devires da clinica*. Editora Huitec, Sao Paulo, Brasil.
- (1987). "Introdução". En Osvaldo Saidón; y Vida Kamkhagi (coord.); *Análise institucional no Brasil*. Rio de Janeiro, Brasil. Espaço e Tempo. p. 11-16.
- STAKE, R. & KERR, D.
- (1995). René Magritte, constructivism, and the researcher as interpreter. *Educational Theory* 45 (1), 55-61.
- UNAMUNO, Virginia.
- (2015). Los hacedores de la EIB: un acercamiento a las políticas lingüístico-educativas desde las aulas bilingües del Chaco. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 23(101) – <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.v23.2061>.
- VIZER, Eduardo A.; y CARVALHO, Helenice.
- (2013). Teoría y práctica del socioanálisis: análisis diagnóstico e intervención social en instituciones y comunidades. *Revista Extensao em Foco*, 8, p.1-16.

Recebido em
fevereiro de 2016

Aprovado em
setembro de 2016

A Glorificação da Morte como Modo de Vida

Renan Springer de Freitas*

“(…) mas a espécie só pode subsistir à custa de sacrifícios humanos”.

Friedrich Nietzsche.

Vontade de Potência, Fragmento 151.

Resumo

Esse artigo discute as bases intelectuais da glorificação do autossacrifício tal como aparece nas técnicas kamikaze e, mais recentemente, nas ondas de atentados suicidas ocorridos no Líbano na década de 1980. Em ambos os casos, o anseio pela destruição está baseado em uma rejeição radical da ideia caracteristicamente moderna de que todas as vidas humanas se equivalem em matéria de dignidade, independentemente das aspirações e realizações individuais. Essa rejeição, cuja origem remonta ao pensamento filosófico alemão do séc. XIX, ganhou porta-vozes respeitáveis no período entre guerras, os quais buscavam restaurar o elevado padrão de moralidade que, segundo acreditavam, o projeto civilizatório moderno havia aviltado ao valorizar a mediocridade da vida burguesa, isto é, ao conferir dignidade a um modo de vida que se resume à preocupação com os comezinhos afazeres cotidianos, relegando a um plano secundário o compromisso com “ideais mais nobres” e com as “raízes” nacionais e culturais de um “povo”.

Palavras-chave

Nihilismo alemão. Cesurismo. Distopia.

Abstract

This article discusses the intellectual bases of the glorification of self-sacrifice such as it appears in kamikaze techniques and, more recently, in the waves of suicide attacks occurred in Lebanon in the 1980th. I argue that in both cases the yearning for destruction rests upon a radical rejection of the characteristically modern idea that as far as dignity is concerned every single human life amounts to the same, regardless individual aspirations and achievements. This rejection, whose origin can be traced back to the German philosophical thought of the 19th century, succeeded to gain respectable spokespersons in the period between wars. These spokesperson strove to restore the high pattern of morality which, according to them, the

* Renan Springer de Freitas é professor de Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: renanweil@gmail.com

modern civilizing Project had demeaned by holding the mediocrity of bourgeois life in high regard, that is, by bestowing dignity to a way of life which limits itself to everyday affairs, without any commitment with both “higher ideals”, and the national and cultural “roots” of a “people”.

Keywords

German nihilism. Caesurism. Dystopia.

Introdução

Em uma Conferência intitulada “*German Nihilism*”,¹ proferida nos Estados Unidos em 1941, quando o furor nazista ainda devastava o continente europeu, Leo Strauss sugeriu haver um vínculo entre a ascensão do nazismo e a existência de uma “tradição peculiarmente alemã de desdém pelo bom senso e pelos objetivos da vida humana, tais como vistos costumeiramente.”² A existência de uma tradição de tal natureza é, em si, um tema que requereria um trabalho à parte. Por ora, e para os propósitos da presente discussão, é suficiente mencionar que, para além do nazismo, ela deixou marcas bastante visíveis em nosso próprio tempo, em razão de lhe ser característico um modo muito peculiar de exaltar as virtudes militares.

Para entender em que consiste esse modo peculiarmente alemão de exaltar as virtudes militares, é necessário entender, em primeiro lugar, em que consiste o modo “não peculiar”, isto é, o modo que, para efeito de exposição, poderíamos chamar de “tradicional”. Tradicionalmente, as virtudes militares são vistas como um meio e não como um fim. Os militares combatem para vencer e, na medida do possível, obter uma vitória da qual possa resultar uma paz duradoura. Nesse sentido, virtudes como a disciplina militar, a prontidão para se dedicar a tarefas árduas e arriscadas, a renúncia ao lazer e ao conforto material e, sobretudo, a coragem requerida para enfrentar o risco da morte são exaltadas apenas na medida em que constituem o meio

¹ Conferência proferida em 26 de fevereiro de 1941 na *New School for Social Research*, Nova York.

² “... a peculiarly German tradition of contempt for commonsense and the aims of human life, as they are visualized by commonsense” (STRAUSS, 1999 [1942], p. 371)

mais apropriado para a obtenção da paz. Essa é a visão que encontramos já nas reflexões seminais de Maquiavel sobre o tema, contidas em *Dell'arte della guerra*. Nesse livro, está dito que os reis devem ter suas infantarias compostas por “homens que, quando é tempo de guerrear, de boa vontade e por amor, vão à guerra e, quando é tempo de paz, *com mais boa vontade*, retornam às suas casas” (MAQUIAVEL,[1520]2013, ênfase acrescentada, p. 37). Nessa linha “tradicional” de raciocínio, as virtudes militares, sobretudo a coragem, não deixam de ser consideradas admiráveis, ou, mesmo, imprescindíveis em certas ocasiões, mas não se reivindica que estejam em um plano superior de dignidade. Assim, para falarmos, mais uma vez, com Maquiavel, “entre as primeiras regalias que o povo romano dava a um cidadão, era o de não constrangê-lo, contra sua vontade, a combater”. (MAQUIAVEL, 2013 [1520], p. 35).

O referido “modo peculiarmente alemão” de exaltar as virtudes militares consiste em inverter radicalmente toda essa linha de raciocínio. Agora, a verdadeira “regalia” está em combater, e o verdadeiro “constrangimento” está em ser impedido de combater. Combater tornou-se a experiência mais importante para a formação moral de um homem porque, muito mais que um meio para a obtenção da vitória, o combate é agora visto como o modo por excelência de exercitar a coragem, tida como a mais nobre das virtudes. Nesse sentido, combater é muito mais que o mero cumprimento de um dever cívico. Se o combate é o modo mais pleno de exercitar a coragem, e se a coragem é a mais nobre das virtudes, então tirar de um homem a oportunidade de combater é privá-lo da oportunidade de exercer a mais elevada das virtudes; é privá-lo, em decorrência, da melhor oportunidade que lhe pode ser concedida para realizar-se plenamente enquanto homem. Por falta de melhor nome, chamarei esse modo de exaltar as virtudes militares de “cesurial”, porque, agora, estabelece-se uma cisão, uma ruptura irreparável entre a dignidade de quem um dia enfrentou o risco da morte em um combate e a de quem jamais o fez. A primeira é posta em um plano superior, celestial, sem qualquer ponto de contato com o plano em que é posta a dignidade de um civil. Este último, quer porque lhe falta a coragem para combater, quer porque lhe foi negada a oportunidade de exercitar essa coragem, é visto como um homem em falta com sua própria condição de homem, e não meramente com seu dever cívico. Nesse plano inferior, rastejante, de dignidade humana, o homem, em falta com sua própria condição de homem, limita-se a dedicar sua vida à condução dos seus comezinhos, insossos, ainda que eventualmente muito bem remunerados, assuntos cotidianos.

Posto que a Alemanha perdeu as duas guerras de forma humilhante, o que foi feito desse modo peculiarmente alemão de exaltar as virtudes militares? Extinguiu-se? Neste artigo ofereço a seguinte resposta: extinguiu-se exatamente no mesmo sentido em que se pode dizer que os dinossauros se extinguíram. Os dinossauros não existem mais, mas deixaram descendentes modificados. Da mesma forma, o “modo alemão” não existe mais, mas seu caráter cesurial lhe permitiu deixar um “descendente modificado”, uma versão radicalizada que permanece muito viva, embora não na própria Alemanha. Essa resposta me impõe a tarefa de mostrar em que consiste essa versão radicalizada e em que sentido é possível dizer que ela foi viabilizada pelo caráter cesurial do seu ancestral extinto. É o que me proponho a fazer neste artigo.

Antes de mostrar em que propriamente consiste a referida versão radicalizada, é necessário me deter em seu ancestral extinto. Trata-se de uma concepção filosófica que consistia em rejeitar, com veemência, esse modo de vida polido, contido, prudente, pacífico, orientado pelo cálculo utilitário, indiferente a feitos heroicos e sem compromisso com “raízes” culturais ou nacionais ao que usualmente chamamos de civilizado. O modo de vida característico do “homem civilizado”, argumentava-se, avilta a dignidade humana, porque pressupõe uma conduta regida pelo autointeresse e pautada pela busca da felicidade. Não! Nada de autointeresse nem de busca da felicidade! Uma vida verdadeiramente digna de ser vivida é aquela regida pelo senso de dever e pautada pela nobreza de espírito.

Esse modo, repleto de “nãos” ao senso comum, de conceber o que seria uma vida “verdadeiramente” digna de ser vivida remonta ao pensamento filosófico alemão do séc. XIX, mas, na Alemanha do período entre guerras, popularizou-se, ganhou porta-vozes respeitáveis e passou a ser conhecido pelo nome de “niilismo alemão”. Ernst Jünger e Werner Sombart, aos quais retorno oportunamente, foram seus porta-vozes mais representativos. O niilismo alemão chegou a ser confundido com o nazismo no momento em que este estava em plena ascensão e desfrutava de grande popularidade, o que levou Leo Strauss a declarar, com grande clarividência, em pleno ano de 1942, que o nazismo era apenas a sua forma “mais baixa, mais provinciana, mais obtusa e mais desonrosa”, estando, por essa razão, destinado a entrar em declínio e, depois, à derrota total. (STRAUSS 1999[1942], p. 357).

O nazismo, sabemos, foi de fato derrotado, mas não o anseio, peculiar ao niilismo alemão, por destruir o modo civilizado, “ocidental”, de condução da vida. Esse anseio não ficou confinado à Alemanha nem ao período entre

guerras. Em plena II Guerra, ele reapareceu em uma versão radicalizada, no Japão e, mais recentemente, o mesmo ocorreu no Oriente Médio. Posto que o niilismo alemão é indissociável do modo peculiarmente alemão de exaltar as virtudes militares que o antecedeu, e do qual avidamente se serviu, a radicalização do primeiro é indissociável da radicalização desse último. A forma não radicalizada em ambos os casos consiste em elevar a um plano celestial de dignidade o ato de enfrentar o risco da morte em um combate. A forma radicalizada consiste em elevar a esse plano celestial, não o ato de enfrentar o risco da morte, mas o de efetivamente morrer. O autossacrifício que gera ou pode gerar a destruição alheia tornou-se, dessa forma, a expressão máxima da “nobreza de espírito” a ser esperada de um homem. Embora a matriz seja alemã, essa versão radicalizada do niilismo nunca se fez presente na própria Alemanha. Ela ganhou corpo, em um primeiro momento, no Japão, na forma das táticas kamikaze e, mais recentemente, transferiu-se para o Oriente Médio e outras partes do mundo, revestindo-se de conotações religiosas, conforme será visto.

1. Cesurismo e Niilismo

A escolha do termo “cesurial” para denominar o modo peculiarmente alemão de exaltar as virtudes militares foi inspirada na ideia de “cesurismo”, tal como formulada por Hermínio Martins há mais de quarenta anos. (MARTINS,1996).³ Martins introduziu esse termo para denominar um modo de proceder que, então, despontava como uma característica particularmente distintiva da nossa situação intelectual, a saber, o uso de concepções que operam multiplicando descontinuidades no tempo ou no espaço e postulando a inevitável irreconciliabilidade entre tudo o que é declarado descontínuo, de visões de mundo e conjuntos articulados de valores a padrões de conduta e modos de organização da vida social, de crenças ou doutrinas religiosas a concepções científicas, filosóficas e ideológicas de todo tipo, de valores e conceitos específicos a toda sorte de paradigmas e sistemas articulados de pensamento. Um exemplo particularmente esclarecedor de concepção que opera desse modo (isto é, opera de modo cesurial) é a

³ Veja-se o capítulo “Tempo e teoria na sociologia”, publicado pela primeira vez em 1974.

que consiste em afirmar, na esteira do pensamento de Thomas Kuhn, que toda mudança científica pressupõe uma ruptura radical, uma reviravolta completa, do tipo “tudo ou nada”, na maneira de conceber os fenômenos sob investigação. Conceitos como “massa” e “energia”, por exemplo, são centrais tanto para a física clássica quanto para a física relativística, que a sucedeu. Operar de forma cesurial, nesse caso, é postular que na física clássica esses conceitos significam uma coisa, na relativística significam outra completamente diferente e, sendo esse o caso, os enunciados formulados nos marcos de referência da primeira não podem ser comparados com os enunciados formulados nos marcos de referência da última, não sendo então pertinente sequer indagar se o advento da física relativística significou ou não um avanço de conhecimento em relação à física clássica. Contrapondo-se a essa perspectiva, Martins argumenta que, por mais díspares que sejam dois paradigmas, eles podem partilhar certas orientações cognitivas gerais, ou “logotopias”, como, por exemplo, o racionalismo cartesiano, o indutivismo baconiano e o geometrismo platônico, as quais, exatamente por serem “gerais”, não podem ser monopólio de paradigma algum. Na medida em que ocorre tal partilhamento, os enunciados produzidos nos marcos de referência de um determinado paradigma podem ser comparados aos produzidos nos marcos de referência do paradigma que o sucedeu, não havendo então, entre um e outro, a irreparável descontinuidade que uma concepção cesurial da mudança científica sugere. (MARTINS, 1996, p. 36).

Isso dito, devo deixar claro que o simples fato de registrar a existência de uma descontinuidade ou ruptura radical não implica incorrer em uma perspectiva cesurial. Afinal, rupturas radicais acontecem, não deixando ao estudioso do assunto outra alternativa a não ser registrá-las. Eu próprio acabo de registrar a existência de uma descontinuidade entre os modos “alemão” e “tradicional” de exaltar as virtudes militares. O primeiro inverte os termos do último de forma tão radical que nenhuma concepção abstrata mais abrangente seria capaz de conectá-los; nenhuma concepção poderia cumprir, nesse caso específico, um papel análogo ao das “logotopias” a que Martins se refere. Caso, entretanto, eu tenha me enganado sobre isto, isto é, caso exista ou possa existir, nesse caso específico, alguma concepção capaz de proporcionar um terreno comum para os modos “tradicional” e “alemão” e eu tenha falhado em percebê-lo, insistindo em afirmar que é irreparável uma ruptura que não necessariamente o é, aí, sim, eu também estaria incorrendo em uma perspectiva cesurial.

A proliferação de concepções e doutrinas filosóficas que operam de

forma cesurial é, sem dúvida, uma tendência peculiar ao “nosso” tempo, mas há de se destacar que tradições filosóficas do passado também já produziram concepções cesuriais, algumas das quais marcaram decisivamente a vida intelectual tanto passada quanto presente. O niilismo alemão, esse “rebento” tardio da tradição alemã de desdém pelo bom senso a que fiz referência no parágrafo inicial deste trabalho, é justamente uma dessas concepções. A marca que seu caráter cesurial deixou em nosso próprio tempo é, conforme já sugerido, e conforme será visto de forma mais detida, a glorificação do autossacrifício que gera destruição.

Em um plano imediato, o termo “niilismo” não remete à figura de algum filósofo alemão, mas ao romancista russo Ivan Turgueniev (1818-1883); mais exatamente, ao romance *Pais e Filhos*, de 1861, posto que foi através desse romance que o termo “niilista” foi popularizado. Turgueniev, que se dizia o mais “ocidentalizado” dos escritores russos, utilizou o termo para qualificar as excentricidades de seu protagonista, o jovem médico Bazarov. Bazarov se autointitulava “niilista” em razão de rejeitar com veemência tudo o que era exaltado por seus contemporâneos russos: o interesse pela arte e pela poesia, pela religião, pela filosofia de um modo geral e pelas concepções filosóficas que sustentavam as mais diferentes correntes de pensamento em particular, das mais conservadoras às mais liberais, como também pelas utopias socialistas que despontavam no séc. XIX. Para ele só era digno de ser exaltado aquilo que pudesse ser objeto de comprovação segundo os métodos racionais da ciência e, acima de tudo, tivesse uma inequívoca utilidade prática - a química do alemão Justus von Liebig, por exemplo, que podia ser prontamente aplicada para o uso racional de adubos. (Berlin, 1988 [1948], p. 276 e segs.).⁴ Ele desprezava igualmente o modo de ser dos mujiques e dos aristocratas, dos religiosos e dos ateus, dos liberais e dos conservadores, dos populistas e dos socialistas russos, por acreditar que faltava a todos eles a “insolência” e a “grosseria” necessárias para rejeitar as tradições peculiares à Rússia czarista e, mais importante, a coragem para arcar com os custos dessa “insolência” e dessa “grosseria”. Essa coragem era, segundo ele, um privilégio de alguém que, como ele, nascera particularmente talhado para uma vida “dura, amarga e solitária”. Esse especial apreço pela capacidade, inexistente no comum dos mortais, de se manter inteiramente fiel às próprias convicções, mesmo sabendo que isso tende a conduzir a uma vida “dura,

⁴ A referência ao químico alemão está nas páginas iniciais do romance.

amarga e solitária”, aparece de forma exacerbada no niilismo alemão: mais que a disposição para se sujeitar a uma vida “dura, amarga e solitária”, trata-se, agora, conforme vimos, de uma disposição para enfrentar o próprio risco da morte em combate. Retorno oportunamente a esse ponto.

Por ora, entretanto, é imprescindível enfatizar que o niilismo alemão, diferentemente do de Bazarov, não rejeitava a arte nem a poesia porque, em sua perspectiva, ambas constituem manifestações culturais potencialmente capazes de exprimir a grandeza, real ou potencial, de um “povo” e, para o niilismo alemão, qualquer produto da atividade humana, não somente a arte e a poesia, mas também um artefato tecnológico, uma mera colher, deve tornar-se objeto de especial apreço e respeito desde que, a exemplo do que é usualmente dito da música e da dança folclórica, exprima de alguma forma a “alma”, o “modo de ser”, ou as “raízes” de uma coletividade.

Nessa perspectiva, em radical contraste com o niilismo de Bazarov, para quem era a própria “alma” russa que estava apodrecida e precisava ser destruída em favor de instituições que pudessem livrar o povo russo do seu jugo, o niilismo alemão apregoava a destruição de qualquer forma institucionalizada de conduta que pudesse de alguma forma macular a lealdade do povo alemão à “alma alemã”. Bazarov, conforme vimos, exaltava a química de Von Liebig por considerá-la universalmente aplicável. O *químico* Liebig era alemão, mas a *química* de Liebig não tinha nacionalidade. Para o niilismo alemão, em contraste, era inconcebível que um produto da atividade humana, qualquer que fosse, não carregasse consigo a marca de suas “raízes”. O conhecimento científico não era uma exceção. Longe disto. Supor que este pudesse ter algum privilégio epistêmico independentemente de suas “raízes” nacionais ou culturais seria se curvar às perniciosas fantasias de universalidade criadas pelo projeto civilizatório moderno, herdado das Revoluções Inglesa e Francesa. Nessa perspectiva, se algum valor especial poderia ser atribuído à química de Von Liebig, era exatamente em razão de ela ser uma “química alemã”. O mesmo raciocínio era utilizado no que se refere às regras institucionalizadas de conduta: para o niilismo alemão não se poderia conceber alguma regra de conduta da qual se pudesse dizer que fosse “universalmente aplicável”. Se, por exemplo, a máxima segundo a qual o homem deve pautar sua conduta pelo “senso de dever” e não pelo autointeresse era considerada superior a uma que priorizasse o autointeresse, ou a uma que buscasse alguma forma de equilíbrio, essa superioridade era atribuída tão somente ao fato de a referida máxima exprimir a “alma alemã”, em contraste com as outras duas que não exprimem “alma” alguma, mas a

“ausência de alma” característica dos tempos modernos. A superioridade de uma regra não era então vista como uma questão relacionada à abrangência de sua aplicabilidade. Regras não existem para facilitar a convivência, mas para viabilizar a execução de planos nacionais de grandiosidade e a lealdade dos indivíduos às suas próprias “raízes”. Nesse sentido, uma máxima de conduta como a citada não era sequer para ser obedecida fora da Alemanha, a menos que a lealdade às “raízes alemãs” passasse a ser requerida fora da própria Alemanha.

Na medida em que o niilismo alemão desprezava qualquer modo de condução da vida que não pressupusesse um vigoroso enraizamento nacional e cultural, ele não poderia ter outro sentimento pelo modo moderno, civilizado de condução da vida, para o qual a aplicabilidade universal do conhecimento científico e das regras morais que regem a conduta humana é o principal valor a ser cultivado, senão um profundo desprezo.

2. A glorificação das virtudes militares. Da “mediocridade” do comerciante à “grandiosidade” do soldado

A obra de Nietzsche é recheada de formulações emblemáticas do referido desprezo pelo projeto civilizatório moderno, mas essa passagem de *Além do Bem e do Mal*, que veio a público em 1886, parece-me particularmente ilustrativa:

(...) não nos esqueçamos de que os ingleses, graças à sua profunda mediocridade, já ocasionaram antes uma depressão geral do espírito europeu: isso que chamam de “idéias modernas”, ou “idéias do século dezoito”, ou ainda “idéias francesas” - isto contra o que o espírito alemão se ergueu com profundo nojo – foi de origem inglesa, sem sombra de dúvida. (NIETZSCHE, 1992[1886], parágrafo 253).

Esse juízo a respeito da “depressão geral do espírito europeu” exprime, a meu ver, o cerne do que viria a ser conhecido como o niilismo alemão. Ele (o juízo) seria reeditado quase 30 anos mais tarde nos escritos de Werner Sombart. Muitos conhecem Sombart por sua polêmica com Max Weber, mas poucos o conhecem como o autor de um “documento-chave da guerra da Alemanha contra o Ocidente”, o livro *Händler und Helden*

(“Comerciantes e heróis”), publicado em plena I Grande Guerra (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 56).⁵ Esse livro exprime exemplarmente o “profundo nojo” a que Nietzsche se refere na citação anterior, isto é, a reação alemã ao modo peculiar de condução da vida apregoado pelo projeto civilizatório moderno. Essa reação consiste em contrapor a (potencial) “grandiosidade” do homem alemão à “mediocridade” do “homem moderno”, a começar pela “mediocridade” do inglês, consequência inevitável do fato de a Inglaterra ter se tornado uma terra de lojistas e comerciantes.

O comerciante, raciocina Sombart, é alguém interessado unicamente no que a vida pode lhe oferecer em termos de bens materiais e conforto pessoal. Ele não tem ideais, somente interesses. Um homem sem ideais é, em todos os sentidos, passivo e superficial. De um homem de tal natureza não se pode esperar um compromisso com causas elevadas; menos ainda a disposição para o sacrifício pessoal em nome dessas causas. Na Alemanha, em direto contraste, presumia-se a formação de homens com essa disposição. Ela não era uma nação de comerciantes, mas de heróis; de homens educados para não trocar o compromisso com valores elevados pelo conforto material, mesmo sabendo que esse compromisso poderia significar a própria morte. Nessa perspectiva não pode haver ponto de contato entre o “comerciante” e o “herói”. Seus respectivos modos de ser constituem mundos que não se tocam, a exemplo do que ocorre com os paradigmas de Kuhn. Com uma diferença fundamental. Conforme mostrou Martins, e aqui vimos, paradigmas diferentes podem ser postos em relação por meio de orientações cognitivas gerais, as mencionadas “logotopias”. Quando se trata, entretanto, de “comerciantes” e “heróis”, nenhuma concepção abstrata mais abrangente seria capaz de cumprir um papel análogo. O moderno conceito de “dignidade humana”, por exemplo, o candidato mais óbvio a fazê-lo, não pode cumprir esse papel porque, agora, a vida do homem comum não pode ser dignificada. Não se pode dignificar um modo de condução da vida que consista em nada pretender “da vida” além de auferir os próprios lucros *em paz* e em, ao envelhecer, fazer como um *Candido*, de Voltaire, que, após passar por tudo o que passou, se sentiu no direito de poder cuidar, *em paz*, do próprio jardim. A ideia, caracteristicamente moderna, de que todas as vidas humanas se equivalem em matéria de dignidade, independentemente das

⁵ O livro foi publicado em 1915. Devo registrar que tomei conhecimento da sua existência através de Buruma e Margalit (2006), publicado originalmente em 2004.

aspirações e realizações individuais, seria vista com repugnância; como um inequívoco indicador da ausência de “pujança” do homem moderno. Cuidar do próprio jardim, ou do próprio negócio, em paz, não é uma aspiração digna de um homem (talvez pudesse ser de uma mulher!).

A ideia de que as aspirações do “homem moderno” são desprezíveis porque inviabilizam qualquer plano de grandiosidade é parte fundamental da “tradição peculiarmente alemã de desdém pelo bom senso e pelos objetivos da vida humana, tais como vistos costumeiramente”⁶ a que fiz menção no parágrafo inicial deste trabalho. Antes de mostrar como essa tradição deixou sua marca em nosso próprio tempo, é necessário, entretanto, nos deter em seu objeto de desdém. Afinal, que costumes “objetivos de vida” pareciam tão deploráveis a essa tradição? Penso que a resposta pode ser encontrada nos escritos de Ernst Jünger, talvez o mais destacado combatente alemão na Primeira Grande Guerra. Tendo sobrevivido, nos campos de batalha, a nada menos que “cinco tiros de fuzil, dois estilhaços de granada de obus, uma bala de metralha, quatro estilhaços de granada de mão e dois estilhaços de bala de fuzil”,⁷ sem mencionar as “insignificâncias como tiros de ricochete e feridas abertas”, Jünger se gabava por ter sido condecorado com a “Insígnia Dourada dos Feridos”. (JÜNGER [1920],2013,p.345). Em seu diário como combatente, publicado pela primeira vez em 1920 e recentemente editado no Brasil sob o título *Tempestades de Aço*, ele escreveu:

Havíamos deixado salas de aula, bancos de escola e mesas de trabalho e, em curtas semanas de treinamento, estávamos fundidos em um grande e entusiasmado corpo. Criados em uma época de segurança, todos sentíamos a nostalgia do incomum, do grande perigo. E então a guerra tomou conta de nossas vidas como um desvario. Em uma chuva de flores, saímos de casa, inebriados

⁶ Reveja-se a nota 3 e texto correspondente.

⁷ Penso que é valioso reproduzir a passagem em que essa grandiosa experiência é relatada: “Durante o tédio do período em que se é obrigado a guardar leito, é preciso criatividade para se distrair; assim, por vezes eu passava o tempo contando meus ferimentos. Não contadas insignificâncias como tiros de ricochete e feridas abertas, eu fora atingido pelo menos catorze vezes: cinco tiros de fuzil, dois estilhaços de granada de obus, uma bala de metralha, quatro estilhaços de granada de mão e dois estilhaços de bala de fuzil que, contados os buracos em que os projéteis entraram e aqueles por onde saíram, como no caso de alguns, deixaram para trás, ao todo, vinte cicatrizes. (...) Por isso, passei a carregar com justiça junto ao peito a Insígnia Dourada dos Feridos, que por aqueles dias me foi entregue”. (JÜNGER, 2013 [1920], p. 345).

com a atmosfera de rosas e sangue. A guerra, por certo, nos proporcionaria o imenso, o forte, o solene. Ela nos parecia uma ação máscula, uma divertida peleja de atiradores em prados floridos e orvalhados de sangue. ‘Não há no mundo mais bela morte...’ Ah, só não queríamos ficar em casa, queríamos poder participar. (JÜNGER, 2013 [1920], p. 7).

Os objetivos de vida deplorados pelo niilismo alemão eram, ao fim e ao cabo, todos aqueles que pudessem desviar o homem do caminho de uma “ação máscula”; tudo o que porventura pudesse impedi-lo de experimentar “o imenso”, “o forte” e “o solene”. Tão sublimes experiências, por sua vez, só estariam ao alcance de quem se encontrasse “fundido em um grande e entusiasmado corpo”. Nesse sentido, embora o alvo imediato do niilismo alemão fosse, na esteira do pensamento de Nietzsche, a “mediocridade” da vida burguesa moderna, o que ele verdadeiramente desdenhava era qualquer aspiração de vida comum que não requeresse, de cada indivíduo, o pleno exercício da coragem e sua “fusão” em um “grande e entusiasmado corpo”.

Talvez o exemplo mais significativo de dignificação da “vida comum” seja aquele que nos é oferecido nos escritos bíblicos. Refiro-me especialmente ao livro de Jeremias, mais precisamente, à passagem em que Jeremias se dirige ao povo de Judá, condenado ao exílio na Babilônia em 583 a. C.. Ele se dirige a um povo que acaba de ter sua terra invadida, seus bens confiscados ou destruídos e está sendo forçado a viver em outro lugar. Seu conselho aos exilados: reconstruam suas vidas nesse outro lugar. Está lá, no Capítulo 29, versículos 5 a 7: “Construí casas e habitai-as, plantai pomares e comei dos seus frutos. Casai-vos e gerai filhos e filhas (...) Procurai a paz da cidade (...)”. Em resumo, Jeremias recomendava aos exilados que procurassem ser felizes onde quer que estivessem. Como se vê, nada de buscar “o imenso, o forte, o solene”. Nada de se “fundir” em “um grande e entusiasmado corpo”. Nada de “ação máscula” nem de ficar “inebriado” por uma “atmosfera de rosas e sangue”. Nada de “carregar com justiça, junto ao peito” uma condecoração como a “Insígnia Dourada dos Feridos”.⁸ Nesse sentido, Jeremias era (evidentemente *avant la lettre*) o antiniilista por excelência. Afinal, conforme ensina Strauss, o que:

os niilistas odiavam era a perspectiva de um mundo em que todos

⁸ Veja-se citação na nota de rodapé n. 7.

pudessem viver em paz, felizes e satisfeitos, em que todos pudessem ter suas pequenas alegrias do dia a dia e seus pequenos prazeres à noite, um mundo que não conhecesse o sacrifício, a não ser em um sentido metafórico, isto é, sem sangue, suor e lágrimas. (STRAUSS, 1999 [1942], p. 360).⁹

Para o niilista, um mundo sem sacrifícios seria intolerável, porque seria um lugar em que,

para falar mais uma vez com Strauss, “nenhum grande coração poderia bater e nenhuma grande alma poderia respirar”. (STRAUSS[1942],1999,p.360). Bons leitores de Nietzsche que eram, devem ter com ele aprendido que um mundo sem sacrifícios seria o insofrito mundo daqueles que querem o “repouso, o espreguiçamento, a paz, a tranquilidade”, em oposição ao mundo dos que querem “a vitória, os adversários suplantados, o transbordar do sentimento de potência sobre novos domínios”. (NIETZSCHE, sd, parágrafo 303).

“Vitória”, “suplantar adversários” e “transbordar do sentimento de potência sobre novos domínios” não eram mesmo aspirações cultivadas pelo projeto civilizatório moderno. A prioridade agora era bem outra. Como brilhantemente apontou Strauss, a prioridade era diminuir o nível de exigência em relação aos padrões morais em vigor, mas, em contrapartida, aumentar o nível de exigência em relação à institucionalização das regras que regem a conduta humana. Isto demandava um empenho, muito maior do que até então existia, em colocar essas regras em prática, tanto do ponto de vista legal quanto político. Esse empenho foi mais bem-sucedido na medida em que se conseguia: a) fazer do “dever moral” um sinônimo de autointeresse esclarecido, isto é, uma questão de definir direitos individuais inalienáveis que pudessem ser racionalmente reivindicados; b) reduzir as exigências em relação à honestidade e aumentar as exigências em relação à “melhor política”, e c) fazer da indústria e do comércio um meio para a solução do conflito entre o interesse comum e o interesse privado. Aos olhos

⁹ Talvez ninguém mais tenha feito a apologia do sacrifício do que Nietzsche. “Colocando em primeiro lugar a doutrina do desinteresse e do amor o Cristianismo esqueceu de colocar o interesse da espécie acima do interesse individual (...) Graças ao Cristianismo deu-se tanta importância ao indivíduo, emprestou-se-lhe valor tão absoluto, que não mais podia ser sacrificado: mas a espécie só pode subsistir à custa de sacrifícios humanos” (NIETZSCHE, S/D, parágrafo 151).

do pensamento alemão do séc. XIX, tudo isso significava uma inaceitável depreciação da moralidade. Contra ela, então, o pensamento alemão se insurgiu, “para a honra duradoura da Alemanha”, para falar mais uma vez com Strauss. Foi justamente essa insurgência, essa reação ao espírito dos sécs. XVII e XVIII, que estabeleceu os fundamentos para a glorificação das virtudes militares enquanto um fenômeno intelectual peculiar ao pensamento alemão do séc. XIX. Nem o “moralmente bom” poderia ser associado àquilo que o autointeresse esclarecido, por mais “esclarecido” que fosse, definisse como um direito individual a ser reivindicado e (racionalmente) defendido, nem o *honestum* podia ser reduzido ao *utile*. Os filósofos alemães se opuseram a essas associações e, ao fazê-lo,

insistiram, com tanta obstinação, no autossacrifício e na autonegação que foram capazes de esquecer que o objetivo natural do homem é a felicidade. *Felicidade, utilidade e bom senso (Verständigkeit) se tornaram nomes quase que malditos na filosofia alemã.* (STRAUSS, 1999 [1942], p. 371, ênfase acrescentada).¹⁰

Se esses foram os nomes que se tornaram malditos, o que se tornou bendito só poderia ser um: coragem. Não sem razão. Conforme explica Strauss, a coragem é a única virtude sem qualquer vestígio de utilitarismo, sendo, por essa razão, eu diria, a única verdadeiramente capaz de estabelecer uma cisão irreparável entre a atividade do combatente e a do homem comum, colocando a primeira em um plano superior de dignidade. Retorno a Strauss:

a diferença entre o nobre e o útil, entre o dever e o auto-interesse, se torna mais visível no caso de uma virtude, a coragem, uma virtude militar: a consumação das ações envolvendo qualquer outra virtude é, ou pode ser, recompensada. Pode-se ser recompensado por ser justo, moderado, urbano, magnânimo etc., mas a consumação das ações envolvendo coragem, isto é, a morte pela honra, pela pátria, nunca é recompensada: ela é a flor do auto-sacrifício. A coragem é a única virtude inequivocamente não-utilitária. Ao defender a

¹⁰ Mais uma vez, é Nietzsche quem exprime em termos mais vivos a necessidade do sacrifício: “O verdadeiro amor aos homens exige o sacrifício em bem da espécie - é duro, é feito de vitórias sobre si mesmo, porque tem necessidade do sacrifício humano. E essa pseudo-humanidade que se chama cristianismo quer justamente que ninguém seja sacrificado...”. (NIETZSCHE, S/D, parágrafo 152).

moralidade ameaçada, isto é, a moralidade não-mercenária, os filósofos alemães foram tentados a superestimar a dignidade da virtude militar e, em casos muito importantes, como os de Fichte, Hegel e Nietzsche, eles sucumbiram a essa tentação. *Por esse meio, e por muitos outros, a filosofia alemã criou uma tradição peculiarmente alemã de desdém pelo bom senso e pelos objetivos da vida humana, tais como vistos costumeiramente.*.” (STRAUSS, 1999 [1942], p. 371, ênfase acrescentada).

Essa tradição “peculiarmente alemã” de desdém por objetivos tão caracteristicamente costumeiros, como a felicidade, a utilidade e o próprio bom senso não se insurgiu apenas contra os ideais civilizadores das Revoluções Inglesa e Francesa. Ela se insurgiu também contra a utopia comunista de uma sociedade verdadeiramente livre, igualitária e pacífica. Essa utopia, na medida em que não deixa espaço para a busca do “imenso, do belo e do solene”, soava para o niilismo alemão como um aviltamento da dignidade humana. (STRAUSS, 1999 [1942], p. 360). Mas, em termos comparativos, o comunismo não era tão ameaçador. Como bem lembram Buruma e Margalit, o comunismo era ameaçador em razão de oferecer um sistema alternativo de valores e uma rota alternativa para a utopia. O ideal civilizatório moderno, em contraste, fazia algo bem mais ameaçador: ele não podia oferecer uma rota alternativa para a utopia (seja niilista ou comunista), porque o próprio fato de dignificar o conforto material, a liberdade individual e a vida comum já esvazia, por si, qualquer pretensão utópica concebível. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 75). E que melhor antídoto pode existir contra a consumação de uma distopia (afinal, que outra coisa são os grandiosos planos de superioridade formulados pelo niilismo alemão senão uma particularmente aterrorizadora distopia?) do que o esvaziamento de qualquer pretensão utópica via dignificação de objetivos de vida tão prosaicos como cuidar do próprio negócio ou do próprio jardim?

3. A glorificação do sacrifício: em busca da “pureza” e do “vigor”

Diferentemente dos gêneros musicais, que usualmente só prosperam em seus países de origem (quem poderia conceber um tango não argentino ou um fado não português?), o niilismo é transferível e se amolda a características locais. Nesse sentido, é possível identificar “estilos nacionais” ou “culturais” de niilismo. Alguns desses estilos podem ser identificados,

para efeitos de exposição, por personagens emblemáticos. Bazarov encarna um estilo peculiar à Rússia pré-revolucionária. Ernst Jünger é porta-voz do estilo alemão do período entre guerras. O personagem da ficção exalta a coragem de quem se sujeita a uma vida “dura, amarga e solitária”. Mas é o da vida real que nos interessa. Este, que, conforme vimos, se orgulhava de ostentar nada menos que vinte cicatrizes decorrentes de ferimentos nos campos de batalha, exalta a coragem daqueles que enfrentam a dor física e o perigo da morte. Em 1915, lutou na batalha de Langemark, um “exercício de carnificina em massa” – como bem o dizem Ian Buruma e Avishai Margalit –, na qual mais de 145 mil homens morreram na neblina e na lama, muitos deles voluntários vindos de organizações da “juventude patriótica” alemã. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 54). Essa experiência levou-o a pontificar, décadas mais tarde, que “todo prazer sobrevive na mente e toda aventura na proximidade da morte que paira ao seu redor”.¹¹ Talvez Jünger tenha aprendido com Nietzsche que

a decisão quanto ao que deve provocar o desprazer e o prazer depende do grau de potência: a mesma coisa que, em relação a uma pequena quantidade de potência, manifesta-se como um perigo e a necessidade de evitá-lo logo que possível, pode, quando se tem consciência de uma potência maior, trazer consigo uma excitação voluptuosa, uma sensação de prazer. (NIETZSCHE, s.d., parágrafo 306).

Em 1930, seu irmão Friedrich Georg Jünger viria a escrever um influente ensaio intitulado *Krieg und Krieger* (“Guerra e guerreiros”), no qual argumentava que a Alemanha perdera a guerra por ter se tornado demasiadamente “parte do Ocidente” ao adotar valores como “civilização, liberdade e paz”. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 61-2). Esses valores, ele dizia, minam a grandeza potencial de um povo, de uma nação, ou de uma religião, causando, com isso, um enfraquecimento e, no limite, o próprio rompimento do “organismo social”. Rompido o “organismo social”, a guerra se torna necessária “como uma forja para uma comunidade mais jovem, pura e vigorosa”. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 61-2). A destruição e o sacrifício pessoal seriam, então, necessários para que o novo “organismo”

¹¹ E. Jünger, *Annaeherungen: Drogen und Raush* (Stuttgart:Ernst Klett Verlag, (1970)1978, p. 13), citado por Buruma e Margalit (2006, p. 57).

pudesse nascer em substituição ao antigo. Mais uma vez, o pensamento de Nietzsche se faz ecoar: “o verdadeiro amor aos homens exige o sacrifício em bem da espécie”.¹²

Nas últimas décadas, essa versão peculiarmente alemã do niilismo foi radicalizada e se revestiu de concepções religiosas particulares, conforme pretendo mostrar na próxima seção. Antes, entretanto, devo ressaltar que a glorificação do sacrifício, tal como vocalizada pelos principais porta-vozes do niilismo alemão, pressupunha um projeto mais abrangente, a saber, *o de forjar um novo tipo de homem*, com um novo tipo de mente. Uma comunidade mais “jovem”, mais “pura” e mais “vigorosa” requereria uma mente “mais profunda” e “mais plena de conhecimento”. Em que consistia uma mente de tal natureza e como ela poderia ser forjada? A resposta está nessa pergunta retórica de Ernst Jünger:

que mentes são essas que sequer estão cientes de que não pode haver mente mais profunda e mais plena de conhecimento do que a de um soldado tombado na batalha de Somme ou em qualquer lugar de Flandres? Esse é o padrão do qual estamos precisados.¹³

4. A glorificação do autossacrifício: o advento de um novo tipo de mente

Na seção introdutória, mencionei que o niilismo alemão sobreviveu à derrota alemã na II Guerra se radicalizando. Em sua versão original, recapitulemos, ele exaltava o ato de enfrentar o risco da morte. Em sua versão radicalizada, ele exalta o próprio ato de morrer. Na passagem anterior Jünger eleva a um plano superior a dignidade do soldado que é *tombado* em combate. Mas, como nem todo soldado “é tombado” em um combate, pressupõe-se que, na visão de Jünger, aquele que sobrevive, o que inclui ele próprio, não é inferior em dignidade em relação ao que morre. Nesse sentido, estamos ainda nos marcos da versão original do niilismo alemão, porque, na versão radicalizada,

¹² Revejam-se as notas n. 9 e 10.

¹³ E. Jünger, *Der Arbeiter*, 1932, p. 201; Wecke, Bd. 6, 1963, p. 221, citado por STRAUS [1942], 1999, p. 369.

a morte não pode deixar de ocorrer. Sobreviver, agora, não vale, nem mesmo quando se sobrevive, como ocorreu com Jünger, a nada menos que catorze ferimentos, cinco dos quais provocados por tiros de fuzil. É a morte ou nada. Essa versão, que jamais teve acolhimento na própria Alemanha, já deixou sua marca no Japão e, em nossos próprios dias, se difunde por alguns países árabes, sobretudo do Oriente Médio.

Ao mencionar o Japão, estou, evidentemente, referindo-me ao “mais conhecido símbolo de sacrifício humano nos conflitos armados do séc. XX: o piloto kamikaze”. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 63).¹⁴ As táticas kamikaze, embora empreendidas por japoneses, não eram uma tradição japonesa. É verdade que no Japão havia uma longa tradição de sacrifícios na forma de suicídios ritualísticos. Os samurais se matavam abrindo o próprio estômago. Mas essa forma de sacrifício não era um ato de guerra; era um modo de expiar uma forma de desonra. E só era permitida aos guerreiros. Essa forma de suicídio nada tem a ver com o suicídio kamikaze. Esse é um fenômeno novo. Pode parecer antigo em razão de ser cometido em nome do Imperador, mas, como esclarecem Buruma e Margalit,

a ideia de que o imperador deveria ser adorado como um deus vivo era nova. Seu papel de comandante supremo dos soldados e marinheiros era certamente novo. Que se considerasse o mais elevado dever de um jovem morrer em nome do imperador impressionaria os jovens japoneses em tempos mais remotos como algo extremamente excêntrico”. (BURUMA, MARGALIT, 2006, p. 67).

Isso dito, é fundamental esclarecer que não era qualquer jovem que se dispunha a morrer. A maioria dos voluntários kamikaze era formada por estudantes provenientes dos departamentos de humanidades das melhores universidades, os quais eram, nas palavras de Emiko Ohnuki-Tierny, o “*crème de la crème*” da intelectualidade da época”. Aos dezesseis anos, tinham que ler a *Crítica da Razão Pura* de Kant, em alemão. (OHNUKI-TIERNEY, 2004, p. 15). As cartas por eles deixadas para os familiares e amigos revelam que todos leram muito, em pelo menos três línguas. Dentre os filósofos alemães, os autores preferidos não eram outros senão Nietzsche, Hegel, Fichte e Kant.

¹⁴ Neste parágrafo e no próximo sigo inteiramente Buruma e Margalit (2006), com exceção da referência a Emiko Ohnuki-Tierny e a *Vontade de Potência*, de Nietzsche.

Kant é a surpresa, mas os três primeiros são, coincidentemente, os mesmos que Strauss mencionou ao discorrer sobre a tradição “peculiarmente alemã” de desdém pela vida do homem comum. Talvez esses kamikazes, leitores de Nietzsche que eram, tenham lido a passagem de *Vontade de potência* (fragmento 151) em que o filósofo assevera que “para a prosperidade da espécie é indiferente que um indivíduo qualquer se sacrifique”.

Se o suicídio kamikaze não era uma manifestação extremada de alguma tradição japonesa, tampouco era, como algumas vezes se diz, uma tentativa desesperada de ganhar a guerra para o Japão. Os kamikazes eram sensatos demais para acreditar que pudessem vencer. Eles acreditavam em algo bem mais “sublime”: que a pureza e a abnegação que transparecessem em suas mortes pudessem revelar o caminho para um Japão melhor, mais justo, mais igualitário e, sobretudo, mais autêntico - isto é, “mais japonês”, ou menos ocidentalizado. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 70). O vice-almirante Onishi Takijiro, idealizador das táticas kamikaze, dizia o seguinte a seus pilotos, antes de partirem para a morte: “Mesmo que sejamos derrotados, o nobre espírito da corporação de ataque kamikaze livrará nossa pátria da ruína. Sem esse espírito, a ruína certamente seguirá a derrota”. (BURUMA, MARGALIT, 2006, p. 70).

No apagar das luzes do séc. XX e alvorecer do nosso próprio século, esse tipo de abnegação já havia sido varrido do continente europeu e do Japão, mas não de outros cantos do mundo. O Oriente Médio é, sabidamente, um deles. O “nobre espírito de corporação” de que falava o destemido almirante japonês não faltou, por exemplo, ao grupo xiita Hezbollah, que reinventou, no Líbano, as táticas kamikaze após a invasão israelense em 1982. Em outubro de 1983, 241 pessoas foram mortas por um atentado suicida contra um quartel de fuzileiros navais norte-americanos. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 73). Em maio de 2000, após Israel se retirar do Líbano, o xeique Hassan Nasrallah, líder do Hezbollah, declarou: “Israel pode ter armas nucleares e armamento pesado, mas, por Deus, é mais frágil que uma teia de aranha”. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 70).

Buruma e Margalit, em seu citado livro *Ocidentalismo*, reproduzem essa afirmação de Nasrallah sem citar a fonte. Talvez seja apenas um erro de edição. Seja como for, é muito verossímil que o líder do Hezbollah tenha mesmo dito isto. Em 2006, o exército de Israel e o Hezbollah se enfrentaram mais uma vez e, na ocasião, Nasrallah declarou que Israel tinha um ponto fraco: os israelenses choram por seus mortos. Essas duas afirmações, cuja fonte original eu, infelizmente, desconheço (a segunda declaração foi divulgada

em noticiário de rede de televisão), se complementam com perfeição: Israel é frágil como uma teia de aranha, mesmo dispondo de armas nucleares e armamento pesado, porque os israelenses choram por seus mortos! Nasrallah sabia bem do que falava. Ele próprio não chora por seus mortos, nem mesmo por seu próprio filho de 18 anos, abatido ao adentrar a chamada “Zona de Segurança” (uma área militar de acesso restrito, na fronteira entre Israel e o Líbano, sob controle de Israel) portando um rifle. Se, para Jünger, o mais elevado “padrão de mente” concebível consiste em “estar ciente” de que “não pode haver mente mais profunda e mais plena de conhecimento” do que “a de um soldado tombado em qualquer lugar de Flandres”, para Nasrallah, o mais elevado “padrão de mente” concebível é aquele que consiste em “estar ciente” de que não pode haver “mente mais profunda e mais plena de conhecimento” do que a de um soldado “tombado” ao invadir, portando uma arma, uma área militar sob controle do exército inimigo. Ao soldado de Jünger é concedida a chance, ainda que remota, de sobreviver. Ao de Nasrallah uma concessão dessa natureza seria inadmissível, pois significaria um imperdoável aviltamento da sua dignidade.

Nosso herói foi abatido em 13 de setembro de 1997. Pois nessa mesma data seu pai se dirigiu a uma plateia de centenas (ou talvez milhares) de pessoas (conforme se vê no vídeo cujo link de acesso é <http://www.youtube.com/watch?v=HalvZUHlenU>) para dizer, sem verter uma única lágrima, evidentemente, que se sentia “orgulhoso” por Alá tê-lo incluído entre aqueles que têm um mártir na família. Antes ele se sentia envergonhado perante os pais de outros mártires, mas, agora, graças à “generosidade de Alá”, ele também era o pai de um mártir. Disse ainda que seu filho adentrou a Zona de Segurança “voluntariamente e sabendo bem o que estava fazendo”. Ele agiu como um “verdadeiro *mujahideen*” (combatente islâmico). Sua morte não significava, por isso, uma vitória do inimigo, mas “uma vitória e uma honra” para o Hezbollah. O exemplo de seu filho, ele conclui, deverá ser ensinado às gerações futuras.

A bem da verdade, o destemido líder do Hezbollah estava enganado. Ao contrário do que ele pensava, o exemplo heroico de seu filho não precisava ser ensinado, porque já havia sido aprendido. Seu filho não primava pela originalidade. Tomei conhecimento do fato de que, quando a guerra da Bósnia terminou, todos os combatentes estrangeiros tiveram que deixar o país, recebendo ordens para fazê-lo em 1996. Pois no dia em que essa ordem foi dada, a acreditar no depoimento de Aimen Dean, um ex-integrante da Al Qaeda que se tornou espião do serviço de inteligência britânico, muitas

lágrimas rolaram na “base *mujahideen*”. Todos ali esperavam morrer como mártir e, naquele momento, essa chance lhes foi tirada.¹⁵ O contraste com o combatente romano a que fiz referência na seção introdutória, que se com boa vontade ia à guerra, com mais boa vontade retornava à casa, não poderia ser mais radical.

Devo enfatizar que, assim como a tática kamikaze não é uma manifestação (ainda que extremada) de alguma milenar tradição japonesa, a glorificação da autodestruição, tal como aparece no pronunciamento do líder do Hezbollah, não é uma manifestação (ainda que extremada) de alguma “tradição islâmica”, nem mesmo do “fundamentalismo islâmico” - ainda que o pronunciamento fosse recheado com referências a “Alá”. Nesse pronunciamento, não há qualquer referência a passagens do Corão. A exortação à violência e à destruição exibida no referido vídeo (após cada frase dita pelo líder do Hezbollah, uma multidão grita em uníssono “morte a Israel”) não deve ser vista como a expressão de alguma tradição religiosa alheia ao Ocidente; ao contrário, sua origem é laica e ocidental. Em favor dessa tese, é suficiente mencionar que 41 atentados foram cometidos entre 1981 e 1986, época em que ocorreu a primeira onda de ataques suicidas no Líbano e, desse total, apenas 8 foram da autoria de grupos islâmicos. Vinte e sete foram cometidos por grupos ligados ao Partido Comunista Libanês e à União Socialista Árabe. (GRAY, 2007). John Gray, a quem devo essa informação, atribui a origem intelectual dos atentados suicidas ao pensamento de Lenin, mais exatamente, à ideia, inexistente no Islã tradicional e no cristianismo, de que mediante o uso sistemático da violência um novo mundo, uma nova humanidade até, pode ser criado. Gray parece-me correto nesse particular, principalmente se tivermos em conta que os atentados suicidas com cintos exclusivos tão amplamente utilizados por grupos islâmicos na década de 1980 não foram idealizados por algum grupo islâmico, mas pelo grupo de inspiração leninista Tigres do Tamil, cujos integrantes eram recrutados, principalmente, na população hindu do Sri Lanka. (GRAY, 2007). Mas a própria ideia de que um “novo mundo” e uma “nova humanidade” precisam ser “criados” pressupõe a existência de um “mundo” e de uma forma de “humanidade” que precisam ser destruídos. Ora, um pressuposto dessa natureza tem claramente um caráter niilista. Por

¹⁵ Fonte: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/07/150704_bosnia_jihadismo_mu_cc.

outro lado, se a “nova humanidade” a ser criada é a que eleva ao máximo a dignidade de um combatente suicida; é a “humanidade” que faz desse combatente o melhor “exemplo” a ser seguido, então, não estamos mais nos marcos do pensamento leninista, mas do niilismo alemão em sua versão radicalizada.

Com efeito, o niilismo alemão é adaptável; ele se ajusta a diferentes tradições culturais. Conforme Buruma e Margalit nos fazem saber, a obra de Jünger era não só conhecida como também admirada por importantes lideranças xiitas, especialmente por ninguém menos que o ayatollah Khomeini, líder da revolução islâmica iraniana. (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 57-58). Enquanto Khomeini viveu, sua ascendência sobre o Hezbollah era absoluta. Isto se mostra evidente, por exemplo, na seguinte declaração, de 16 de fevereiro de 1985, do então porta-voz do Hezbollah, o xeique Ibrahim al-Amim: “Nós obedecemos às ordens de um líder, sábio e justo, nosso tutor e *faqih* (jurista islâmico), que preenche todas as condições necessárias: Ruhollah Musawi Khomeini”.¹⁶ Dois anos antes, após o referido atentado que resultou na morte de 241 pessoas, esse mesmo porta-voz fez uma declaração que já ilustrava a incondicional obediência do Hezbollah a Khomeini: “aqueles que cometeram o atentado suicida não o fizeram em conformidade com uma decisão tomada por um partido político ou por um movimento, fizeram porque o Imã Khomeini os autorizou a fazê-lo”. (COSTA, 2006, p. 177)¹⁷.

Para muitos, eu próprio incluído, Khomeini é a própria expressão do fundamentalismo islâmico, mas ele não se pautava apenas por preceitos islâmicos. Ao recomendar e justificar um atentado suicida, ele não se pautava por preceitos islâmicos; ele adaptava o niilismo alemão a suas crenças religiosas, criando, com isso, um estilo próprio, um estilo xiita, digamos assim, de niilismo. O mesmo pode ser dito de um líder xiita como Nasrallah ou de qualquer *mujahideen* que tenha se notabilizado por glorificar (e ocasionar) a destruição, quer a própria ou a alheia. A chave para compreender a “grandeza de espírito” de um “combatente” islâmico não está no próprio

¹⁶ Essa passagem é parte de uma ‘Carta Aberta do Hezbollah’ lida pelo referido porta-voz na Mesquita al-Ouzai, em Beirute Ocidental. Essa carta foi posteriormente publicada “para todos os oprimidos no Líbano e no Mundo”. Veja-se Costa (2006, p. 296-300).

¹⁷ Costa se baseia no artigo de Kramer (1991).

islamismo, mas no niilismo alemão, na exata medida em que este é, como já dito, um “rebento” tardio de uma tradição peculiarmente alemã de desdém pelo bom senso e pela paz e felicidade enquanto objetivos últimos de vida.

Considerações Finais

Em *Vontade de Potência*, Nietzsche se refere ao niilismo como um estado psicológico mórbido, inevitável, mas passível de ser “superado”, que se abateu sobre todo o continente europeu. Em sua perspectiva, se bem a entendo, não faria muito sentido se referir a alguém em particular como um niilista, ainda que esse alguém se chame Adolph Hitler, Onishi Takijiro (o citado idealizador das táticas kamikaze), Ruhollah Khomeini ou Hassan Nasrallah. Eu me detive nessas figuras dantescas, que mais parecem ter saído das páginas de um romance distópico, porque nenhuma delas seria concebível antes do advento de uma certa novidade que começou a ser gestada no séc. XIX para irromper com força total no período entre guerras. Não segui aqui a visão de Nietzsche a respeito do niilismo simplesmente porque ela não nos ajuda a entender que novidade é essa, embora seu pensamento, quer tenha sido “bem interpretado” ou não, tenha sido de fundamental importância para que ela irrompesse. Eis do que se trata: do rompimento com o ideal moderno de dignificação da vida comum, efetuado sob o argumento de que esse ideal conduz a uma vida medíocre e insossa; a uma vida que, por assim dizer, mal vale a pena ser vivida, em razão de ser regida por padrões morais muito baixos, pouco ou nada condizentes com planos nacionais de grandiosidade. O padrão de moralidade condizente com tais planos, continua o argumento, só pode ser atingido na medida em que se estabelece uma cisão irreparável entre o “bom senso” e a “coragem”, a “felicidade” e a “nobreza de espírito”, o “autointeresse esclarecido” e o “senso de dever”, a “melhor política” e a “honestidade”, o “interesse privado” e o “interesse comum”; entre a “mente superficial” do comerciante e a “mente profunda” do guerreiro, em síntese, entre a “vida comum”, que, a rigor, mal pode ser propriamente chamada de “vida”, por se limitar a exercer o “bom senso”, e a vida do combatente militar, que exercita a coragem. Os termos do lado esquerdo devem ser postos em um plano inferior, rastejante, de dignidade; os do lado direito, em um plano superior, celestial. Entre um plano e outro não se pode admitir a existência de qualquer ponto de contato, pois uma concessão de tal natureza contaminaria os termos do lado direito de forma a impedir a plena expressão

dos elevados ideais nacionais de “pureza” e de “vigor”. Essa concepção dual, cesurial, da dignidade humana se popularizou, ganhou porta-vozes e ficou conhecida pelo nome de “niilismo alemão”. A humilhante derrota alemã na II Grande Guerra o varreu da própria Alemanha, mas não impediu que as cisões por ele estabelecidas viessem a servir de base para o ressurgimento, em outros lugares, do anseio, que lhe era característico, pela destruição do modo de condução da vida preconizado pelo projeto civilizatório moderno. Quer em sua versão ancestral, quer em sua versão radicalizada, o anseio pela destruição está baseado no pressuposto de que somente concebendo a existência humana como cindida em dois planos incomunicáveis de dignidade é possível restaurar os elevados padrões de moralidade que o projeto civilizatório moderno aviltou ao dignificar a vida do homem comum, a quem falta um sério compromisso com “ideais elevados” e, pior que isso, com as próprias “raízes” nacionais ou culturais. Quando, há mais de quarenta anos, Hermínio Martins introduziu a noção de “cesurismo”, talvez não lhe tenha ocorrido quão assombrosas poderiam ser as implicações, nos planos social e político, de certas “cesuras” efetuadas em um plano, por assim dizer, “meramente conceitual”.

Referências

- BERLIN, Isaiah.
(1988). *Pensadores Russos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai.
(2006). *Ocidentalismo*. O ocidente aos olhos de seus inimigos. Rio: Zahar.
- COSTA, Renato José da.
(2006). *O Islamismo e suas Implicações no Processo Democrático Libanês*. Dissertação de Mestrado em História apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo.
- GRAY, John.
O Islamismo não inventou o que hoje nos apavora. *Estado de São Paulo*, 17 de julho de 2007. Disponível em: <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,o-islamismo-nao-inventou-o-que-hoje-nos-apavora,20083>. Acesso em Janeiro de 2016.
- JÜNGER, Ernst.
(2013). *Tempestades de aço*. Cosac Naify.
- KRAMER, Martin.
(1991). Sacrifice and ‘Self-Martyrdom’ in Shi’ite Lebanon”. *Terrorism and Political Violence* 3 (3), p.30-47.
- MAQUIAVEL, Nicolau.
(2013). *A Arte da Guerra*. Porto Alegre: L & PM Pocket.
- MARTINS, Hermínio.
(1996). *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI.

NIETZSCHE, Friedrich.
(1992). *Além do Bem e do Mal*, São Paulo:
Companhia das Letras.

(S/D). *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro:
EDIOURO.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko.
(2004). Betrayal by Idealism and Aesthetics:
Special Attack Force (Kamikaze) Pilots and
Their Intellectual Trajectories (Part 1).
Anthropology Today, 20 (2), p.15-21.

STRAUSS, Leo.
(1999). German Nihilism. *Interpretation*, 26
(3), p.353-78.

Recebido em
setembro de 2016

Aprovado em
outubro de 2016

Ariel na América: viagens de uma ideia

Bernardo Ricupero*

Resumo

O artigo examina como, no fim do século XIX, personagens de *A Tempestade* se tornam símbolos para se pensar a América Latina. Mais especificamente, parte do desembarque, via França, de Ariel, Caliban e Próspero na região. Destaca como o poeta nicaraguense Rubén Darío e o crítico francês Paul Groussac utilizam, por volta da mesma época, Caliban e Ariel como verdadeiras alegorias para marcarem a diferença daquela parte do mundo que passa a ser conhecida como América Latina em relação aos EUA, identificando latinos com um espiritualismo desinteressado que contrastaria com o utilitarismo materialista de anglo-saxões. Indica como, pouco depois, o escritor uruguaio José Enrique Rodó leva adiante a representação, sugerindo que uma elite do espírito, identificada com o personagem Próspero, deveria abrir caminho para a conciliação entre as tendências identificadas com Caliban e Ariel. Aponta, a seguir, como tal mensagem se espalha especialmente entre a juventude da região, criando o que ficou conhecido como arielismo. Por fim, procura averiguar até que ponto vai a ideia de América Latina então elaborada, verificando como o Brasil é pensado nela. O argumento central, a partir dessa reconstituição, é que o que pode ser entendido como um “momento Ariel” foi decisivo no estabelecimento de uma identidade latino-americana.

Palavras-chave

Identidade. América Latina. EUA. Ariel.

Abstract

The article examines how, by the end of the 19th century, characters drawn from *The Tempest* become symbols to think about Latin America. It follows the arrival, coming from France, of Ariel, Caliban and Prospero in the region. Special attention is played to how the Nicaraguan poet, Rubén Darío, and the French critic, Paul Groussac, use, around the same time, Caliban and Ariel as allegories to mark the difference of what begins to be called Latin America in relation to the United States of America, identifying Latins as having a disinterested spiritualism that contrasts with the Anglo-Saxon materialist utilitarianism. It indicates how, a little later, the Uruguayan writer, José Enrique Rodó, suggests that a spiritual elite, identified as Prospero,

* Bernardo Ricupero é doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP) e professor Adjunto da mesma universidade, além de pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

should make way for the conciliation of tendencies seen in Caliban and Ariel. It is shown how such a message is embraced by the youth of the region, creating what became known as Arielism. Finally, we explore how far the idea of a Latin America elaborated at the time goes, and how Brazil is thought of in it. The central argument, based on this reconstitution, is that, what can be referred to as the “Ariel moment”, was decisive in the establishment of a Latin American identity

Keywords

Identity. Latin America. USA. Ariel.

Introdução

“Algum tempo atrás tive o prazer de discutir o assunto com Maria Sylvia Carvalho Franco. Na opinião dela, a noção de influxo externo é superficial e idealista, pois ideias não viajam (...). De minha parte, não vou dizer que não, mas continuo achando que elas viajam. No que interessa à literatura brasileira do século XIX, acho até que elas viajam de barco. Vinham da Europa de 15 em 15 dias, no pacote, em forma de livros, revistas e jornais, e o pessoal ia no porto esperar”.

Roberto Schwarz

No fim do século XIX, Caliban, Ariel e Próspero aportam definitivamente na América Latina. Chegam à região por via da França, país em que personagens de *A Tempestade* já haviam funcionado como símbolos para se pensar problemas políticos contemporâneos. Entre latino-americanos, são especialmente o impacto da Guerra de 1898 e o desafio que passa a representar nessa época os EUA que fazem com que verdadeiras alegorias tomadas emprestadas de uma peça renascentista se aclimatem num ambiente muito diferente do original. Em termos mais imediatos, é significativo como diversos autores provenientes da região fazem uso, a partir de então, dessa referência para lidarem com questões que lhes dizem respeito e, assim, ajudam a consolidar uma identidade latino-americana. Nesse sentido, como apontam Gordon Brotherston (2000) e Carlos Jauregui (1998; 2008), são especialmente escritores ligados ao modernismo que iniciam o uso de personagens da peça de Shakespeare como símbolos para se pensar a América Latina.

Neste artigo, acompanho o momento inicial da viagem dos personagens de *A Tempestade* pela América Latina. Parto do desembarque, via França,

de Ariel, Caliban e Próspero na região. Destaco, em especial, como o poeta nicaraguense Rubén Darío e o crítico francês Paul Groussac utilizam, por volta da mesma época, Caliban e Ariel como símbolos para marcarem a diferença da região em relação aos EUA, identificando latinos com um espiritualismo desinteressado que contrastaria com o utilitarismo materialista de anglosaxões. Indico como, pouco depois, o escritor uruguaio José Enrique Rodó leva adiante a representação, sugerindo que uma elite do espírito, identificada com o personagem Próspero, deveria abrir caminho para a conciliação entre as tendências identificadas com Caliban e Ariel. Aponto, a seguir, como tal mensagem se espalha especialmente entre a juventude da região, criando o que ficou conhecido como arielismo. Por fim, procuro averiguar até que ponto vai a ideia de América Latina então elaborada, verificando como o Brasil é pensado nela. O argumento central, a partir dessa reconstituição, é que o que pode ser entendido como um “momento Ariel” foi decisivo no estabelecimento de uma identidade latino-americana.

Caliban e a Comuna de Paris

Antes de chegarem à América Latina, os personagens de *A Tempestade* passam pela França do início da III República, contexto do qual tratarei brevemente. Tal viagem ocorre, principalmente, por via da peça de Ernest Renan, *Caliban: suite de La Tempête* (1878). É verdade que seu autor imagina uma fantasia sobre o que ocorreria depois de *A Tempestade* não com a ida de Próspero a Paris, mas sua volta a Milão, onde retomaria seu ducado. No entanto, não é difícil perceber como o “drama filosófico” é marcado pelo contexto de quando é escrito. Mais especificamente, o mago, Ariel, Caliban, Gonzalo e Triúnculo, além dos demais personagens da peça, são expressão direta do verdadeiro trauma provocado pela Comuna de Paris.¹

Não por acaso, a Comuna teve um enorme impacto. Até 30 mil pessoas morreram nela, o exílio tendo levado cerca de 45 mil insurgentes para as inóspitas Nova Caledônia e Caiena (BULLARD; BOYER, 2000; WILSON, 2007). No entanto, de forma geral, a maneira de lidar com o trauma não foi de

¹ O próprio Renan rebate, no seu Prefácio, possíveis acusações de anacronismo, argumentando que a universalidade de Shakespeare possibilitaria leituras as mais variadas de suas peças.

enfrentá-lo diretamente. Preferiu-se, como defendeu um dos grandes nomes da III República, Léon Gambetta, “colocar a pedra de cal do esquecimento sobre os crimes e vestígios da Comuna”. Isso seria justificado até para que se pudesse acreditar “que há uma França e uma República” (GAMBETTA *apud* WILSON, 2007, p. 1). Como o próprio Renan (1992) notou, uma nação não seria constituída apenas por memórias em comum, mas, também, pelo que decidiu esquecer. Sintomaticamente, o autor de “Qu’est-ce que c’est une nation” dá como exemplo de esquecimento deliberado o longínquo massacre de protestantes no dia de São Bartolomeu, não falando da ainda próxima e incômoda Comuna.

Em termos mais decisivos, se formou, em grande parte devido à Comuna, um certo consenso entre diferentes ramos monarquistas, bonapartistas e republicanos moderados quanto à necessidade de “paz”, “ordem” e “trabalho”. Refletindo essa disposição, o sucesso da república forjada por um antigo orleanista, Adolphe Thiers, se deveu, em boa medida, à sua capacidade de criar uma imagem de si próprio que combinaria conservadorismo com igualitarismo (STARR, 2006). Nesse sentido, a Comuna, quando lembrada, foi como um espectro a ser exorcizado. De forma reveladora, um inquérito realizado pela Assembleia Nacional para investigar a insurreição, além de defender a regeneração moral da nação, a enxergou como equivalendo a “uma nova invasão bárbara” (BULLARD; BORGER, 2000, p. 86). No mesmo sentido, não é mera coincidência que, depois de 1871, uma das obsessões das nascentes ciências sociais tenha sido com a multidão irracional. Em termos mais fortes, a revolta social tendeu a ser vista como patologia, e categorias como “degeneração”, “contágio moral”, “histeria”, “alcoolismo” foram acionadas para interpretar a Comuna.

Refletindo, em boa parte, esse contexto, os personagens de *Caliban: suite de La Tempête* são bastante diferentes dos personagens de *A Tempestade*. Assim, Próspero de mago se converte em cientista; já Caliban de nativo da ilha se transfigura em “o povo” (RENAN, 1878, p. 77); Ariel, por sua vez, corresponde ao “símbolo do idealismo” (RENAN, 1878, p. 10) a serviço do duque de Milão. De maneira sugestiva, ao passo que personagens nobres e burgueses são nomeados, os populares são anônimos, sendo designados apenas como “o primeiro homem do povo”, “o segundo homem do povo”, “o terceiro homem do povo” etc.

Não há também dúvida de que o “drama filosófico” serve para Renan defender suas teses. Em especial, a de que uma elite de sábios deveria governar o grande número. Em termos mais específicos, se o tema de

Caliban: suite de La Tempête é a revolta popular, a explicação dela relaciona-se com a educação. O personagem que dá título à obra é um ser disforme que, graças aos ensinamentos de seu mestre, se transforma em homem. Como lhe explica Ariel, sugerindo uma peculiar pedagogia: “Próspero te ensinou a língua dos arianos”. Por meio dela, teria desenvolvido a razão e mesmo seus “traços disformes teriam ganho alguma harmonia”. Assim, em termos que lembram a teoria da evolução darwinista, “de peixe fétido tornou-se homem” (RENAN, 1878, p. 5). Mais especificamente, de acordo com outro personagem, Ruggiero, o escravo teria sido um monstro na ilha deserta. Em Milão, a obra da civilização teria sido a de transformá-lo, tal como uma imagem então bastante difundida dos setores populares, em bêbado e parasita. Caliban, por seu turno, teria passado a acreditar que era um cidadão. A partir daí, teria se convencido de que “os direitos dos homens são os mesmos para todos”. Concluiria, sofisticamente, que “isso deve ser uma vantagem, já que é um privilégio” (RENAN, 1878, p. 38).

Contra as teses de Renan, levanta-se o filósofo Alfred Fouillée. Em *L'idée moderne du droit* (1878), afirma que o pensamento político do autor de *Caliban: suite de La Tempête* seria baseada na desigualdade, assumindo a forma de uma doutrina aristocrática. O aristocratismo de Renan estaria baseado na ideia da existência da desigualdade entre as raças, as classes, os indivíduos e suas inteligências. O filósofo defende, mais especificamente contra a tese da desigualdade de classes, que não haveria por que um indivíduo nascido numa determinada situação social nela permanecer. Num argumento liberal, que desemboca também na refutação da defesa da desigualdade entre indivíduos e inteligências, reconhece a diferença de capacidades entre os homens, mas acredita que ela deveria aflorar livremente, não refletindo um rígido ordenamento social. Em outras palavras, contra a hierarquia se colocaria o que a economia política denominaria divisão do trabalho. Assim, a riqueza deveria estar aberta aos talentos. Em termos semelhantes, a desigualdade de inteligências deveria ser um resultado do livre desenvolvimento dos homens e não um pressuposto da sociedade.

Portanto, segundo Fouillée, se deveria buscar combinar a liberdade com a igualdade, a aristocracia com a democracia, Ariel não sendo incompatível com Caliban (BOYER, 2005). É verdade que o próprio Renan, depois da repercussão de *Caliban: suite de la Tempête*, escreve uma outra continuação da peça de Shakespeare, *L'eau de jeunesse* (1881). Nela, Próspero, pouco antes de morrer, chega a defender a reconciliação de seus dois servos:

“Caliban deixe de falar da presunção de Ariel; esta presunção é sua razão de ser, ela é legítima (...), Ariel (...), deixe de desprezar Caliban. (...). Os resmungos de Caliban, sua inveja, é que fazem que suplante seu mestre, eles são o princípio do movimento da humanidade”. (RENAN, 1881, p. 430).

Num outro sentido, para além de dramas filosóficos, tal final não deixa de estar mais de acordo com o caminho trilhado pela III República francesa, da qual o próprio filólogo acabou se aproximando.

Em termos bem mais críticos ao novo arranjo político-social, personagens de *A tempestade* voltam a ser evocados pelo fundador da Rosa-Cruz Templo do Graal, Joséphin Péladan, em seu romance de 1885 *Curieuse*. Promotor dos Salões Rosa-Cruz, dos quais participam, entre 1892 e 1897, inúmeros simbolistas, defende, em termos não tão diferentes de Renan, a supremacia de uma elite de artistas, que deveria seguir suas próprias leis. Em *Curieuse*, parte do ciclo sugestivamente intitulado de *La décadence latine*, narra o périclo de 15 noites por Paris de uma jovem princesa, Paule, conduzida pelo mago Nebo.² O mago, ao introduzir a princesa pelos mistérios de Paris, lhe mostra como o indivíduo foi sacrificado à multidão e o espírito à matéria. Contra a degradação, Nebo-Próspero pensa em encontrar com Paule-Ariel um outro mundo:

“Caliban reina em toda a ilha; seus filhos tiveram filhos atrozes e sem Deus se chafurdam na lama. Você, meu Ariel, esconda as suas asas trêmulas, elas são sediciosas para os porcos; assim como eu escondo minha ciência. (...) Faremos um mundo mais belo e maior que o deles, um mundo feito de mistérios inefáveis e *inaccessíveis*”. (PÉLADAN, S/D, p. 315).

Não é difícil perceber como a França pós-Comuna de Paris funciona como um terreno fértil para que personagens de *A Tempestade*, como Ariel, Caliban e Próspero, convertam-se em símbolos para se lidar com as questões políticas da época. Mais especificamente, num sentido distante da peça do século XVII, Ariel passa a ser identificado com um espiritualismo idealista, Caliban

² O livro é dedicado ao doutor Adrien Péladan Fils, “meu irmão e meu mestre” (PÉLADAN, s.d., p. 10), “católico e francês (...) morto por um alemão protestante”. (PÉLADAN, s.d., P. 11).

com o materialismo e a democracia, e Próspero com uma elite de intelectuais. Talvez de forma especialmente sugestiva, tal repertório simbólico cria ainda novas possibilidades quando utilizado em outros contextos sociopolíticos.

Caliban e Ariel chegam à América Latina

Em 02 de maio de 1898, o Clube Espanhol de Buenos Aires organiza um ato no Teatro La Victoria em solidariedade à antiga metrópole. No dia anterior, a que fora a “invencível armada” tinha sido abatida na costa de Manila pelos EUA, nova potência que se envolvia, pela primeira vez, em conflito fora de suas fronteiras. Os combates, que se iniciaram com a sublevação de uma das últimas colônias espanholas, Cuba, e que custaram, logo no seu início, a vida do poeta e revolucionário José Martí, tiveram grande repercussão dos dois lados do Atlântico. Na Espanha, a perda do antigo Império, no que ficou conhecido como o Desastre, comprovava o que parecia ser a decadência irremediável do país, estimulando pessimismo e um verdadeiro autoexame que viu nascer aquela que seria batizada de geração de 1898.³ Na América, passa-se rapidamente da simpatia pelos independentistas cubanos à solidariedade com a ex-metrópole humilhada, em que se valorizam os laços comuns, em evidente contraste com o poderoso e temível vizinho anglo-saxão.

A manifestação do Teatro La Victoria é mais uma das inúmeras reações que a Guerra de 1898 produz pela América hispânica. Nela são escolhidos como oradores, falando em nome da Argentina, Roque Saenz Peña; em nome da França, Groussac; e em nome da Itália, Giuseppe Tarnassi, com os respectivos hinos nacionais tocados antes de cada discurso, e a Marcha de Cádiz fechando triunfalmente o ato. A escolha dos oradores, representantes de nações latinas, mas curiosamente não da Espanha, é claro sinal de como a manifestação é estimulada por sentimentos de hostilidade aos anglo-saxões

³ Por conta da guerra, a Espanha cede as possessões de Porto Rico e das Filipinas aos EUA. Cuba se torna independente, em 1902, mas a Emenda Platt, que vigora até 1934, garante a possibilidade de intervenção norte-americana na ilha. No entanto, o nome geração de 1898 foi cunhado apenas em 1913 por um dos seus membros, Azorín. Ver: SHAW, 1980.

e está amparada pela ideologia do latinismo.⁴ Saenz Peña, em particular, tinha sido, como delegado da Argentina na Conferência Internacional de Washington, de 1889 - 90, o principal opositor das pretensões norte-americanas no continente, tendo chegado a forjar a fórmula “a América para a humanidade” em clara oposição à monroísta “a América para os americanos”.

No entanto, é o discurso de Groussac o que mais nos interessa para os propósitos deste artigo. Nele, o diretor da Biblioteca Nacional, posto que ocupa por mais de 40 anos, associa os EUA a Caliban: “se desprendeu livremente o espírito *yankee* do corpo informe e ‘calibanesco’ – e o velho mundo contemplou com inquietude e terror a nova civilização que vinha a suplantá-la”. (GROUSSAC, 1898, p. 50). Como o trecho indica, o francês não fala tanto em nome da América Latina, mas da velha Europa. Afinal, muitos dos defeitos que identifica nos EUA também poderiam ser associados a outras nações americanas, a começar pela Argentina: a falta de raízes históricas, a ausência de tradição, o que seria agravado pelo influxo constante de imigrantes, que não poderiam formar uma nação e, muito menos, um povo homogêneo. Em termos pouco simpáticos para americanos, considera até que Cuba não estaria madura para a independência.

Por outro lado, a crise para a qual Groussac adverte é de toda civilização latina, supostamente ameaçada, como um dia fora Roma, por hordas bárbaras. A democracia yankee seria um organismo embrionário, que nunca

⁴ O prólogo, aparecido no volume quando da publicação das conferências, já em 1898, não deixa dúvidas quanto a essa intenção: “é episódio de uma luta gigantesca que afetará o futuro do mundo; é um combate realizado em meio à guerra secular que se fazem duas raças incompatíveis” (LORENTE, 1898, p. XII).

Já se havia consolidado por essa época a ideia de contraste entre o Norte e o Sul do continente americano, em termos análogos à divisão da Europa, entre povos setentrionais, que falam línguas germânicas e professam o protestantismo, e povos meridionais, que se expressam por meio de línguas latinas e são católicos. O viajante francês Michel Chevalier viu, já em 1836, “os dois ramos, latino e germânico (...) reproduzidos no Novo Mundo” (CHEVALIER, 1837, p. 11). Pouco mais tarde, dois nativos da América, o chileno Francisco Bilbao e o colombiano José María Torres Caicedo, então residindo em Paris e incomodados com as incursões imperialistas dos EUA no México e na América Central, foram, na década de 1850, os primeiros a falarem em “América latina”. Encontraram no II Império francês um ambiente político favorável à propagação do termo, até porque Napoleão III patrocinava outras ações imperialistas, como a aventura do príncipe austríaco Maximiliano no México, supostamente justificada no latinismo. Ver: ARDAO, 1993; PHELAN, 1979; ROJAS MIX, 1986.

se completaria e no qual todo ideal estaria ausente. Substituiria “a razão pela força, a aspiração generosa pela satisfação egoísta, a qualidade pela quantidade, a honra pela riqueza, o sentimento de belo e de bom pelo luxo plebeu, o direito e a justiça pela legislação ocasional de suas assembleias” (GROUSSAC, 1898, p. 5.), tendo como pior resultado a eliminação de qualquer vislumbre de aristocracia.

No relato de Darío, do ato do Teatro de La Victoria, aparecido em *El Tiempo* de Buenos Aires, em 20 de maio, e em *El Cojo Ilustrado* de Caracas, em 1º de outubro de 1898, a imagem do ser disforme de *A Tempestade* reaparece: “estes calibanes (...) comem, comem, calculam, bebem *whisky* e fazem milhões”. (DARÍO, 1998, p. 451).⁵ Mas também outras representações associadas aos norte-americanos são mobilizadas no artigo que recebe sugestivamente o nome “El triunfo de Caliban”; mais uma vez, como Groussac, os vê como ciclopes e novos bárbaros, e, como Martí fizera em crônica escrita de Nova Iorque, os identifica com mamutes. Contra a agressão anglo-saxã, defende explicitamente a união latina; afinal, a Espanha seria a “Filha de Roma, Irmã da França, Mãe da América” (DARÍO, 1998, p. 455).

No entanto, diferentemente de Groussac, Darío lembra-nos de norte-americanos que se oporiam ao materialismo dominante; como os escritores, Emerson, Whitman e, principalmente, Poe. Igualmente em contraste com o crítico francês, o artigo do poeta nicaraguense indica que está envolvido na construção de um continente, que afirma se estender do México à Terra do Fogo. Num sentido mais polêmico, rejeita aqueles que, seguindo as doutrinas evolucionistas da época, defenderiam a submissão ao mais forte, ou seja, os EUA. Nessa linha, faz referência a outros personagens de *A Tempestade*, associando hispânicos a Ariel, pela qual a única personagem feminina da peça sentiria atração: “Miranda preferirá sempre a Ariel. Miranda é a graça do espírito; e todas as montanhas de pedra, de ferro, de ouro, de toucinho, não bastarão para que minha alma latina se prostitua a Caliban”. (DARÍO, 1998, p. 455).

Na verdade, não é a Guerra de 1898 que faz com que Darío e Groussac pensem os EUA com referência a Caliban. Antes, já haviam sugerido, por volta da mesma época, a relação; o conflito com a Espanha servindo para

⁵ O diretor da Biblioteca Nacional, por sua vez, é associado a um Próspero, que sai “de sua gruta de livros” (DARÍO, 1998, p. 453) para participar do ato.

condensar uma certa imagem sobre a nação anglo-saxã que já começava a se formar entre hispano-americanos.⁶ Nesse sentido, o conflito serve para que escritores reaproveitem ideias que já haviam sido utilizadas anteriormente e que ganham então novas possibilidades.⁷

O poeta nicaraguense, em “Edgar Allan Poe”, enxerga o monstro de *A Tempestade* espalhado pelos EUA: “Caliban reina na ilha de Manhattan, em San Francisco, em Boston, em Washington, em todo o país”.⁸ Teria estabelecido “o império da matéria” e “se enche de *whisky* como no drama de Shakespeare de vinho” (DARÍO, 1920, p. 20). Outras imagens utilizadas para se referir aos EUA são de ciclope, monstro, Babel.

O artigo sobre Poe corresponde, na sua maior parte, às impressões suscitadas pela primeira viagem de Darío ao “imenso país dos Estados Unidos”.⁹ O relato ganha força com o uso de expressões em inglês e a presença de verdadeiros tipos supostamente representativos da nação que conhece. O poeta lembra como chegou a Nova Iorque numa “manhã fria e úmida” (DARÍO, 1920, p. 17), num *steamer*, em que se ouvia por todos os lados o *slang yankee* de seus companheiros de viagem: o gordo comerciante de traços israelitas, “o ossudo sacerdote”, “a moça com gorro de *jockey*”, que cantara a noite toda acompanhando um banjo, e “o jovem robusto (...) aficionado de box” (DARÍO, 1920, p. 18). Ao avistar a ilha de Manhattan, não deixaria de saudar a estátua da Liberdade e a “tua América formidável

⁶ Darío e Groussac comparam os EUA com Caliban em artigos, depois publicados em livros. No caso do poeta nicaraguense, seu “Edgar Allan Poe” saiu originalmente, em 1893, na *Revista Nacional* tendo sido reeditado em *Los Raros*, de 1896. Já o crítico francês, ao viajar, entre março de 1893 e janeiro de 1894, pelo continente americano escreve uma série de textos jornalísticos compilados, em 1897, em *Del Plata al Niágara*. Seus artigos sobre Chicago, em que aparece a referência a uma “beleza calibanesca”, podem, pelas indicações existentes, ser datados de 1893.

⁷ Próspero e Caliban aparecem igualmente no romance *De sobremesa*, escrito pelo colombiano José Asunción Silva. O escritor, que morre em 1896, tem seu romance publicado apenas em 1925. Nele, o poeta aristocrata sul-americano José Fernández consulta o médico vitoriano Sir John Rivington, que lhe aconselha: “Francamente, o senhor não acredita que é mais cômodo e mais prático viver dirigindo uma fábrica na Inglaterra do que fazer este papel de Próspero de Shakespeare, com o qual sonha, num país de calibanes?” (ASUNCIÓN SILVA *apud* REBAZASORALUZ, 2004, p. 120).

⁸ Antes indica que é Péladan quem lhe sugere associar Caliban com o utilitarismo e a vulgaridade da época: “‘Estes cíclopes’, diz Groussac, ‘estes ferozes Calibanes’, escreve Péladan” (DARÍO, 1920, p. 20).

⁹ Nesta viagem encontra pela primeira e última vez Martí e no Panamá, de retorno a Buenos Aires, Groussac (COLOMBI, 2014).

de olhos azuis” (DARÍO, 1920, p.18), deixando claro que essa não seria a sua América.

Logo, porém, o modernista se perderia no “rio caudaloso, confuso de comerciantes, corredores, cavalos, bondes, ônibus, homens sanduíches vestidos de anúncio, e mulheres belíssimas” (DARÍO, 1920, p. 19), que é a enorme cidade pela qual não deixa de nutrir, como percebem Gordon Brotherston (2000) e Pedro Meira Monteiro (2015), tanto fascínio como repulsa.¹⁰ A experiência de Darío em Manhattan é típica da metrópole moderna, que, como nota Georg Simmel, é marcada pela “rápida e contínua mudança de estímulos externos e internos” (SIMMEL, 1971, p. 325). No entanto, contrasta a grande cidade de Nova Iorque, materialista e mercantil, com Paris, que seria também uma metrópole, mas que possuiria qualidades espirituais e artísticas.

Mas, mesmo num ambiente como o norte-americano, o poeta defende que apareceriam ocasionalmente aristocratas do espírito, como Poe. Assim, o resto do artigo é dedicado a explorar o que seria um verdadeiro enigma: “Poe, como um Ariel feito homem, dir-se-ia passou a vida sob o influxo de um estranho mistério. Nascido num país de vida prática e material, a influência do meio sente-se nele em sentido contrário” (DARÍO, 1920, p. 22).¹¹ Ou seja, neste momento, Ariel ainda é identificado com um homem e não com todo um povo e mesmo um futuro continente. O príncipe dos poetas malditos seria, além do mais, o grande exemplo para uma literatura nova, que deveria não respeitar as convenções da realidade, sendo talvez o maior desses homens raros dos quais o modernista traça o perfil no volume de 1896.

¹⁰ Mesmo no poema anti-imperialista, “A Roosevelt” (1904), esses sentimentos contraditórios aparecem. Vê o presidente, com o qual identifica o próprio EUA, como um caçador culto, ao mesmo tempo primitivo e moderno. Em sentido diverso, noutro poema, “Salutación al Águila” (1906), escrito no Rio de Janeiro quando o poeta era secretário da delegação nicaraguense na Conferência Pan-Americana, chega a argumentar que a Águia e Condor seriam irmãos nas alturas.

¹¹ É Charles Baudelaire quem sugere a interpretação de Poe como alguém isolado de seu meio, onde reinaria o materialismo e a pior das tiranias, a da opinião pública. Nessa referência, o escritor se converteria, diante da mediocridade norte-americana, numa espécie de mártir. Abre-se caminho, assim, para ocorrer, como indica Luis Rebaz-Soraluz, um verdadeiro “processo de adoção estética e de latinização do gênio de Poe” (REBAZA-SORALUZ, 2004, p. 116).

Significativamente, o escritor norte-americano é autor de um conto, “The mask of the red death”, em que o personagem principal, o rei Próspero, enfrenta a praga da morte vermelha.

Por volta da mesma época, Groussac também identifica os EUA como o ser disforme de *A Tempestade*. No entanto, como faz no discurso no Teatro La Victoria, não utiliza diretamente o substantivo “Caliban”, mas o adjetivo “calibanesco”, ao falar de uma cidade em que as características dos EUA apareceriam de maneira ainda mais intensa do que Nova Iorque, a capital do Oeste, a novíssima Chicago, a qual viaja em razão da *World’s Colombian Exposition* de 1893.¹² É em meio à confissão do francês – espécie de guardião da norma cultural europeia – da atração que não consegue deixar de nutrir pelo ineditismo da realidade com a qual é confrontado que a referência ao personagem da peça de Shakespeare aparece: “pouco a pouco, se experimenta uma sensação de assombro e inquietude que é quase estética – A isto aludia, ao dizer que Chicago tinha sua beleza própria, em certo modo superior, pelo que tem de rude e descomunal, primitivo, às imitações europeias das metrópoles do Leste. O espetáculo prolongado da força inconsciente e brutal alcança uma certa beleza calibanesca”. (GROUSSAC, 1897, p. 337).

Como em “Edgar Allan Poe”, em *Del Plata al Niagara* aparecem imagens que o crítico reutiliza em seu discurso de 1898. Faltariam aos EUA “sólido cimento” e “grande tradição” (GROUSSAC, 1897, p. 327). Aquilo que os caracterizaria, assim como as civilizações primitivas, seria “o tamanho, o número, a quantidade” (GROUSSAC, 1897, p. 329). Num verdadeiro jogo intertextual, Groussac vê os americanos como ciclopes e relaciona os EUA ao reino de *Broding*, terra de gigantes aonde chega Gulliver, imagens que Darío reutiliza em seu artigo de 1898. Mas, também como outros autores, como Martí e depois o próprio Darío, vê essa América como associada a mamutes.¹³

Contudo, no francês, ainda mais do que no nicaraguense, a repulsa se mescla com o fascínio pelos EUA, especialmente o Oeste do país, pretensamente mais original. Chega a afirmar que o ineditismo da experiência teria uma força comparável apenas à da natureza. A própria cidade de

¹² A *World’s Colombian Exposition* foi o maior evento de comemoração dos 400 anos do descobrimento da América e a maior exposição internacional desde o *Crystal Palace*, realizado em Londres em 1851. Teve, entre março e outubro de 1893, mais de 26 milhões de visitantes, que entraram em contato com as realizações norte-americanas nos campos da tecnologia, comércio e cultura, sugerindo que o país se encontraria numa situação de paridade com a Europa. Sobre a exposição, ver: COLOMBI, 2004.

¹³ No entanto, de maneira significativa, deixa de falar, depois do Desastre, em beleza calibanesca.

Chicago teria surgido do nada, sendo edificada em não mais do que dez anos, o que provocaria assombro comparável ao de se ver o aparecimento de algo como uma montanha: “é formidável, incomparavelmente colossal, ao seu lado, por um momento qualquer outro pareceria desmedrado e mesquinho” (GROUSSAC, 1897, p. 338).

Nesse sentido, a novidade poderia ser uma solução para o abismo que Groussac enxergara existir “entre povos produtores e consumidores de civilização”. Os últimos chegariam “a possuir, em troca de seu solo virgem, todos os instrumentos da civilização”. Mesmo assim, haveria uma “diferença, mais profunda ainda para o livro do que o recipiente de metal”, já “que os civilizados comprem o que os civilizadores elaboram” (GROUSSAC, 1897, p. XXI). Em outras palavras, esse crítico que se desculpa em razão de escrever numa língua que não é a sua, mas que retira boa parte de sua autoridade do fato de ser francês e, portanto, alguém mais próximo da cultura “original”, vislumbra uma possibilidade alternativa para os povos “parasitas do trabalho europeu” (GROUSSAC, 1897, p. XI): a novidade absoluta, calibanesca¹⁴.

Um continente para Ariel

Teria Rodó conhecido os trabalhos de Groussac e de Darío em que se faz alusão a Ariel e Caliban? É verdade que o crítico uruguaio estava em contato com o poeta nicaraguense desde que preparara a segunda série de sua coleção *La vida nueva*, dedicada especialmente ao seu livro, *Prosas Profanas*. Curiosamente, porém, o ensaio, publicado em 1899, ressalta o antiamericanismo do seu autor, abrindo-se com a afirmação: “*não é o poeta da América*” (RODÓ, 1957, p. 115).¹⁵ Nessa referência, seria, ironicamente, um nativo da outra América, Whitman, quem mereceria tal título. É verdade

¹⁴ Jorge Luís Borges nota, com fina ironia, ao escrever sobre seu antecessor como diretor da Biblioteca Nacional: “a sensação incômoda de que nas principais nações da Europa ou na América do Norte teria sido um escritor quase imperceptível, fará com que muitos argentinos o neguem primazia em nossa desmantelada república” (BORGES, 1974, p. 234). Minha interpretação sobre Groussac se baseia, em grande parte, em BONFIGLIO, 2011.

¹⁵ O nicaraguense é caracterizado como o autor de uma arte desinteressada e cosmopolita que ainda não tinha tido grande espaço na América hispânica, envolta em agitações políticas. Tal posição teria favorecido a renovação da literatura em espanhol, curiosamente, por influência francesa. Isto é, tratar-se-ia de um caso de inversão da relação centro e periferia. Sobre a questão, da perspectiva da literatura, ver: CASANOVA, 2004.

que já em *Rubén Darío: su personalidad literaria, su última obra*, Caliban aparece, mas sem menção aos EUA: “a arte é coisa leve e Caliban tem as mãos toscas e duras” (RODÓ, 1957, p. 169). No caso de Groussac, é bastante provável que o autor de *Ariel* tenha tido acesso a sua fala de 02 de maio de 1898, já que parte dela, como indica Emir Rodríguez Monegal (1957), foi reproduzida em Montevideu no periódico *La Razón*, de 06 de maio de 1898. De maneira significativa, o também crítico uruguaio sugere que a inspiração para a composição do discurso do mestre, chamado por seus discípulos de Próspero, viria de outro discurso, aquele proferido no Teatro *La Victoria* pelo diretor da Biblioteca Nacional de Buenos Aires, curiosamente comparado por Darío a Próspero¹⁶.

No entanto, Darío, Groussac e outros autores latino-americanos, além de espanhóis, não são citados no livro de Rodó. Entre os cerca de 40 escritores mencionados no opúsculo, estão clássicos gregos e romanos, alguns alemães, ingleses e mesmo norte-americanos e, principalmente, franceses, um pouco mais da metade da lista; Renan sendo citado oito vezes, Comte cinco, Tocqueville, Baudelaire e Fouillée, quatro. Essa pequena amostra indica que, em meio ao ecletismo do escritor uruguaio – autor situado entre o positivismo e o modernismo –¹⁷ suas influências principais são indubitavelmente francesas. Nisso, não é tão diferente do modernismo hispânico e da maior parte da literatura latino-americana da época.

Escritores espanhóis, a quem o autor de *Ariel* enviou seu livro como parte decisiva de uma estratégia de promoção, não deixaram de apontar seu galicismo. Assim, Unamuno afirmou: “vejo-o muito influenciado pela cultura francesa – talvez em excesso, isto é, com predomínio demasiado – e o francês me é pouco grato” (UNAMUNO, 1931, p. 16). Igualmente Leopoldo Alas (1908), no artigo ao qual o opúsculo de Rodó deve boa parte da sua

¹⁶ Independentemente da verdade da hipótese, é interessante que Rodó, assim como Groussac, considera o Oeste dos EUA como mais representativo do espírito do país. Em termos ainda mais diretos, os norte-americanos são caracterizados em *Ariel* como ciclopes. Por sua vez, de maneira similar a Darío, Poe é visto como “uma individualidade anômala em meio a seu povo” (RODÓ, 1957, p. 230).

¹⁷ De maneira esclarecedora, afirma, ao escrever sobre Darío: “sou um *modernista* também; pertenço com toda a minha alma à grande reação que dá caráter e sentido à evolução do pensamento no fim deste século; à reação que, partindo do naturalismo literário e do positivismo filosófico, os conduz, sem desvirtuá-los no que têm de fecundos, a dissolver-se em concepções mais altas” (RODÓ, 1957, p. 187).

consagração, incorporado como prólogo à segunda edição do livro, queixa-se que as novas gerações hispano-americanas deixaram a literatura espanhola de lado, sentindo-se atraídas por outras literaturas, especialmente a francesa. Esta imitação teria, de acordo com o crítico conhecido como Clarín, ido longe demais, tendo a consequência de se abrir mão de se formar uma personalidade própria. Numa clara referência a Darío, chega a mencionar que se chegou ao ponto de se escrever em espanhol como se fosse francês.

No mesmo sentido, não é difícil perceber que *A Tempestade* é apenas uma influência indireta em *Ariel*. Como resume Brotherson: “as questões em jogo, a disputa entre a democracia utilitária (Caliban) e valores espirituais (Ariel), pertencem não à era elizabetiana (sic), mas ao século XIX” (BROTHERSTON, 1967, p. 1). Na verdade, a obra de Shakespeare chega a Rodó basicamente por meio da sua releitura por parte de Renan, em *Caliban: suite de La Tempête* e do debate suscitado pelo “drama filosófico”.¹⁸ Também como o filólogo, o crítico não deixa dúvidas quanto ao simbolismo assumido pelos personagens da peça de Shakespeare: “Ariel, gênio do ar, representa (...) a parte nobre e alada do espírito” (RODÓ, 1957, p. 202), que contrasta com “Caliban, símbolo de sensualidade e torpeza”. (RODÓ, 1957, p. 203).

É verdade que mais do que a vitória de Ariel sobre Caliban, identificados, respectivamente, com a aristocracia e a democracia, Rodó defende a conciliação entre os dois servos de Próspero, o que está mais de acordo com o argumento de Fouillée contra Renan e favoreceria o aparecimento de uma democracia nobre. Até porque, se a democracia poderia conduzir à mediocridade – o crítico uruguaio chegando a usar o termo *zoocracia* cunhado por Baudelaire para se referir a essa forma de governo –, ela também poderia favorecer a seleção dos melhores. Como resultado, se combinaria o sentido de ordem hierárquica, herança da civilização antiga, com a igualdade, base da sociedade moderna. Em termos mais decisivos, como já tinham percebido Tocqueville e Comte, a democracia seria irreversível: “um princípio de vida contra o qual seria inútil rebelar-se”. (RODÓ, 1957, p. 223).

Indo mais longe e tendo em mente o momento em que *Ariel* foi escrito, se pode defender que, influenciado pela Guerra de 1898, o tema do livro

¹⁸ Significativamente, se na peça do francês Caliban sai vencedor da disputa com Ariel, na obra do uruguaio Ariel já foi derrotado: “vencida uma e mil vezes pela indomável rebelião de Caliban” (RODÓ, 1957, p. 242).

é a oposição entre a América saxã e o que começava a ser chamada de América Latina. Na verdade, porém, os EUA só aparecem na quinta parte do opúsculo, apenas uma sexta parte dele tratando do país, que funciona como uma espécie de ilustração do utilitarismo e da democracia discutidos até então. Caliban, por seu turno, diferentemente do que ocorre com Darío e Groussac, nunca é associado diretamente por Rodó a norte-americanos. Mesmo o Desastre é mencionado só em dois trechos do livro.¹⁹ O próprio autor de *Ariel* contestou, antes do aparecimento do terceiro volume de *La vida nueva*, anúncio, aparecido em *El Siglo* de Montevideu, de 30 de outubro de 1899, a afirmação de que o trabalho trataria da “influência da raça anglo-saxã nos povos latinos”. Esclareceu, na edição de 23 de janeiro de 1900 de *El Día*, também da capital uruguaia, que “só de uma maneira accidental fará o livro um juízo da civilização norte-americana” (RODRÍGUEZ MONEGAL, 1957, p. 194).

Não por acaso, Brotherston argumenta que os motivos para a interpretação dominante de *Ariel* se encontrariam “quase inteiramente fora do trabalho”. (BROTHERSTON, 1968, p. 6).²⁰ No entanto, é difícil imaginar que Rodó não tivesse consciência das razões do possível impacto de seu livro. Escrito logo depois da Guerra de 1898, o opúsculo é voltado para um público latino-americano, especialmente a sua juventude, à qual é dedicado. É improvável que o escritor uruguaio não levasse em conta que o Desastre atormentava os nativos das ex-colônias da Espanha quando se abre o século XX, já que ele parecia confirmar o diagnóstico pessimista da época sobre a “raça hispânica”. No entanto, insiste, em sentido contrário, que “temos – os americanos-latinos – uma herança de raça, uma grande tradição a manter”, em razão de ela nos ligar “a imortais páginas da história, confiando à nossa honra sua continuação no futuro”. (RODÓ, 1957, p. 227).

¹⁹ Num primeiro momento, se argumenta sobre os EUA: “a admiração por sua grandeza e por sua força é um sentimento que avança a passos largos nos espíritos de nossos homens dirigentes, e, quicá, ainda mais nas multidões, fascinadas pela impressão da vitória” (RODÓ, 1957, p. 227). Num segundo momento, afirma-se que “sua grandeza titânica se impõe assim, até aos mais prevenidos pela enorme desproporção de seu caráter e pelas violências recentes de sua história” (RODÓ, 1957, p. 230). No entanto, de maneira mais explícita, o ensaio sobre Darío se fechava com a nota: “o poeta viaja agora, rumo à Espanha – Encontrará um grande silêncio e um dolorido estupor”. (RODÓ, 1957, p.187).

²⁰ Na mesma linha, Liliana Weinberg assinala que “o caso de *Ariel* é um dos mais extraordinários exemplos de como a recepção de um texto pode transformar a sua leitura”. (WEINBERG, 2001, p. 63).

É verdade que Rodó procura reconhecer as qualidades dos EUA, destacando de acordo com toda uma literatura de viagens sobre o país, presente em autores como Tocqueville, Chevalier e Bourget, como nasceu livre e, desde o início de sua história, fez uso de instrumentos como o associativismo. Nesse sentido, afirma: “e por minha parte, já vêς que, mesmo que não lhes ame, admiro-os” (RODÓ, 1957, p. 230). Em termos mais neutros, identifica nos norte-americanos o que chama de primitividade robusta e grandeza titânica, destacando a enorme vontade e energia que os animariam. No entanto, num tom mais crítico, avalia, de forma similar a Groussac, que os EUA ainda não teriam se consolidado como nação. De maneira mais negativa, considera que os elementos idealistas do positivismo inglês teriam se perdido ao se atravessar o Atlântico. Este seria o problema principal dos descendentes dos austeros puritanos: subordinariam tudo ao fim imediato, utilitário. Julga, assim, que, entre eles, não haveria espaço para o belo, o bom e o verdadeiro. Denuncia, portanto, que a democracia norte-americana seria consequência dessa mediocridade generalizada, que ignoraria a qualidade, reconhecendo só o número e o dinheiro, e caminharía, em passos largos, para se tornar uma verdadeira plutocracia.

Mas os EUA não são só um perigo externo para *Ariel*. Na verdade, o poderoso vizinho do Norte indica, principalmente, o risco de transformação interna vivida pela região que passa, então, a ser conhecida como América Latina. Rodó escreve num momento de profunda mudança, em que levas de imigrantes, a “multidão cosmopolita” (RODÓ, 1957, p. 220) a qual faz alusão, afluí especialmente para o seu país, o Uruguai, a Argentina e o sul do Brasil.²¹ Boa parte dela dirige-se para cidades, que eram antes, principalmente, centros burocráticos, a fim de trabalharem em indústrias incipientes e transformar a face dessas sociedades ainda não inteiramente formadas. Nessa referência, os EUA, país de imigrantes, se caracterizariam, principalmente, por seu capitalismo pujante e pela democracia que se impunha sobre todos os aspectos da existência. Em outras palavras, corresponderia à imagem do futuro que parecia estar reservado à América Latina.

Nesse sentido, o que Rodó mais teme nos EUA é o poder de atração

²¹ Segundo Nicolás Sánchez-Albornoz (2001), os três países recebem, entre 1881-1930, 8,4 milhões de imigrantes. Em Montevideu, em 1889, os estrangeiros correspondem a 47% da população da cidade. (AROCENA, 2009).

que exerce, o que estimularia aquilo que Tarde chamou de “imitação unilateral” e corresponderia a uma verdadeira “nordomania”. O escritor uruguaio chega mesmo, em termos quase religiosos, a ter uma “visão de uma América *deslatinizada* por sua própria vontade, sem a extorsão da conquista, e regenerada logo à imagem e semelhança do arquétipo do Norte” (RODÓ, 1957, p.221). Avalia que o pior de tal desenvolvimento seria abrir mão da própria personalidade que, como já defendera Cícero, seria o principal bem que se poderia possuir. A imitação seria tão nociva em sociabilidade, como em arte e literatura, já que, devido a ela, se perderia qualquer vislumbre de originalidade. É essa mensagem que explica, em grande parte, o impacto de *Ariel*. Até porque, como aponta Roberto Echevarria Gonzáles, a defesa da “diferenciação dos EUA mediante um retorno à tradição europeia se converteu praticamente em culto”, podendo-se considerar que “o seu foi o primeiro e mais amplo projeto para a constituição de uma identidade latino-americana” (ECHEVARRIA GONZÁLES, 2001, p. 42 e 43). É também em razão, principalmente, dessa mensagem que o opúsculo ainda tem o que dizer àqueles que hoje são conhecidos como latino-americanos.

A resposta de Rodó a quadro tão pouco animador não deixa de ser surpreendente. Diferentemente de literatos do pós-independência e também de sociólogos da sua época, não vê o legado hispânico e latino como uma pesada herança que teria de ser superada. Ao contrário, enfatiza o pertencer comum das metrópoles latinas e colônias americanas a uma mesma cultura e o que é então chamado de raça, supostas herdeiras da Grécia e de Roma. Contrapõe a ela a cultura e a raça do país vencedor na Guerra de 1898. Em outras palavras, os EUA deixam de ser vistos como exemplo para serem encarados, como já havia sugerido Martí, como um perigo para a América Latina.

Num sentido mais direto, mais de 50 anos depois de *Facundo*, *Ariel* recoloca os termos do dilema latino-americano. Sugere que a verdadeira questão não é escolher entre a civilização e a barbárie, mas entre o espiritualismo de Ariel e a materialismo utilitarista de Caliban. De certa maneira, há uma inversão dos termos do dilema; se Sarmiento propôs que a barbárie deve ser civilizada, Rodó defende que se opte por Ariel e não por Caliban. Ou melhor, não seria difícil para Rodó identificar a materialista e utilitarista civilização com Caliban, ao passo que Sarmiento poderia facilmente ver o espiritualista e idealista Ariel, com o qual a cultura e a raça latina se identificariam, como mais uma manifestação da barbárie.

Em termos mais imediatos, a marca do período de grandes transformações

em que Rodó escreve é a instabilidade²². A inconstância afeta tanto os imigrantes recém-chegados como os patrícios, que veem a sua situação tornar-se incerta.²³ Em compensação, o cenário em que se desenrola *Ariel* – “ampla sala de estudos, cheia de livros” (RODÓ, 1957, p. 202) – funciona como um lugar fechado, protegido da rua. Ou melhor, como percebe Weinberg, o estúdio, em que se dá a lição do Próspero, é um “espaço de reflexão afastado do âmbito público e privado, mas que, mesmo assim, constituiria um enlace entre ambos: precisamente o lugar de suspensão do social em que o social pode pensar-se. Este espaço representa, da minha perspectiva, o mundo do livro” (WEINBERG, 2001, p. 78). Significativamente, no fim do opúsculo, os jovens discípulos, depois de se despedirem do velho mestre, seguem, ainda em silêncio, como que absorotos pela preleção recém-escutada, até que encontram a barulhenta multidão e, com ela, retornam à agitação da cidade.

De maneira complementar, fica indicado que é Próspero quem pode realizar a mediação entre Caliban e Ariel. Dessa forma, se torna possível realizar, para além da democracia e da aristocracia, a democracia nobre, tal como desejava Rodó. Em outras palavras, se garantiria um lugar na América Latina para a nova categoria de intelectual, distinto, como indica Julio Ramos (2005), tanto do artista como do político, e que não é mais o literato, que ainda não separara essas atividades.

Além de tudo, a elite do espírito, para a qual *Ariel* é dirigido, deveria ir contra a orientação do século, já marcado pelo utilitarismo. Tal situação conduziria a uma especialização prematura, que mutilaria o homem e favoreceria o aparecimento de “espíritos deformados e estreitos” (RODÓ, 1957, p. 201). Exemplo de desenvolvimento desse tipo seria o operário moderno, submetido a uma divisão do trabalho que deformaria sua

²² Tal quadro não deixa de ter bases materiais, as exportações latino-americanas crescendo significativamente, entre 1850 e 1914, a uma média de 3,5%, o que foi impulsionado sobretudo pela revolução nos transportes, representada pela invenção do navio e do trem a vapor (BÉRTOLA; WILLIAMSON, 2008).

Refletindo tal situação, Ángel Rama (1998) indica sugestivamente que a afirmação de Baudelaire, diante das transformações vividas por Paris durante o Segundo Império, de que uma cidade muda mais rapidamente do que o coração de um mortal, ganha então verossimilhança em muitas cidades latino-americanas.

²³ Pode-se argumentar que Rodó vive a instabilidade duplamente, já que seu pai é um imigrante catalão e a mãe descende de uma antiga família uruguaia. Além de tudo, o pai morre quando ainda é adolescente, o que cria dificuldades financeiras para a família.

personalidade.²⁴ Contra a alienação e, num tom claramente anticapitalista, Próspero defende que se deve buscar o desenvolvimento pleno e harmônico do homem como indivíduo e como espécie. Como tantos antes e depois dele, volta-se para Atenas como grande exemplo desse ideal. Em termos mais concretos, defende que, para esse fim ser realizado, seria necessário se garantir, contra a vida econômica, o que os antigos chamavam de ócio.

Ainda mais importante, Rodó acredita que se deveria ter o convívio de diferentes orientações. Argumenta, nessa linha, que a própria manutenção da personalidade latino-americana seria benéfica aos norte-americanos, até porque os maiores progressos da história teriam sido o resultado da ação de forças distintas, que se estimulariam mutuamente. Teria sido assim com Atenas e Lacedemônia, o escritor uruguaio julgando também que a “América precisa manter (...) a dualidade original de sua constituição” (RODÓ, 1957, p. 228). Até porque acredita, seguindo Spencer, que existira, de maneira mais ampla, uma lei do equilíbrio. Dessa forma, se no passado o ouro das repúblicas italianas teria pago o Renascimento, no futuro o utilitarismo norte-americano deveria alimentar novos idealismos, quem sabe, latino-americanos.

Nesse sentido, as sucessivas oposições com as quais *Ariel* lida – utilitarismo x idealismo; democracia x aristocracia; Caliban x Ariel – devem se resolver numa espécie de síntese. É Próspero, o intelectual, que deveria conduzir a tal resultado. Paradoxalmente, como nota Ramos (2005), é o perigo representado por Caliban, materialista e utilitarista, que justifica a existência de Próspero, capaz de conciliá-lo com o espiritualista e desinteressado Ariel. Em resumo, a presença da multidão é condição para o papel dirigente do intelectual, que deveria ser capaz de elevá-la, conduzindo a massa para uma existência superior. Até porque, como defende Próspero: “a multidão, a massa anônima, não é nada por si mesma. A multidão será um instrumento de barbárie ou de civilização se careça ou não de uma alta direção moral” (RODÓ, 1957, p. 220).

²⁴ Em termos mais diretos, Rodó reage, em 1906, quando é deputado, a iniciativas de legislação trabalhista do governo uruguaio, argumentando que a análise da questão social não deveria se dar em termos abstratos. Dessa maneira, defende, por um lado, o predomínio do interesse social, mas, por outro lado, o respeito e a valorização da atividade industrial. Mais especificamente, quanto à proposta de limitação de oito horas da jornada de trabalho, pergunta, em termos liberais: “é legítima a intervenção do poder público para restringir a liberdade individual do trabalhador que contrata seus serviços por um certo número de horas?” (RODÓ, 1957, p. 643).

O arielismo e a criação de uma identidade latino-americana

Rodó prepara a acolhida de *Ariel*, realizando uma verdadeira campanha de divulgação do livro. Envia-o para alguns dos mais conhecidos escritores espanhóis e hispano-americanos da sua época.²⁵ Como quase regra, seguindo uma bem pensada estratégia de promoção, junto com o livro escreve uma pequena carta, em que explica tratar-se de uma obra de ação e propaganda destinada à juventude da América. Para Unamuno, revela até que pretende “iniciar, com meu modesto livro, certo movimento de ideias” (RODÓ, 1957, p. 1300).²⁶ Num outro sentido, o escritor uruguaio procura orientar seus jovens discípulos espalhados pela América Latina, sugerindo, por exemplo, que o dominicano Pedro Henríquez Ureña procure o peruano Francisco García Calderón, o que contribui para o estabelecimento de uma espécie de rede entre intelectuais com os quais mantém relações epistolares.

No entanto, é difícil que Rodó antecipasse o impacto de *Ariel*, livro que forjou até a criação do que foi chamado de arielismo. Nesse sentido, sua obra tem papel decisivo na afirmação da identidade latino-americana²⁷.

A história do arielismo é, em boa medida, a história das sucessivas edições do livro. Já em 1900, *Ariel* é reeditado no Uruguai, com Prefácio do consagrado escritor espanhol Clarín. Sua terceira edição aparece, em 1903, na República Dominicana. Ainda no Caribe, a quarta edição do opúsculo é publicada, em 1905, em Cuba. Daí o livro chega ao México, onde saem, respectivamente, em 1908, sua quinta edição, por iniciativa do governo do estado de Monterrey, e a sexta edição, com patrocínio da Escola Nacional Preparatória. No entanto, a consagração definitiva de *Ariel* ocorre apenas com a edição espanhola, também de 1908, da Sempré de Valencia. Da Espanha, o opúsculo espalha-se definitivamente para a América Latina. Nos EUA, a publicação ocorre apenas em 1922. A primeira edição brasileira de

²⁵ Na verdade, desde a *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, que criara com amigos em 1895, tinha o hábito de corresponder-se com figuras de destaque do mundo literário hispânico.

²⁶ De maneira mais explícita, indica, em correspondência posterior com o filósofo, tratar-se, numa postura crítica diante do modernismo “decadentista”, de “um movimento literário realmente sério (...) não limitado a vãos jogos de forma” (RODÓ, 1957, p. 1304).

²⁷ Alberto Zum Felde afirma: “Podia-se dizer que *Ariel* é por um momento – pelo longo momento de um terço de século, ao menos, se não mais – a ‘consciência’ latino-americana” (ZUM FELDE, 1954, p. 29).

Ariel é ainda mais tardia, datando de 1933, iniciativa da Renascença Editora do Rio de Janeiro (GARCIA MORALES, 2010; PEDEN, 1988; RODRÍGUEZ MONEGAL, 1957).

Como percebe Alfonso Garcia Morales (2010), *Ariel* inicialmente tem particular impacto no Caribe, região afetada especialmente pelo imperialismo norte-americano. Os intelectuais dominicanos conhecidos como “normalistas”, grupo congregado em torno da Escola Normal Preparatória fundada, em 1880, pelo educador porto-riquenho Eugenio María de Hostos, têm papel de destaque na divulgação do livro²⁸. *Ariel* foi lido no salão literário da “normalista” Leonor Feltz. A partir daí, ter-se-ia decidido publicá-lo, só três anos depois da primeira edição uruguaia, como suplemento da *Revista Literaria*. Seguem-se dois anos, e os irmãos Pedro e Max Henríquez Ureña, filhos de outra “normalista”, Salomé Ureña, e morando então em Cuba, publicam *Ariel* como suplemento da revista *Cuba Literaria*²⁹.

Pedro escreve então um artigo apresentando o livro para o público cubano. Nele, identifica Próspero com Rodó e, mais importante, destaca que “fala a um grupo de jovens – a juventude americana, a quem se dedica o livro”. (HENRÍQUEZ UREÑA, 1981, p. 24). Indica como o personagem do “mestre” seria na obra auxiliado por *Ariel* na luta contra “Caliban, que pretende tornar-se dono desta ilha deserta de civilização que se chama América” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1981, p. 23). Atrai ao dominicano no livro do uruguaio especialmente a defesa do desenvolvimento da personalidade, num sentido de formação. Por outro lado, Henríquez Ureña, que vivera nos EUA dois anos decisivos para a sua educação, se distancia de Rodó na avaliação daquele país. Para além de suas tendências práticas, a nação de Emerson se identificaria também com um ideal de aperfeiçoamento da vida coletiva. Mais importante, nota que a juventude, à qual *Ariel* é dedicado, seria idealizada. O objetivo principal do autor seria, na verdade, “formar um ideal de classe dirigente” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1981, p. 24).

Os irmãos Henríquez Ureña também têm papel decisivo na divulgação de *Ariel* no México, país para o qual se mudam em 1906, mesmo ano em

²⁸ O krausista Hostos foi, entre 1879 e 1888, responsável pela educação pública da República Dominicana. Favoreceu uma educação racional e laica, fortemente impregnada pelas ciências naturais. Era, além do mais, um convicto defensor da unidade caribenha.

²⁹ Os irmãos Henríquez Ureña saem da República Dominicana, em 1900, mas, devido a problemas políticos do pai, Francisco Henríquez Carvajal, que tinha sido ministro das Relações Exteriores, não podem retornar a seu país.

que coincidentemente é lançada a revista *Savia Moderna*, publicação que serve como uma espécie de plataforma de entrada no campo intelectual de alguns jovens escritores e artistas³⁰. Entre eles, encontram-se Antonio Caso, Pedro e Max Henríquez Ureña. Alfonso Reyes, Jesús T. Acevedo, Alfonso Cravioto, José Vasconcelos Martín Luis Guzmán e Diego Rivera, intelectuais que marcam, em diferentes áreas, a cultura mexicana e latino-americana de anos posteriores. O grupo fica conhecido, principalmente, pelo Ateneu da Juventude, criado em 1909, e acaba correspondendo, em grande parte, à elite do espírito preconizada por Rodó.³¹

Ariel é editado no México em 1908, devido, sobretudo, aos esforços de um desses jovens intelectuais, Alfonso Reyes, que convence seu pai, Bernardo Reyes, então governador de Monterrey, a publicá-lo em edição patrocinada pelo estado. No entanto, é provável que tenham sido os Henríquez Ureña a introduzir o livro de Rodó a seus amigos mexicanos. Significativamente, os pontos destacados por Pedro em sua primeira resenha de *Ariel* continuam a ser os aspectos do livro mais valorizados pelos atenistas: a defesa da unidade latino-americana, o projeto de desenvolvimento da personalidade e a crença no papel dirigente de uma pequena elite intelectual. Nessa orientação, Reyes revela que “a primeira leitura de Rodó nos fez compreender a alguns que há uma missão solidária nos povos”. Ao escritor uruguaio ele e seus companheiros deveriam, em especial, “a noção exata da fraternidade americana” (REYES, 1958, p. 134).

O próprio Pedro Henríquez Ureña, na conferência que pronuncia no centenário da independência mexicana a respeito do autor de *Ariel*, estende aos povos o projeto arielista, de formação da personalidade: “os povos

³⁰ Pedro afirma reveladoramente em carta a Reyes: “segundo parece, cheguei ao México no momento mesmo em que se definia a nova juventude” (HENRÍQUEZ UREÑA, 2000b, p. 469).

³¹ Ao se discutir o grupo do Ateneu, costuma-se destacar como teria se voltado contra o positivismo e promovido no campo da cultura transformações comparáveis às que a Revolução Mexicana realiza na política. Além do evidente paralelismo entre as transformações culturais levadas a cabo pelo Ateneu e as mudanças políticas realizadas pela Revolução, influi nessa perspectiva a tendência de considerar o positivismo como “filosofia oficial” do Porfiriato. Portanto, a tomada de posições antipositivistas equivaleria à tomada de posições antiporfiristas. Mais recentemente, se tem destacado, principalmente, o papel que atenistas tiveram em estabelecer o campo cultural mexicano. Contra a tese do “contraponto cultural da Revolução”, lembra-se da vinculação de muitos dos membros da associação com o Secretário de Instrução Pública de Porfirio Díaz, Justo Sierra. Para a primeira linha de interpretação, ver: HERNÁNDEZ LUNA, 1962; INNES 1970; KIRCHNER 1973; ROJAS GARCIDUEÑAS, 1979; CURIEL, 1998. Para a segunda linha de interpretação, ver: GARCÍA MORALES, 1992; MYERS, 2005; QUINTANILLA, 2008.

também têm a sua personalidade, seu espírito, seu gênio, e, assim como o indivíduo, podem igualmente ser transformados” (HENRÍQUEZ UREÑA, 2000b, p. 67). Tão importante quanto, o crítico dominicano considera que Rodó já estaria no nível dos *maestros* de América, com a especificidade de que seria “o primeiro, quicá, que entre nós influencia só com a palavra escrita”. (HENRÍQUEZ UREÑA, 2000b, p. 56). Ou seja, identifica a prática do autor de Ariel com a emergência do que se pode chamar de intelectual na América Latina³².

Em termos igualmente sugestivos, no Peru forma-se o que ficou conhecida como “geração arielista”. De maneira similar ao que ocorre no México, nela atuam nomes importantes da cultura peruana, como Francisco Garcia Calderón e seu irmão Ventura, Víctor Andrés Belaunde, José de la Riva Agüero e José Gálvez. Escrevem durante a República Aristocrática, quando, num arranjo oligárquico, o Partido Civilista exerce, entre 1895 e 1919, um forte domínio político, os irmãos Garcia Calderón sendo mesmo filhos de um ex-presidente.³³ Nesse contexto, o grupo, conhecido também como *generación del novecientos*, funciona igualmente como uma espécie de pequena elite do espírito. Também numa linha próxima do que defendera Rodó, procuram entender o Peru num quadro maior, latino-americano.

Rodó é especialmente próximo a Francisco Garcia Calderón, para quem chega a escrever, em 1904, o Prefácio de seu livro de estreia, *De Litteris*. Pouco depois, o peruano se muda, aos 24 anos, para Europa, onde exerce diversos cargos diplomáticos e permanece por mais de 30 anos. A situação do autor, como percebe Karen Sanders, é bastante curiosa: “escreve como um americano – um americano em Paris”. (SANDERS, 1997, p. 252). Integra-se à cultura francesa, ligando-se especialmente ao espiritualismo de Émile Boutroux, por meio do qual chega a conhecer Henri Bergson³⁴. Nessa linha,

³² Na propagação do arielismo, diretamente ligada à experiência mexicana, Max Henríquez Ureña, quando retorna a Cuba por motivos de saúde, funda, em 1910, junto com o escritor Jesús Castellanos, a Sociedade de Conferencias de Havana, inspirada no Ateneu da Juventude. Dela participam intelectuais, como Enrique José Varona, Evelio Rodríguez Lendíán e Fernando Ortiz (GARCIA MORALES, 2010; SAN ROMÁN, 2009).

³³ É verdade que Francisco Garcia Calderón Landa foi presidente do Peru apenas durante um breve período, entre março e novembro de 1881, em plena Guerra do Pacífico, quando iniciou negociações de paz com o Chile.

³⁴ Na nova situação, em comunicação que apresenta, em 1908, no Congresso Filosófico de Heildeberg, “Les courants philosophiques dans l’Amérique latine”, caracteriza *Ariel* como “um símbolo de idealismo e renascimento” (GARCIA CALDERÓN, 2003, p. 97).

prepara livros sobre a América Latina para o público europeu, alguns, como *Le Pérou Contemporain* (1907) e *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), escritos em francês.³⁵ Além disso, abre caminho para que outros escritores da região, como Pedro Henríquez Ureña e Alfonso Reyes, publiquem alguns de seus primeiros trabalhos na França. Em outras palavras, ironicamente, o arielismo encontra terreno especialmente favorável para sua promoção da América Latina fora da região, em Paris, cidade que, por outro lado, não deixa de ser uma espécie de capital do que foi chamado de “latinidade”.

No artigo, “La predicación del anciano: por ignoradas rutas”, publicado no livro, *Hombres y ideas del nuestro tempo* (1907), chega a recriar o sermão laico de *Ariel* num novo cenário, peruano.³⁶ Evoca igualmente um velho mestre, que faz apelo à juventude, procurando criar uma elite do espírito. Nessa referência, avalia que o problema principal enfrentado por peruanos e latino-americanos seria “não permitir que Caliban, rebelde e imoral, enriquecido e vulgar, ambicioso e estéril, se entronize sobre a vontade entorpecida da multidão” (GARCIA CALDERÓN, 2003, p. 66). Assim, apesar de evocar o passado do seu país, que teve a experiência do comunismo incaico, insiste na necessidade de se manter a herança hispânica e latina.

No entanto, num trabalho como *La creación de un continente* (1913), Garcia Calderón já demonstra reticências em relação ao projeto de Rodó. Considera que a oposição entre o ideal latino e a democracia saxã seria prematura em países onde a barbárie ainda estaria muito presente, a democracia nobre dificilmente podendo se impor diante do caciquismo e de tiranias feudais. Em termos mais fortes, avalia que a defesa do ócio clássico não faria muito sentido “quando a terra solicita todos os esforços e da conquista da riqueza nasce um brilhante materialismo”. Avalia, assim, que, na verdade, “a nobre doutrina de *Ariel*” teria aplicação limitada, indicando apenas “a direção futura a povos enriquecidos e povoados de imigrantes” (GARCIA CALDERÓN, 1979, p. 257). Ou seja, o que *Ariel* preconiza valeria mais para o Uruguai do que para o Peru³⁷.

³⁵ O último conta mesmo com um prólogo escrito pelo ex-presidente francês Raymond Poincaré.

³⁶ O livro também conta significativamente com o ensaio, “Ariel y Caliban”, em que se procura interpretar o simbolismo dos dois personagens.

³⁷ Outro instrumento decisivo para a propagação do arielismo são os Congressos Estudantis, realizados entre 1908 e 1920, em cidades como Montevideu, Buenos Aires, Lima e Cidade do México. Tais congressos preparam o terreno, por sua vez, para o movimento pela Reforma Universitária que irrompe, em 1918, na Universidade de Córdoba e da Argentina se espalha por países como Chile, Peru, Venezuela e Cuba. Ver: REAL AZUA, 2001.

O Arielismo e o Brasil

Em termos particularmente sugestivos, se o arielismo tem papel decisivo na construção intelectual da América Latina, o lugar atribuído ao Brasil na visão a respeito do que se imagina ser um continente indica alguns dos limites do projeto gestado entre fins do século XIX e início do século XX. Afinal, o país, cuja área corresponde a quase metade da América do Sul, tem uma língua, o português, e um passado, particularmente o período que foi uma monarquia, que contrasta com seus vizinhos hispânicos.³⁸ Nesse sentido, como aponta Robert Patrick Newcomb, “o Brasil tem um *status* único em relação à ideia de América Latina, tanto como participante *necessário* e *problemático* da região” (NEWCOMB, 2012, p. 20)³⁹. Não é difícil perceber, entre os autores arielistas, o lugar difícil ocupado pelo Brasil na ideia de América Latina que formulam.

Assim, Dario, em “El triunfo de Caliban”, ao falar, durante a Guerra de 1898, sobre um continente latino, oposto ao saxão, faz a ressalva: “o Brasil, penoso é observá-lo, demonstrou mais do que visível interesse em jogos de toma lá dá com o *Uncle Sam*” (DARÍO, 1998, p. 454). É verdade que, pouco antes, ao tratar do poeta simbolista português Eugénio de Castro, lamentara: “existe perto de nós um grande país, filho de Portugal, cujas manifestações espirituais são no resto do continente completamente ignoradas” (DARIO, 1920, p. 226).

Rodó, por sua vez, aborda especialmente o país lusófono em cinco textos: nos discursos parlamentares “Discurso sobre el Tratado con el Brasil” (1909) e “Sobre el Tratado con el Brasil” (1909), na fala pronunciada para estudantes brasileiros “Iberoamérica” (1910), no artigo jornalístico “Rio Branco: en ocasión de su muerte” (1912) e no também artigo jornalístico “Cielo y agua”

³⁸ Walter Mignolo (2012) destaca, por sua vez, como a ideia de América Latina, elaborada em meados do século XIX, corresponde ao projeto político formulado pelas elites *criollas* e mestiças da região, não havendo nela espaço para os descendentes de índios e negros.

³⁹ O crítico norte-americano sugere, a partir daí, que “intelectuais hispano-americanos, ao escreverem ensaios com temas continentais, têm em geral adotado a estratégia de projetar *retoricamente* a identidade hispano-americana no Brasil e, por esse meio, incorporar o Brasil nos seus apelos em favor da unidade latino-americana” (NEWCOMB, 2012, p. 29).

Por outro lado, como indica Meira Monteiro, “os debates identitários no Brasil – muitas vezes estudados de forma rente ao nacional, numa obsessiva autorreferência” não deixam de estar “conectados a uma discussão de fundo, sobre o lugar da América Latina como peça de resistência ao mundo desencantado” (MONTEIRO, 2015, p. 129 e 130).

(1916)⁴⁰. Percebe-se por essa amostra que a produção do escritor uruguaio a respeito do Brasil é basicamente de circunstância, sendo estimulada, principalmente, pelo Tratado da Lagoa Mirim e do Rio Jaguarão (1909). Por conta dele, o então parlamentar chegou a preparar o manuscrito de um discurso que deveria pronunciar no Rio de Janeiro, quando da ratificação do acordo pelo Congresso brasileiro.⁴¹ Como indica José Enrique Etcheverry (1950), boa parte dos outros trabalhos do autor sobre o Brasil reaproveitam ideias e mesmo trechos do rascunho.

Ao falar do Tratado da Lagoa Mirim e do Rio Jaguarão, Rodó destaca, especialmente, como a iniciativa brasileira de renunciar à exclusividade que o país detinha na navegação de águas localizadas em região limítrofe indicaria que nas relações internacionais não precisaria prevalecer um critério de força ou de astúcia, havendo também espaço para a justiça. Tal seria a orientação que favoreceria o então chanceler brasileiro, Rio Branco. Em termos mais amplos, o autor de *Ariel* sugere que uma ação como a brasileira indicaria que a América representaria no mundo não apenas uma novidade em termos de geografia, mas também de espírito.

Nessa orientação, ao lidar com a relação entre o Brasil e seus vizinhos hispânicos, Rodó procura indicar que a unidade entre os dois se daria em termos de raça, história e idioma (ETCHEVERRY, 1950). Dessa maneira, em “Iberoamérica”, afirma que luso-americanos e hispano-americanos formariam “uma grande e única raça” (RODÓ, 1957, p. 671). Já no manuscrito do discurso sobre o Tratado da Lagoa Mirim e do Rio Jaguarão, considera que “a história do Brasil e da América espanhola são paralelas e sincrônicas” (RODÓ In: ETCHEVERRY, 1950, p. 35). Comprovação disso seria que essas duas partes da América teriam nascido no Renascimento e chegado à maioria com a Independência, mesmo que o país de origem portuguesa tivesse adotado a forma de governo republicana tardiamente. Por outro lado, o escritor uruguaio não deixa de admirar a “evolução rítmica

⁴⁰ O terceiro discurso e o primeiro artigo são depois publicados em *El mirador de Próspero* (1913), ao passo que o segundo artigo é publicado em *El camino de Parós* (1918).

⁴¹ O tratado entre Brasil e Uruguai estabeleceu o condomínio e a livre navegação das águas da Lagoa Mirim e do Rio Jaguarão. Uma delegação uruguaia, da qual fazia parte Rodó, deveria ir ao Rio de Janeiro para celebrar a ratificação do tratado pelo Congresso brasileiro. No entanto, o atraso do parlamento brasileiro em aprovar o acordo e problemas de saúde do então chanceler uruguaio, Antonio Bachini, inviabilizaram a missão.

e segura” (RODÓ In: ETCHEVERRY, 1950, p. 36) da história brasileira, que contrastaria com o desenvolvimento mais conturbado da América hispânica.⁴² Por fim, sugere que as línguas espanhola e portuguesa não passariam de “duas modulações, duas matizes, de um só idioma” (RODÓ In: ETCHEVERRY, 1950, p. 36).

Nessa linha, Rodó chega a defender que o termo hispano-americanos também conviria aos brasileiros, já que, como mostrara Almeida Garret, Espanha seria originalmente um nome geográfico e não político que incluiria Portugal⁴³. Possibilidade alternativa, pensada pelo autor de *Ariel*, ao termo “latino-americanos” é, numa antecipação de Richard Morse, “chamar-nos de algo que indique uma unidade muito mais íntima e concreta: chamar-nos de ibero-americanos” (RODÓ, 1957, p. 671). Em outras palavras, as relações luso-hispânicas indicam a Rodó, como aponta Ardao (1970), a possibilidade de utilização de outro nome, “Ibero-américa”, diferente dos termos mais usuais “América”, “América Latina” “Hispano-américa” e “América Espanhola”. Por outro lado, não leva muito longe essa outra possibilidade, só falando em “Ibero-américa” no discurso de 1909 com o mesmo nome.

Quem, entre os arielistas, insiste mais no esforço de integrar o Brasil na ideia de América Latina é Francisco Garcia Calderón. Demonstra até uma certa familiaridade com a literatura brasileira, citando autores como Gonçalves Dias, José de Alencar, Joaquim Nabuco, Oliveira Lima, Sylvio Romero e Graça Aranha. Mas ressalta em seus trabalhos, principalmente, as semelhanças de toda a região latino-americana, que se dariam em termos de religião, língua e raça. Avalia, dessa forma, em *Les démocraties latines d'Amérique*, que “nenhum outro continente oferece tão numerosas razões de unidade” (GARCIA CALDERÓN, 1979, p. 187). No entanto, para além de um catolicismo intolerante e de uma tendência à mestiçagem, que avalia ser necessário minimizar com o afluxo de imigrantes brancos, não chega a tratar das diferenças entre o espanhol e o português.

⁴² No “Discurso sobre el Tratado con el Brasil”, surge uma fórmula quase idêntica, ao falar do “ritmo de uma firme e segura evolução” (RODÓ, 1957, p. 1025) que marcaria a história brasileira.

⁴³ A remissão de Rodó à província romana da *Hispania* é, entretanto, avaliada por Newcomb (2012) como sinal da sua pouca familiaridade com o mundo lusófono, já que, na defesa da tese, faz referência ao mais ambíguo Almeida Garret e não ao hispanista convicto Oliveira Martins.

Também a colonização ibérica é tratada de uma maneira quase indiferenciada; seria produto de um individualismo anárquico, apenas se fazendo a ressalva, numa nota, que portugueses seriam menos propensos do que espanhóis ao isolamento comercial e religioso. Só ao tratar do pós-independência, que o escritor peruano presta mais atenção às particularidades da história brasileira. Considera que, em meio à anarquia quase generalizada, apenas o México de Porfirio Díaz, o Chile de Diego Portales, o Paraguai do Doutor Francia, e o Brasil de Dom Pedro II, teriam logrado garantir certa estabilidade. Em termos mais precisos, avalia que “entre a colônia feudal e a república, dois pontos extremos da dialética política, se destaca a monarquia brasileira como um poder moderador”. Ela teria conseguido estabelecer “primeiro a autonomia e logo a ordem, uma dinastia nacional tendo conservado as tradições e organizado as forças sociais” (GARCIA CALDERÓN, 1979, p. 100). Nessa referência, também destaca como o Brasil, assim como a Argentina, o Uruguai e o Chile, seriam países que teriam atingido certo progresso material.

No entanto, a intenção principal de *Les démocraties latines d'Amérique*, livro, é de se lembrar, destinado a um público francês, é tratar, para além do país cujo nome se confunde com o de todo continente americano, das repúblicas latinas e entender “as razões de sua inferioridade” (GARCIA CALDERÓN, 1979, p. 5). Assim como Darío, Groussac e Rodó, Garcia Calderón nota, em especial, o risco que latinos correriam diante da enorme força que saxões passariam a ter. Ou seja, as particularidades nacionais, especialmente contrastantes no caso do país lusófono, tendem a ser subsumidas na busca de uma unidade continental. Nessa referência, Garcia Calderón, assim como outros autores, pensa o que se começa a chamar de América Latina, principalmente em contraste com a América saxã, o que, sugere, se resumiria “num símbolo: Ariel e Caliban” (GARCIA CALDERÓN, 1979, p. 9).

Considerações Finais

Um período de cerca de vinte e cinco anos, entre o final do século XIX e o término da I Guerra, é decisivo para difundir a ideia de América Latina. Se o termo é criado antes, na década de 1850, na França do II Império, é paradoxalmente a sensação de fracasso, motivada especialmente pela Guerra de 1898, que estimula a afirmação da latinidade. Curiosamente, alguns intelectuais, como Groussac, Darío e Rodó, recorrem a personagens

de *A Tempestade*, ou melhor, a releitura da peça realizada na II República francesa, para marcarem a diferença entre o que começava a ser chamada de América Latina e os EUA.⁴⁴ O opúsculo de Rodó, em particular, difunde-se entre a juventude da região, servindo como instrumento de afirmação de uma identidade latino-americana.

Nessa referência, é possível até traçar uma geografia dos deslocamentos do arielismo pela América Latina. Ariel chega à região, mais especificamente, a Buenos Aires, vindo da França. A mudança de ares do personagem de *A Tempestade* é estimulada pela reação hispano-americana à Guerra de 1898. Logo, atravessa o Prata, indo para Montevidéu. Do Uruguai viaja pelo que começa a ser visto como um continente latino-americano, passando por Santo Domingo e Havana, e fincando raízes na Cidade do México e em Lima.

Não deixa de ser significativo como as primeiras apropriações latino-americanas de *A Tempestade* se identificam com Ariel, cuja espiritualidade desinteressada é associada a latinos e contrastada com o materialismo utilitarista de Caliban, que Darío e Groussac referem diretamente aos EUA, mas, significativamente, não Rodó. Apesar disso, o próspero vizinho do Norte não deixa de ser um fantasma para o escritor uruguaio, que percebe como a sociedade de onde provém, não inteiramente formada, se torna – especialmente pela imigração, urbanização e industrialização – cada vez mais similar à dos norte-americanos, correndo mesmo o risco de perder aquilo que lhe seria mais próprio, sua latinidade. Nesse sentido, o perigo interno representado pelos EUA seria ainda mais assustador do que o perigo externo.

A oposição com a América saxã é, portanto, decisiva no arielismo, funcionando como mecanismo para marcar a identidade latino-americana. Na verdade, desde que a categoria de América Latina foi criada, significativamente em Paris, ela foi pensada em contraste com os EUA. À contraposição da América Latina com a América saxã, Darío, Groussac e Rodó acrescentam a associação da primeira com o espiritualismo desinteressado e da segunda com o materialismo utilitarista. Como aponta Jauregui, tal identidade não deixa de ser “essencialista e binária”, funcionando “em termos Norte/Sul,

⁴⁴ Não é menos revelador como os autores, num jogo intertextual, fazem uso de imagens já utilizadas uns pelos outros, criando um verdadeiro repertório simbólico. Os EUA, em especial, são associados a bárbaros, ciclopes, mamutes, o povo norte-americano sendo caracterizado como materialista, mercantil, rude, primitivo e cheio de energia. No entanto, certos escritores, como Poe e Emerson, destoariam do meio anglo-saxão.

matéria/espírito, civilização/barbárie” (JAÚREGUI, 2008, p. 328).

Além do mais, o arielismo, como já denunciaria o peruano Luís Alberto Sánchez (1998) em 1941, preocupado com gregos e latinos, não teria espaço para as maiorias das populações da região, índias e mestiças, e, pode-se acrescentar, também negras. Tal postura indica o europeísmo dos primeiros intelectuais latino-americanos, que da periferia se identificam com o que veem como a cultura ou a raça latina. Além disso, é possível afirmar que está subjacente às primeiras apropriações latino-americanas de *A Tempestade* uma visão patriarcalista da história, em que seus sujeitos são homens – Próspero, Caliban e Ariel – que querem ter controle sobre o corpo da única personagem feminina da peça, Miranda.⁴⁵ Tudo isso faz com que Jaúregui (2008) considere, com razão, que o arielismo seria reacionário.

Mas é preciso qualificar esse reacionarismo. Em termos mais profundos, muitas das características que Darío, Groussac, Rodó e García Calderón associam aos EUA – como o materialismo e o mercantilismo, o cálculo constante, o domínio da qualidade pela quantidade – que aparecem, de maneira especialmente clara, em metrópoles, como Nova Iorque e Chicago, são atributos do próprio capitalismo. Paradoxalmente, esses intelectuais, escrevendo na passagem do século XIX para o XX, não deixam de sentir certa atração por muitas das tendências capitalistas, às quais Buenos Aires, Montevideú, Lima e os próprios autores não escapam. Nessa referência, percebe-se que Caliban exerce verdadeiro fascínio sobre eles.⁴⁶

De maneira mais ampla, não é mero acaso que latino-americanos nutram sentimentos contraditórios, de repulsa e atração, pelos EUA e pelo monstro shakespeariano que passou a simbolizá-lo. Afinal, a região de onde provêm tem sido o principal espaço onde tem atuado o imperialismo norte-americano. Por outro lado, nativos da América Latina não deixam de se admirar com

⁴⁵ Não é, entretanto, evidente associar o gênio alado imaginado por Shakespeare a um personagem masculino.

⁴⁶ Rodríguez Monegal (1977) sugere que Rodó antecipa o “calibanismo” de uma geração intelectual posterior, “pós-colonial”, que identificou a América Latina com o escravo de Próspero que se revolta. Como indicação, aponta que o escritor uruguaio chegou a assinar dois artigos com o pseudônimo Caliban. No entanto, parece-me que a identificação, realizada no âmbito de uma polêmica com o principal representante do calibanismo, Roberto Fernández Retamar, vai longe demais, já que esses textos foram escritos quando o autor de *Ariel* liderava a oposição ao *battismo* no Partido Colorado uruguaio, denunciando nele, de forma mais ampla, supostos males latino-americanos, como o caudilhismo.

o progresso material que os EUA atingiram, que contrasta com a pobreza de boa parte da sua região. Até porque os EUA não tiveram a experiência de sedimentação do passado da Europa e também não se encontram numa posição periférica no mundo, fazendo com que o capitalismo possa se desenvolver mais livremente aí. É significativo, porém, que arielistas se voltam especialmente contra as tendências equalizadoras e democráticas do capitalismo, defendendo o aristocratismo, verdade que um aristocratismo particular, o do espírito. Nesse sentido, o arielismo pode ser considerado uma manifestação de romantismo anticapitalista⁴⁷.

Mas, para além do seu reacionarismo, o arielismo serve especialmente para estabelecer uma identidade latino-americana. Significativamente, os escritores que se identificam com o gênio alado fazem questão, em especial, de valorizar a originalidade da América Latina. É revelador que essa é uma característica destacada até por um autor como Groussac, que reage à Guerra de 1898 numa perspectiva europeia. Sugestivamente, contudo, aquilo que mais valorizara nos EUA e, especialmente, no Oeste do país, fora a sua originalidade, que, de acordo com o francês, poderia até lhe conferir uma “beleza calibanesca”. Rodó leva mais longe o argumento da originalidade, cujo valor acredita não se restringir à arte e à literatura, valendo também para a sociabilidade. Em outras palavras, a originalidade estimularia a formação de uma certa personalidade nos povos, no caso, latina. Não por acaso, é especialmente a ênfase na diferença da América Latina que explica a difusão e a persistência do arielismo.

No entanto, é significativo que Ariel, nas suas andanças, não passa originalmente pelo Brasil, o país ocupando um lugar difícil na ideia de América Latina que começa a se formar. Por um lado, a imensa nação é imprescindível se se quer forjar um novo continente; por outro lado, a identidade latino-americana enfrenta desconfortos ao se relacionar com uma cultura e história não inteiramente coincidente com a de hispano-americanos. Não por acaso, diferentes arielistas lidam com o Brasil de maneira ambígua.

Mas, em termos ainda mais amplos, o arielismo e a sua maneira de entender o que se tornou um continente envelheceu irremediavelmente, ao ponto de quase mais ninguém pensar a América Latina com referência à raça

⁴⁷ Ver: LUKACS, 1964; LOWY; SAYRE, 2002.

e à cultura latina. De maneira concomitante, mesmo que certos personagens de *A Tempestade* – especialmente Ariel, Caliban e Próspero – continuem a ser usados para tratar da identidade latino-americana, os significados que assumem são hoje até opostos aos originalmente imaginados pelas primeiras apropriações da peça na região. No entanto, essas ressignificações só são possíveis porque, num momento já longínquo, a América Latina passou a ser entendida pelas lentes da peça de Shakespeare.

Referências

- ALAS, Leopoldo.
(1908). (*Clarín*), Prólogo a Ariel. Valencia, F. Sempere y Compañía Editores.
- ARDAO, Arturo.
(1993). *América Latina y la latinidad*. México: UNAM.
- (1970). *Rodó. Su americanismo*. Montevideo, Biblioteca de Marcha.
- AROCENA, Felipe.
(2009). La contribución de los inmigrantes en Uruguay. *Papeles del CEIC*, n.2.
- BÉRTOLA, Luis; WILLIAMSON, Jeffrey.
(2003). Globalization in Latin America Before 1940. *NBER Working Paper*, N. 9687.
- BONFIGLIO, Florencia.
(2011). En zaga de tantos otros: Paul Groussac y la angustia de las influencias en el Río de la Plata. *Orbis Tertius*, v.16, n. 17.
- BORGES, Jorge Luis.
(1974). Paul Groussac. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé editores.
- BOYER, Pierre Xavier.
(2005). Aux origines de l'élitisme républicain: Les aristocrates d'Alfred Fouillée. *Revue française d'histoire des idées politiques*. n. 22.
- BROTHERSTON, Gordon.
(2000). Arielismo and Antropophagy: *The Tempest and Latin America*. In: Peter Hume; e William Sheerman (Orgs.); *The Tempest and its travels*. London: Reaktion Books Ltd.
- (1967) Introduction. *Ariel*. Cambridge, at the University Press.
- BULLARD, Alice; BOYER, Allen.
(2000). *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790-1900*. Stanford: Stanford University Press.
- CASANOVA, Pascale.
(2004). *The world republic of letters*. Cambridge: Harvard University Press.
- COLOMBI, Beatriz.
(2004). *Viaje intelectual*. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915). Rosario: Beatriz Viterbo.
- CURIEL, Fernando.
(1998). *La Revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906 - 1929)*. México: UNAM.
- DARÍO, Rubén.
(1998). El triunfo de caliban". *Revista Iberoamericana*. V. LXIV, Nts. 184-185.
- (1920). Edgar Allan Poe. *Los raros*. Madrid, Editorial Mundo Latino.
- ECHEVERRÍA GONZALES, Roberto.
(2001). El extraño caso de la estatua parlante: "Ariel" y la retórica magisterial del ensayo

- latinoamericano. *La voz de los maestros*. Madrid: Verbum.
- ETHEVERRY, José Enrique.
(1950a). *Rodó y el Brasil*. Publicaciones del Instituto de Cultura Uruguayo - Brasileño, Montevideo.
- (1950b). Un discurso de Rodó sobre el Brasil. *Revista del Instituto Nacional de Investigaciones y Archivos Literarios*.
- FOUILÉE, Alfred.
(1878). *L'idée moderne du droit*. Paris: Hachette.
- GARCIA CALDERÓN, Francisco.
Las democracias latinas de América. Caracas: Biblioteca Ayacuho, 1979.
- _____. *América Latina y el Perú del novecientos*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2003.
- GARCIAL MORALES, Alfonso.
(2010). *Literatura y pensamiento hispánico de fin de siglo*: Clarín y Rodó. Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2010.
- (1992). *El Ateneo de México* (1906-1914): Orígenes de la cultura mexicana contemporánea. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- GROUSSAC, Paul.
(1898). Discurso del sr. Groussac. *España y Estados Unidos*. Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billtetes de Banco, 1898.
- (1987). *Del Plata al Niagra*. Buenos Aires, La Biblioteca, 1897.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro.
(2000a). La obra de José Enrique Rodó". CASO, Antonio et al. *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM.
- (2000b). Carta a Alfonso Reyes del 29 de octubre de 1913. En: Antonio Caso et al.; *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM.
- (1981). *Obra crítica*. México: FCE.
- HERNÁNDEZ LUNA, Juan.
(2000). Prólogo. En: Antonio Caso et al.; *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México, UNAM.
- INNES, John S.
(1970). *Revolution and Renaissance in México: el Ateneo de la Juventud*. Ph.D., University of Texas at Austin, Ann Arbor, Michigan.
- JÁUREGUI, Carlos.
(2008). *Canibalia*. Madrid: Iberoamericana editorial.
- (1998). Calibán ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío. *Revista Iberoamericana*. V. 64, n. 184-185.
- KIRCHNER, Louisa.
(1973). *México en busca de su identidad*. La faz cultural de su revolución. Madrid: Ediciones Iberoamericanas.
- LORENTE, Severiano.
(1898). "Prólogo" in *España y Estados Unidos*. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billtetes de Banco.
- LOWY, Michel; SAYRE, Robert Sayre.
(1992). *Révolte et mélancolie*. Le romantisme à contre-courant de la modernité. Paris, Éditions Payot.
- LUKACS, Georg.
(1964). *Studies in European Realism*. New York, Grosset & Dunlap.
- MARTÍ, José.
(1997). *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MIGNOLO, Walter.
(2012). *The idea of Latin America*. Malden: Blackwell.
- MONTEIRO, Pedro Meira.
(2015). "El hombre cordial" e a poética especular: os impasses do liberalismo (2)". In: *Signo e desterro: Sérgio Buarque de Holanda e a imaginação do Brasil*. São Paulo: Hucitec.

- MYERS, JORGE.
(2005). Gênese “ateneísta” da história cultural latino-americana. *Tempo Social*, v. 17, n. 1.
- NEWCOMB, Robert P. *Nossa and Nuestra América: Inter-American Dialogues*. West Lafayette, Purdue University Press, 2012.
- PEDEN, Margaret S. (translation, readers reference and annotated bibliography) in RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Austin: University of Texas Press, 1988;
- PÉLADAN, Josephin. *Curieuse*. Paris: G. Édinger Éditeur, s.d.
- PHELAN, John. “El origen de la idea de América” in *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*. 31. México: CCyDEL/UNAM, 1979.
- QUINTANILLA, Susana. *Nosotros*. México: Tusquets, 2008.
- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998.
- RAMOS, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México: FCE, 2005.
- REBAZA SORALUZ, Luis. “El espectro de Calibán recorre la Hispanoamérica del Fin de Siglo”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, v. 30, n. 59, 2004.
- RENAN, Ernest. *Caliban: suite de La Tempête*. Paris: Calmann-Lévy, 1878.
- _____. *L'eau de jouvence*. Paris: Calmann-Lévy, 1881.
- _____. *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris, Presses Pocket, 1992.
- REYES, Alfonso.
Obras completas. V iii. México: 1958.
- RODÓ, José Enrique. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1957.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir.
(1977). The metamorfoses of Caliban. En: *Diacritics*. p.78-83.
- (1957). Introducción general. In: José Enrique Rodó; *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- ROJAS GARCIDUEÑAS, José.
(1979). *El Ateneo de la Juventud y la Revolución Mexicana*. México, INERM.
- ROJAS MIX, Miguel.
(1986). Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria... In : *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 46.
- SÁNCHEZ, Luís Alberto.
(1998). *La vida del siglo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás.
(2001). A população da América Latina, 1850 – 1930. In: Leslie Bethell (Org.); *História da América Latina*. v. iv. São Paulo: EDUSP.
- SAN ROMÁN, Gustavo.
(2009). La recepción de Rodó in Cuba. *Revista de la Biblioteca Nacional*, v. 1, n. 3.
- SANDERS, Karen.
(1997). *Nación y tradición*. México: FCE.
- SCHWARZ, Roberto.
(1992). *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1992.
- (1978). Cuidado com as ideias alienígenas. In: *O pai de família e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SHAW, Donald.
(1980). *La generación del 1898*.
- SIMMEL, George.
(1971). *On individuality and social forms*. Chicago: University of Chicago Press.
- STARR, Peter.
(2006). *Commemorating Trauma: The Paris Commune and Its Cultural Aftermath*. New York: Fordham University Press.
- UNAMUNO, Miguel de.
(1901) [Sobre Ariel], resenha en “De literatura hispano-americana”, *La Lectura*, Madrid.

WEINBERG, Liliana.

(2001). Una lectura del Ariel. *Cuadernos Americanos*, n. 85, 2001.

WILSON, Colette.

(2007). *Paris and the Commune, 1871-78: the Politics of Forgetting*. Manchester: Manchester University Press.

ZUM FELDE, Alberto.

(1954). *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*. v. 2. Mexico: Editorial Guaranía.

Recebido em

setembro de 2016

Aprovado em

outubro de 2016

A Influência de programas de apoio a egressos do sistema prisional na redução da reentrada prisional

Rafaelle Lopes Souza*

Andréa Maria Silveira**

Bráulio Figueiredo Alves da Silva***

Resumo

Este estudo tem por objetivo avaliar os resultados do Programa de Inclusão Social de Egressos do Sistema Prisional (PrEsp) na redução dos índices de reentrada prisional dos egressos inscritos pelo Programa em 2010. O estudo de reentrada prisional baseou-se numa amostra composta por 491 indivíduos que se inscreveram no PrEsp em Belo Horizonte, no ano de 2010, na condição de liberados condicionais. As informações foram obtidas por meio de dados secundários oriundos do Programa de Inclusão Social de Egressos do Sistema Prisional e do Sistema Integrado de Informações Penitenciárias (INFOPEN) do Ministério da Justiça. A metodologia utilizada neste estudo consiste na técnica de Análise de Sobrevivência, que permitiu verificar, além do tempo para reentrada, os seus fatores determinantes a partir de algumas características individuais. Os resultados apontaram um percentual de reentrada prisional de 23%, observado, principalmente, entre os egressos mais jovens e por aqueles que apresentaram antecedentes criminais no momento de inscrição no Programa.

Palavras-chave

Egressos do sistema prisional. Inclusão social. Reentrada prisional.

* Rafaelle Lopes Souza é doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pesquisadora do Centro de Estudos da Criminalidade e Segurança Pública (CRISP) – UFMG. E-mail: rafaelle.lopes@yahoo.com.br.

** Andréa Maria Silveira é professora do Departamento de Medicina Preventiva e Social da Faculdade de Medicina (área saúde e trabalho) da Universidade Federal de Minas Gerais; docente do Mestrado Profissional em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência e do Programa de Pós-graduação em sociologia, ambos da UFMG; e pesquisadora do CRISP na mesma universidade. E-mail: andrea@crisp.ufmg.br.

*** Bráulio Figueiredo Alves da Silva é professor Adjunto do Departamento de Sociologia da UFMG; pesquisador do CRISP / UFMG e do Centro de Pesquisas Quantitativas em Ciências Sociais da mesma universidade; e bolsista de Produtividade CNPq (categoria 2). E-mail: braulio.fas@gmail.com.

Abstract

This study aims to evaluate the results of the *Programa de Inclusão Social de Egressos do Sistema Prisional* (PrEsp) to reduce the rates of prison reentry of former inmates attended the program in 2010. The study of prison reentry was based on a sample of 491 individuals who enrolled in PrEsp in Belo Horizonte, in 2010, provided conditional released. The information was obtained through secondary data and the *Sistema Integrado de Informações Penitenciárias* (INFOPEN) of the Ministry of Justice of Brazil. The methodology used in this study is the technique called Survival Analysis has shown beyond time for reentry, their determinants from some individual characteristics factors. Results revealed a prison reentry rate of 23%, observed mainly among younger former inmates and those who had a criminal record at the time of enrollment in the Program.

Keywords

Former Inmates. Social Inclusion. Prison Reentry.

Introdução

A população prisional em todo o mundo apresentou nos últimos 15 anos um crescimento entre 25 e 30%. Esses percentuais são muito superiores aos de crescimento da população mundial, que foi de 20%. (WALMSLEY 2013). No Brasil, segundo dados do Sistema Integrado de Informações Penitenciárias (INFOPEN) do Ministério da Justiça, nos últimos 14 anos¹, a população carcerária mais que duplicou. No ano 2000, havia 232.755 custodiados em todo o país, até junho de 2014, quando essa população atingiu 607.731 pessoas privadas de sua liberdade. Esses números assustadores de encarceramento apontam um crescimento de 160%.

Esse cenário desafia os formuladores de políticas públicas à elaboração de novas estratégias para lidar com o problema da prevenção do crime e da reincidência criminal. Os custos do encarceramento maciço são elevados, há um grande déficit de vagas prisionais, além dos altos índices de reincidência e reentrada nas prisões, atestando a baixa capacidade do sistema prisional

¹ Não há dados disponíveis em anos anteriores a 2000, acerca da população carcerária brasileira no site do Ministério da Justiça.

em ressocializar ou reeducar criminosos.

Na esteira dos trabalhos que procuram contribuir para o entendimento do fenômeno da reentrada no sistema prisional, ou reincidência criminal, bem como dos fatores associados, experiências distintas entre os países, apresentam impactos bastante diferentes entre os programas na redução de novos encarceramentos.

Pesquisando na literatura indexada, não foram identificados, até o ano de 2013, estudos brasileiros ou de outros países da América Latina que analisassem o impacto de programas destinados aos egressos do sistema prisional na redução das taxas de reincidência ou reentrada prisional. Mesmo a literatura existente sobre experiências em outros países do mundo é bastante discreta.

Diante desse contexto, este estudo se propõe a avaliar os resultados do Programa de Inclusão Social de Egressos do Sistema Prisional (PrEsp), o qual constitui parte de uma Política Estadual de Prevenção à Criminalidade no estado de Minas Gerais, procurando responder aos seguintes questionamentos: Em que medida as ações do PrEsp colaboram para a redução dos índices de reentrada prisional dos egressos inscritos? Quais fatores podem influenciar a ocorrência de novas prisões?

O PrEsp faz parte da Coordenadoria de Prevenção à Criminalidade (CEPEC) da Secretaria de Estado de Defesa Social (SEDS) e visa à inclusão social de pessoas que passaram pela privação de liberdade por meio de ações que promovam o resgate da cidadania e minimizem os estigmas e privações decorrentes da experiência prisional, minimizando as possibilidades de esses indivíduos reingressarem em atividades consideradas ilícitas. O programa foi criado em 2003 e, atualmente, está presente em 11 municípios do Estado: Belo Horizonte, Betim, Contagem, Governador Valadares, Ipatinga, Juiz de Fora, Montes Claros, Ribeirão das Neves, Santa Luzia, Uberaba e Uberlândia, com diversas parcerias e projetos.

A Reincidência sob seus diferentes enfoques

No Brasil, não há dados convergentes, consistentes e confiáveis sobre os índices de reincidência criminal/penitenciária. Como um fenômeno complexo e multifacetado (ADORNO; BORDINI, 1986), a reincidência ainda é objeto de raros estudos no país.

Do ponto de vista jurídico, o Código Penal Brasileiro estabelece a

reincidência criminal “*quando o agente comete novo crime, depois de transitar em julgado a sentença que, no País ou no estrangeiro, o tenha condenado por crime anterior*”. (Art.63 do CPB). Essa definição, portanto, já demarca a condenação e, conseqüentemente, a culpabilidade pelo ato criminoso por parte do reincidente. É importante ressaltar, também, que o Código Penal Brasileiro só considera a nova condenação se esta ocorrer num período inferior a cinco anos².

Nesse sentido, podemos afirmar que a noção jurídica acerca da reincidência apresenta algumas limitações: não há uma mensuração do fenômeno criminalidade e sim sobre uma nova condenação e retorno à prisão dentro de um período determinado, desconsiderando-se alguns aspectos (sociais, econômicos e institucionais) que permeiam o cometimento de um novo delito. Deste modo, os resultados podem ser subestimados.

O ponto central dessas limitações reside que o conceito repousa em uma sentença condenatória anterior, transitada em julgado. Na sociedade brasileira, a administração de justiça é caracterizada por fundamentos burocráticos, cujo exercício redunda em reconhecida morosidade. As ações criminais transitam pelas instâncias judiciárias por longo período. Quando as decisões são proferidas, é frequente que a definição jurídica do pronunciado não corresponda à sua carreira criminal. Trata-se de um fator que possivelmente subestima o coeficiente de reincidência criminal. (ADORNO, 1986, p.91)

A literatura sobre reincidência contém poucos relatos empíricos, principalmente no que diz respeito à influência de programas dentro e fora das prisões, na redução das taxas.

Adorno e Bordini (1986) se debruçaram sobre a reincidência penitenciária em São Paulo, verificando estreita relação entre a passagem pela prisão e o cometimento de um novo delito, enfocando os liberados da Penitenciária de São Paulo nos anos de 1974 a 1976, tendo constatado um índice de reincidência de 46,03%.

Outro estudo igualmente importante foi realizado por Lemgruber³(1990),

² Art. 64 do CPB.

³ A pesquisa foi realizada pelo antigo DESIPE (Departamento do Sistema Penal), hoje SEAP – SECRETARIA DE ESTADO DE ADMINISTRAÇÃO PENITENCIÁRIA, no Estado do Rio de Janeiro e foi coordenada pela Pesquisadora Julita Lemgruber.

que procurou analisar o fenômeno da reincidência no Estado do Rio de Janeiro. O conceito de reincidência utilizado neste estudo foi o proposto por Miotto, “*quem tendo cumprido (tal) pena ou (tal) medida de segurança, veio a ser novamente recolhido a estabelecimento penal para cumprir nova pena ou nova medida de segurança*” (p. 45). A pesquisa constatou um índice de reincidência de 30,7%, sendo 31,3% para homens e 25% para mulheres. O estudo verificou, também, que a maior parte dos reincidentes tem entre 31 e 40 anos de idade, são majoritariamente negros e pardos e com baixa escolaridade.

Em âmbito internacional, Robinson (1995) avaliou a efetividade do *Cognitive Skills Training Program* em prisões no Canadá e constatou que 44,5% dos sujeitos que passaram pelo programa foram novamente apreendidos contra 50,1% dos sujeitos que compuseram o grupo controle. O estudo comparou também a efetividade do Programa na redução das taxas de reincidência com os sujeitos que passaram pelo programa dentro e fora das instituições prisionais, utilizando o grupo controle para cada caso. A constatação foi a de que os sujeitos que participaram do Programa na comunidade apresentaram menores taxas de novas condenações em relação ao grupo controle, como também em relação ao grupo que participou do programa dentro da prisão. Os programas comunitários tiveram uma redução de 66,3% de novas condenações e de 39,1% de novas apreensões.

Johnson *et al.* (1997) realizaram um estudo para mensurar o impacto de programas religiosos na redução das taxas de reincidência, bem como a influência desses programas aos ajustamentos às normas institucionais dos presos, mediante estudo de caso controle. Os estudiosos constataram que não houve uma diferença significativa na redução das taxas de reincidência, como também uma melhor adaptação às regras da prisão na comparação direta entre o grupo caso e o grupo controle. As diferenças só emergiram após o controle do nível de participação no Programa, ou seja, quando o nível de participação nas atividades religiosas era alto, observaram-se taxas de reincidência significativamente inferiores às do grupo controle.

Svensson (2007) estudou o impacto do *Cognitive Skills Program* na Suécia, verificando que não há uma correlação direta entre a participação no programa e mudança de atitudes dos egressos ou que essas mudanças podem contribuir para minimizar as possibilidades de reingresso em atividades criminosas.

No Reino Unido, Ellis e Shalev (2008) estudaram a redução das taxas de reincidência do Programa *Challenge to Change*, após dois anos de saída da prisão. A pesquisa concluiu que os sujeitos que participaram do programa

apresentaram taxas muito baixas (35%) de novas condenações do que o esperado, sobretudo para os sujeitos considerados de “médio risco” criminal, que representavam 74% da amostra. O estudo também constatou que 12,8% dos egressos que participaram do programa retornaram à prisão.

Retornando ao cenário nacional, Mariño (2002) procurou inferir se as condições ofertadas na prisão estão relacionadas com a reincidência, que é causada, segundo o mesmo, por três aspectos: condições prisionais, condições socioeconômicas (certos segmentos são alvos de perseguição policial e criminal) e tipos de crimes. Por meio de uma análise multivariada da reincidência controlada pelo *status* socioeconômico e tipo de delito cometido, a pesquisa se debruçou sobre informações de dois conjuntos de dados coletados das unidades prisionais do Rio Grande do Sul, entre os anos de 1987 a 1995, em que o marco temporal para a mensuração da reincidência foram os dois primeiros anos após a saída da prisão. A pesquisa constatou que, no aspecto relacionado às condições socioeconômicas, o trabalho não qualificado impactou negativamente na reincidência, assim como a questão da raça/cor, ao passo que a religião católica apresentou impacto positivo. No que tange ao tipo de crime, o roubo apareceu como um grande preditor de reincidência. Em relação às condições prisionais, a remuneração a partir do trabalho prisional aparece como um fator relevante: o trabalho remunerado impacta positivamente, enquanto que os trabalhos ditos “rurais” se relacionaram negativamente com a reincidência.

Como outro estudo destaca-se o realizado por Julião (2010), que investigou o impacto dos programas educacionais e laborais executados nas unidades prisionais do Estado de Rio de Janeiro e propôs uma nova definição para entendimento do fenômeno da reincidência: desconsiderar como zero o parâmetro de referência para cálculo das taxas de reincidência, pois qualquer pessoa pode cometer crimes, e muitas pessoas que cometem atos considerados ilícitos nunca foram descobertas.

Sendo assim, Julião (2010) desenvolveu um estudo de caso controle entre os grupos que trabalhavam e/ou estudavam e aqueles que não exerciam nenhuma dessas atividades durante o período em que estavam presos. Ele utilizou como critério a reincidência penitenciária, ou seja, ele considerou como reincidentes somente as pessoas que retornaram à prisão para o cumprimento de uma nova pena. Em seu estudo, ele chegou à seguinte conclusão: a taxa de reincidência penitenciária encontrada na pesquisa foi de 24%. Segundo o autor, o aumento do intervalo de tempo em que o egresso se encontra em liberdade aumenta a probabilidade de reincidência. Por volta

de cinco anos, essa taxa pode alcançar 30% dos indivíduos. Quando há a comparação entre trabalho e estudo, observa-se que ambos são relevantes, entretanto constatou-se que o estudo reduz a reincidência em 39%, e o trabalho em 48%. A análise de regressão verificou que ser homem e jovem potencializa as taxas de reincidência.

Cabe também destacar que, em 2015, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), em cooperação com o Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA), divulgou uma pesquisa sobre reincidência no sistema penitenciário em cinco estados brasileiros (Alagoas, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco e Rio de Janeiro). Para esse estudo, a reincidência foi considerada a partir de sua concepção jurídica determinada pelo Código Penal Brasileiro. Um ponto importante dessa pesquisa não foi somente a mensuração estrita da taxa de reincidência, mas também da influência de iniciativas voltadas à população prisional, orientadas pelas diretrizes de órgãos governamentais como Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) e CNJ, bem como da percepção dos diversos atores que compõem o Sistema de Justiça Criminal brasileiro. Constatou-se, nesse estudo, que a taxa de reincidência foi de 24,4%. A inconsistência dos programas, no que toca a gestão, composição das equipes, clareza quanto aos critérios de execução e contraposição entre o que dita a Lei de Execução Penal e as práticas institucionais dificultam a implementação do ideário de ressocialização.

Como vimos, a literatura sobre reincidência criminal contém poucos relatos empíricos, principalmente no que diz respeito à influência de programas de prevenção dentro e fora das prisões na redução das taxas de reincidência. Observa-se que os estudos apresentados utilizam diferentes metodologias para analisar o fenômeno da reincidência criminal e o analisam em diversos contextos: ainda dentro da prisão, na transição do cárcere para a comunidade, e na condição de egressos do sistema prisional. O marco temporal utilizado para a análise também não é uniforme, embora a maioria dos estudos utilize os três primeiros anos após a saída da prisão.

O PrEsp em Belo Horizonte

De acordo com informações coletadas junto à coordenação do PrEsp, em Belo Horizonte, o programa começou a atuar oficialmente em 2006, com algumas atuações pontuais executadas a partir de 2004.

Em 2006, o Programa iniciou a parceria com a Vara de Execução

Criminal (VEC) de Belo Horizonte, para que as pessoas que se encontravam em Livramento Condicional e Prisão Domiciliar passassem a se apresentar ao Centro de Prevenção à Criminalidade (CPC) para a assinatura do livro que foi encaminhado pela VEC do município. Segundo a justificativa do PrEsp, objetivava-se, assim, um alcance maior aos egressos, por meio do “Livro de Assinaturas”⁴ da VEC, possibilitando a eles um atendimento psicossocial e jurídico para atenção às demandas apresentadas. O número de pessoas que passaram a comparecer para as assinaturas aumentou no decorrer do ano de 2008 e, conseqüentemente, favoreceu o fluxo de atendimentos jurídicos e psicossociais realizados pela Equipe do PrEsp. A partir de 2010, por orientação da supervisão metodológica, todos os egressos que compareciam ao PrEsp para assinatura do livro deveriam ser inscritos no programa. Essa nova orientação ocasionou um aumento estrondoso nos números de inscrições e atendimentos. Contudo, essa obrigatoriedade de inscrição do programa decorrente da assinatura vinculava simbolicamente o PrEsp à Vara de Execuções Criminais de Belo Horizonte.

Quanto ao público atendido, este não difere da população carcerária. Em 2010, ingressaram no programa 3.353 pessoas nos onze municípios de atuação do PrEsp. Só em Belo Horizonte foram inscritas 1.269 pessoas. Nesse universo, pudemos constatar que a grande maioria é do sexo masculino (90%); bastante jovem, concentrando 51,9% dos egressos na faixa etária de 20 a 29 anos; com maior percentual de egressos que se declararam pretos e pardos (61,7%) contra 29,5% que se declararam brancos. Esses números refletem uma realidade muito similar àquela observada quando se trata das vítimas de homicídios no Brasil: desde 2002, verifica-se uma queda significativa do número absoluto de homicídios na população branca e o aumento na população preta ou parda (WAISELFISZ, 2012).

Quando controlada por fatores sociodemográficos, a correlação entre raça e homicídios perde significância estatística. O problema é a questão da

⁴ Dentre as diversas condicionalidades impostas às pessoas que cumprem Prisão Domiciliar ou Livramento Condicional: obter ocupação lícita, não mudar de residência sem autorização judicial, formalizar o cumprimento do restante da pena ao Juiz da Vara de Execução por meio de assinaturas aos órgãos responsáveis pela fiscalização do cumprimento da pena. A periodicidade de tais assinaturas é determinada pelo Juiz, o que pode ocorrer mensalmente, bimestralmente ou trimestralmente. O descumprimento de quaisquer das condicionalidades impostas poderá acarretar a revogação da situação jurídica em que o sentenciado se encontra.

raça, isto é, pretos e pardos, no Brasil, são sobre representados nas camadas mais pobres, com níveis elevados de desvantagens sociais, como baixa escolaridade, pouca inserção no mercado formal e mais qualificado, bem como pouco acesso a serviços de proteção social (KILSZTAJN *et al.* 2005). E isso reflete também no âmbito do sistema prisional como um todo, na medida em que a população com maior vulnerabilidade social, carente de impetrar recursos, consiste em sua maioria na população negra.

Em relação à escolaridade, observa-se que a maioria possui ensino Fundamental Incompleto (54,8%). Em relação à renda familiar, encontramos o maior percentual de egressos que vivem com até dois salários mínimos (22%). Seguindo também a tendência da população carcerária, grande parte dos egressos atendidos pelo PrEsp foi condenada por crimes contra o patrimônio, sobretudo roubo (39%), seguido por tráfico ilícito de drogas (34%). No que se refere à situação jurídica, 51% se encontravam em Regime Aberto (Albergue ou Prisão Domiciliar), 42% em Liberdade Condicional e apenas 4% se encontravam em liberdade definitiva quando se inscreveram no programa.

Metodologia de Estudo

Como vimos, não há uma universalidade no conceito de reincidência e, por isso, utilizaremos a noção de *reentrada prisional*, incorporada, inclusive, pelo próprio programa, mas que não possui uma definição teórica consensual. Entende-se como *reentrada prisional*, neste estudo, *uma nova prisão que necessariamente não foi decorrente de nova condenação, mas que corresponda ao cometimento de um novo delito após a sua liberação segundo os registros policiais e processuais*. O marco temporal utilizado na pesquisa considerou até 3 anos após a liberação do sentenciado e de 2 anos após o ingresso no Programa.

Sendo assim, o presente estudo trata-se de uma avaliação de resultados do PrEsp. Foi definido como efeito principal esperado do programa a não reentrada no sistema prisional em até dois anos após a inscrição no programa. Avaliou-se, ainda, a influência das seguintes variáveis na ocorrência de novas prisões: sexo, idade, escolaridade, antecedentes criminais, raça/cor, tipo de crime e tempo de reclusão anterior à inscrição no Programa.

Uma avaliação de impacto do Programa não pode ser realizada, visto não ter sido possível constituir um grupo controle devido à dificuldade de acesso aos egressos que não realizaram inscrição no PrEsp. Optou-se, todavia, por

analisar os dados dos inscritos no programa no ano de 2010, pelo fato de que até esse ano não havia dados sistemáticos e confiáveis acerca do programa. Até então, os relatórios preenchidos continham apenas números absolutos de inscritos (sem identificação), atendimentos e incluídos, bem como dos encaminhamentos feitos à rede de proteção social. Esses dados são coletados durante as entrevistas de primeiro atendimento realizadas pelas equipes do PrEsp e por elas enviados mensalmente à supervisão e coordenação do programa.

A coleta dos dados para a composição da amostra ocorreu da seguinte forma: foi realizada uma pesquisa junto aos inscritos no PrEsp de Belo Horizonte. Dentre um universo de 1.269 pessoas inscritas em 2010, 502 pessoas encontravam-se efetivamente em liberdade condicional no momento da inscrição. Contudo, em 11 casos, o número de INFOPEN não correspondia ao nome do sujeito selecionado e, deste modo, consideramos somente os 491 sujeitos com INFOPEN's identificáveis. A amostra consiste, portanto, na população prisional que se inscreveu no PrEsp.

Em maio de 2012 foi realizada a pesquisa de reentrada prisional com os inscritos no PrEsp através do INFOPEN. Sendo assim, pudemos identificar se os sujeitos foram presos novamente depois do ingresso no Programa. Nesta pesquisa, os seguintes aspectos foram considerados: data da nova prisão após a inscrição no Programa; se a prisão foi em flagrante; se a pessoa ainda se encontrava reclusa no momento de realização deste estudo; tipo de crime na reentrada; prisões anteriores ao ingresso no programa. Entretanto, não foi possível averiguar a existência de condenação referente a essa nova prisão. Além disso, o preenchimento dessas informações fica sob a responsabilidade de funcionários das unidades prisionais, o que nem sempre ocorre de forma detalhada.

Para análise da reentrada prisional, utilizou-se a *Análise de Sobrevivência*, que consiste num método estatístico que permite mensurar o tempo de ocorrência de um determinado evento e os fatores que o influenciam.

Sendo assim, essa metodologia possibilitou verificar a ocorrência da reentrada prisional pelos egressos inscritos no PrEsp e os fatores que a influenciaram. A mensuração ocorreu a partir da data ingresso no programa (ao longo do ano de 2010) até a data em que foram consultadas informações sobre a reentrada prisional. Essa consulta foi realizada por meio do sistema de informações penitenciárias (INFOPEN), em maio de 2012. Além disso, a verificação da *Reentrada Prisional* foi controlada por algumas covariáveis com o intuito de estimar a influência destas na ocorrência de novas prisões.

Como já mencionado, as variáveis de controle escolhidas foram sexo, cor, idade, escolaridade, tipo de crime, antecedência criminal, data de saída da prisão, data de inscrição no Programa, nível de “adesão” ao PrEsp e tipo de encaminhamento realizado pelo Programa.

Para a analisar a influência das covariáveis, foi utilizada a *Regressão de Cox*, que possibilitou a análise de uma ou mais variáveis que podem influenciar o tempo de sobrevivência, mesmo com observações censuradas em uma amostra. A variável dependente na regressão de Cox neste estudo é tempo até a ocorrência da nova prisão após ingresso no PrEsp.

Por sua vez, a variável independente é a Reentrada Prisional, que, como já mencionado, refere-se a uma nova prisão que necessariamente não foi decorrente de nova condenação, mas que corresponda ao cometimento de um novo delito após a sua liberação segundo os registros policiais e processuais

Por fim, utilizou-se também para análise de sobrevivência o método de *Kaplan-Meier*, que “consiste em dividir o tempo de seguimento em intervalos, cujos limites correspondem ao tempo de seguimento em que houve eventos” (BOTELHO *et al.*, 2009), ou seja, é possível avaliar o ritmo de acontecimentos dos eventos em grupos de estudo distintos ou em diferentes tipos de tratamento aplicado para um mesmo grupo. Deste modo, utilizou-se esse método para demonstrar como se deu a ocorrência de reentrada prisional controlada pelo tipo de adesão ao programa por parte dos egressos que compuseram a amostra ao longo do tempo de observação (meses), como também pelo tipo de encaminhamento (inserção laboral, qualificação profissional, entre outros) realizado pela Equipe Técnica durante os atendimentos aos egressos. Essas informações foram obtidas por meio de consultas às fichas de inscrição de cada egresso atendido pelo Programa.

As limitações encontradas neste estudo referem-se à composição do grupo estudado, que contempla somente os liberados condicionais⁵ e a imprecisão de algumas informações acerca das reentradas prisionais (tipo de delito, tipo de apreensão, existência ou não de condenação). Além disso, seria interessante que o tempo delimitado para análise da reentrada prisional (dois anos após ingresso no PrEsp) fosse maior do que utilizado neste estudo, o que não foi possível em função do período para o qual existiam dados organizados.

⁵ Art. 83 a Art.90 do Código Penal Brasileiro.

Resultados Obtidos

Constatou-se que 112 pessoas foram presas novamente depois que ingressaram no PrEsp, o que corresponde a 23% do total da amostra. Verificou-se ainda que 97% das pessoas que reentraram na prisão são do sexo masculino. Distribuídos segundo a faixa etária, constatou-se que a maioria (42%) dos sujeitos presos novamente possuía idade de entre 18 a 24 anos, como pode ser observado na Tabela 1:

Tabela 1 - Distribuição da reentrada no sistema prisional segundo a idade, Belo Horizonte, 2012

Faixa Etária	Nº	%
18 a 24 anos	47	42,1%
25 a 30 anos	42	37,5%
31 a 39 anos	14	12,5%
40 a 49 anos	6	5,3%
50 anos ou mais	3	2,6%
Total	112	100,0%

Fonte: INFOPEN\PrEsp, 2012.

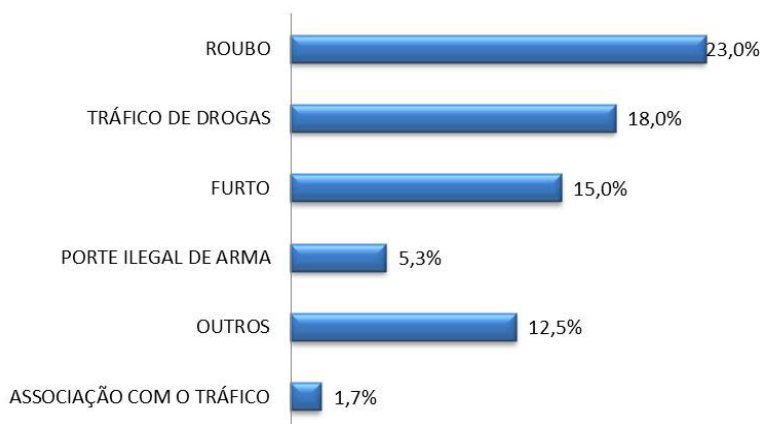
Na Tabela 1, verifica-se que o percentual de reentrada aumenta à medida que se reduz a idade. Quase 80% das pessoas que foram presas novamente possuíam até 30 anos de idade, demonstrando, assim, a estreita relação entre juventude e criminalidade.

Quanto à influência da cor na reentrada prisional, não se observaram diferenças significativas. Do grupo de pessoas que reentraram, 46% são declaradamente pardas, 33% brancas, 28% pretas e para 4,4% dos casos não havia essa informação. Embora a maioria das pessoas que foram presas novamente tenha se declarado parda, não podemos afirmar que ser pardo influencia negativamente nas taxas de reentrada.

No que diz respeito à escolaridade, também não foram observadas diferenças significativas. Entre as pessoas que foram presas novamente, a grande maioria possui Ensino Fundamental Incompleto (60%).

Conforme podemos observar no Gráfico 1, 23% das pessoas foram presas novamente devido ao crime de roubo, seguido dos crimes de Tráfico de Drogas e Furto. Na Categoria Outros estão os delitos de estelionato, receptação, ameaça, lesão corporal e difamação. Em 33% dos casos não havia essa informação no INFOPEN.

Gráfico 1 - Percentual dos tipos penais cometidos pelos egressos que foram novamente presos, Belo Horizonte, 2012



Fonte: INFOPEN\ PrEsp, 2012.

É interessante ressaltar que não foram identificados neste estudo os crimes de homicídio e latrocínio. Uma possível explicação para tal é que 75% das pessoas foram presas em flagrante e, geralmente, esse tipo de prisão ocorre para crimes contra o patrimônio e tráfico de drogas.

É importante reiterar que um dos objetivos deste estudo foi mensurar o efeito das características dos indivíduos inscritos no programa em 2010 em uma nova prisão que possa ter ocorrido nos dois anos seguintes a sua inscrição. Para tanto, optou-se pelo método de regressão de Cox, em que a variável reposta é dada pela reentrada prisional ao longo do tempo. Ou seja, tomou-se a variável resposta o tempo até a ocorrência da nova prisão controlada pelas seguintes variáveis: sexo, idade, cor, escolaridade, tipo de crime, tempo de reclusão e antecedentes criminais anteriores à inscrição no PrEsp. A adesão ou não ao programa não foi incluída no modelo, porque essa informação só está disponível para a subamostra, que apresentou reentrada prisional, e o modelo de Cox considerou todo o grupo de inscritos no programa (com reentrada ou não no sistema prisional).

Deste modo, por meio da Regressão de Cox, observou-se que somente a idade e os antecedentes criminais apresentaram influência significativa na ocorrência de novas prisões. As estimativas foram obtidas a partir dos valores de Exp (β) correspondente à última coluna. Sendo assim, coeficientes β no modelo de *Regressão Cox* mensuram os efeitos das covariáveis sobre o percentual de falha (ocorrência do evento).

Tabela 2 - Relação entre as variáveis sociodemográficas, crime e reentrada prisional - Minas Gerais, 2012

	B	SE	Wald	Df	Sig.	Exp (B)
Sexo	,946	,605	2,448	1	,118	2,576
Preto	,124	,223	,311	1	,577	1,132
Educ	,105	,201	,275	1	,600	1,111
Tráfico	,057	,234	,060	1	,807	1,059
Tempo de reclusão	,051	,124	,167	1	,682	1,052
Jovens	,922	,205	20,239	1	,000	2,514
Antec	1,094	,245	19,859	1	,000	2,985

Fonte: Elaborada pelos autores.

Essas análises nos permitem afirmar que:

1. o risco de reentrada prisional para os homens é duas vezes maior que para mulheres, entretanto, devemos salientar que 97% da amostra foi composta por sujeitos do sexo masculino;
2. em relação à idade, ser jovem, ou seja, ter até 25 anos aumenta em duas vezes o risco de ser preso novamente;
3. o risco de novas prisões para quem já possui antecedentes criminais é quase o triplo para os sujeitos que não apresentam condenações anteriores;
4. ser negro aumenta o risco de ser preso novamente em 13% em relação aos não negros;
5. o risco de reentrada prisional aumenta 11% para quem possui ensino fundamental incompleto ou é analfabeto;
6. no que diz respeito ao tipo de crime, o sujeito que foi anteriormente preso pelo crime de tráfico possui 5% de risco de ser preso novamente, em comparação àqueles que cometeram os demais crimes;
7. nos crimes contra o patrimônio (Furto ou Roubo), o risco de reentrada prisional quase duplica;
8. o tempo que o sujeito permanece recluso não apresentou nenhuma diferença significativa, já que o risco de reentrada aumenta 5%.

Algumas pesquisas apontam que os jovens são os principais atores envolvidos com crimes violentos, seja como autores ou vítimas (WAISELFISZ, 2011). Outros estudos (GREENWOOD, 2002) argumentam que parte dos

jovens ingressa na criminalidade ainda na adolescência e, assim, as maiores taxas de detenção para adultos são observadas entre os mais jovens. Além disso, os estudos que tratam das carreiras criminais dos sujeitos sustentam a premissa de que as taxas de criminalidade entre os adultos podem ser explicadas pela idade de ingresso no crime, assim como pelo grau de envolvimento com as práticas delituosas durante a adolescência e juventude.

Dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, publicados em 2013, apontam que 54,8% do total de apenados no Brasil, em 2012, tinha idade entre 18 e 29 anos. Esse segmento etário está em constante crescimento na população carcerária brasileira e demonstra a necessidade de atentar-se para ações de preventivas que evitem o ingresso de jovens no crime. Com a ocorrência da prisão, a atenção à população jovem também deve ser preconizada durante e após a experiência prisional.

É importante salientar que, neste estudo, não é possível inferir sobre a trajetória criminal dos jovens, considerando que essa informação não era coletada pelo programa durante o primeiro atendimento. O que se coloca ao Programa é a necessidade de maior diálogo com a temática de juventude, para melhor compreensão dos aspectos que perpassam o ingresso desses jovens na criminalidade e a criação de estratégias atrativas que os afastem do crime.

Como foi verificado, o risco de reentrada prisional para os sujeitos da população estudada triplicou para os egressos que possuíam condenações anteriores quando ingressaram no Programa. No universo total, somente 10,9% dos egressos possuíam antecedentes criminais pós-liberação da última prisão, quando se inscreveram no Programa.

A antecedência criminal é um fator determinante para reincidência, segundo alguns estudos (PETERSILIA, 2003; GENDREAU *et al.* 1996). De acordo com Petersilia (2003), um indivíduo que possui antecedentes criminais, sobretudo por pena restritiva de liberdade, tem maiores chances de reincidir do que aqueles considerados “primários”. Além disso, segundo a autora, as chances de novas prisões vão aumentando à medida que há mais condenações: ter sido condenado à pena de prisão por, pelo menos, uma vez aumenta 41% o risco de nova prisão, com dois registros criminais o percentual aumenta para 48%, com três registros, 55%.

Algumas características negativas são atribuídas a certos indivíduos e/ou grupos que os rotulam como “perigosos”, irrecuperáveis, apresentando, assim, maior propensão ao cometimento de crimes (BECKER, 2008). Na realidade brasileira, tais indivíduos são estigmatizados em decorrência de

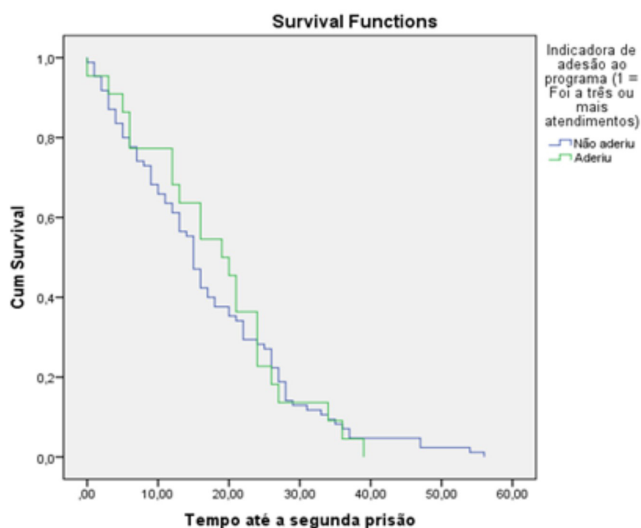
condições sociais, raça\cor ou etnia, idade, local de moradia e antecedência criminal, tornando-se alvo de intensa vigilância e controle social de forma a “prevenir o crime”. Sendo assim, os jovens, sobretudo das periferias, enquadram-se no estereótipo de “suspeitos sociais” (MISSE, 2014), o que se confirma pelo aumento no contingente de jovens envolvidos com crimes.

Tempo de reentrada como efeito de adesão ao Programa

O Método de Kaplan-Meier possibilita observar de que forma a ocorrência do evento se deu, durante o período de observação, quando o grupo estudado está submetido a um dado tratamento. Neste estudo, esse método permitiu analisar o ritmo das ocorrências de novas prisões quando o grupo foi submetido a um tratamento que, no caso, foi “Adesão ao Programa” e “Encaminhamentos”.

A seguir, apresentamos as Curvas de Kaplan – Meier, utilizando o critério de *Adesão ao Programa como Tratamento 1*. Nota-se que as curvas são apresentadas em forma de escada, na qual cada “degrau” corresponde à ocorrência do evento. Quando o tamanho da amostra ou população é maior, esses “degraus” são menores, e as curvas ficam com um traço mais delineado (BOTELHO *et al.*, 2009).

Figura 1 - Curva de Kaplan-Meier com os sujeitos que reentraram na prisão de acordo com a adesão ao PrEsp, Belo Horizonte, 2012



Como podemos observar, as curvas nos mostram a frequência da ocorrência da reentrada prisional a partir da data de ingresso no Programa, que é o *Tempo até a segunda prisão* em meses. Percebemos que, na curva referente ao grupo que não aderiu ao Programa, há mais degraus, ou seja, há mais reentradas na prisão. É importante salientar que, dentre as 112 pessoas que reentraram, 83 compareceram apenas para inscrição e nunca mais retornaram ao programa para atendimento, o que corresponde a 73% do total de pessoas que foram presas novamente.

Na análise das fichas dos egressos que reentraram na prisão, observou-se que a grande maioria foi encaminhada para os serviços da rede de proteção social e para cursos profissionalizantes. Em menor frequência, alguns desses egressos foram encaminhados para vaga de emprego. No entanto, grande parte das fichas já se encontrava no Arquivo Morto do Programa. Diante desses achados, podemos supor duas situações:

- Os egressos compareceram a apenas um atendimento, pois entenderam que a inscrição era uma obrigatoriedade da execução da pena, já que o protocolo exige que compareçam ao Programa para assinatura do Livramento Condicional. Sendo assim, eles não encaravam o PrEsp como um espaço de acesso a direitos e cidadania e sim como uma instância burocrática que regula a pena como Fórum, Polícia, Oficiais de Justiça, entre outros.
- A não adesão ao Programa pode ser explicada pelo fato de que, embora o egresso conhecesse as ações e serviços ofertados pelo Programa, não tinha interesse em aderir, seja porque não era de sua vontade se distanciar do crime, seja pelo fato de que suas necessidades ou demandas, quando existentes, foram atendidas de outras maneiras (apoio familiar, comunitário e institucional).

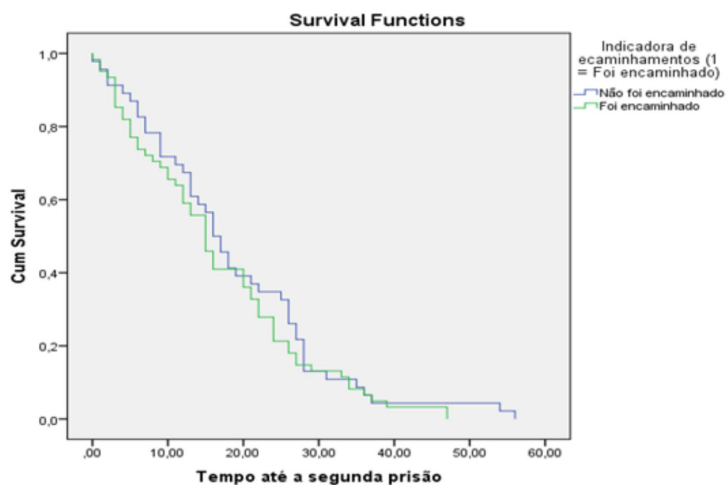
O efeito da rede de proteção social no tempo de reentrada

Outra análise também foi realizada pelo Método de *Kaplan – Meier* com o objetivo de verificar se há alguma relação significativa entre encaminhamentos à rede de proteção social, ao mercado de trabalho, a cursos de qualificação e à redução das taxas de reincidência. De acordo com alguns estudos (SHINKFIELD; GRAFFAM, 2009; PETERSILIA, 2003; CLEAR; DAMMER, 2003), os entraves impostos aos egressos do sistema

prisional, como dificuldades de acesso aos bens e serviços, baixa inserção no mercado de trabalho, pouca ou quase nenhuma escolaridade e qualificação profissional colaboram para a ocorrência da prática de novos crimes. Sendo assim, procuramos analisar em que medida há a associação da possibilidade de acesso a trabalho, qualificação e direitos sociais e não envolvimento como crime.

A Figura 2 apresenta a frequência de novas prisões a partir dos tipos de encaminhamentos realizados nos atendimentos. Esses encaminhamentos referem-se, principalmente, à rede de proteção social para confecção de documentação, rede de assistência social, encaminhamentos para cursos de qualificação profissional, trabalho e rede de educação.

Figura 2 - Curva de Kaplan-Meier com os sujeitos que reentraram na prisão de acordo com o tipo de encaminhamento realizado pelo PrEsp, Belo Horizonte, 2012



Na Figura 2, observamos que não há diferenças significativas na frequência de ocorrência de novas prisões entre aqueles egressos que foram encaminhados para algum serviço e aqueles que não foram encaminhados. Embora a maioria dos egressos que foi presa novamente tenha sido encaminhada para algum tipo de trabalho, não podemos assegurar se, por meio do programa, o egresso concluiu algum curso, se matriculou na escola, retirou a segunda via da documentação, entre outros. Não há um acompanhamento sistemático das pessoas encaminhadas para cursos

profissionalizantes, e demais ações no interior do programa. Somente na ação de inserção laboral através do Projeto Regresso ocorre o acompanhamento do egresso desde o encaminhamento, contratação até a demissão, se for o caso. Contudo, esse programa ainda não foi submetido à avaliação.

Além disso, a grande maioria dos egressos que reentrou na prisão participou de apenas um atendimento no Programa, o que nos permite supor que esses encaminhamentos foram realizados nesse primeiro momento. Sendo assim, não houve retorno para assegurar a efetividade do encaminhamento.

Gendreau *et al.* (1996) realizaram um estudo para determinar quais características dos egressos constituem fatores que podem influenciar na reincidência. Eles categorizaram como “risco de reincidência”, correlacionando com fatores *estáticos* como idade, sexo, gênero, antecedentes criminais e fatores *dinâmicos*, como os valores e comportamentos que podem ser mutáveis e alvos de intervenção de programas. Para os pesquisadores, o desenho de um programa efetivo aos egressos é altamente dependente do conhecimento dos fatores que podem levar à reincidência.

É importante considerar se esses indicadores realmente refletem a reincidência como prática de um novo delito por parte dos egressos ou se são fruto de uma maior diligência por parte da polícia, já que egressos do sistema prisional são constatemente estigmatizados como criminosos irrecuperáveis e, por isso, estão sob o olhar atento da polícia e da sociedade em geral.

A realidade de grande parte das políticas de segurança pública no Brasil apresenta dificuldades de estabelecer objetivos e metas bem definidas, além de não possuírem instrumentos de coleta de dados confiáveis, e carecem de monitoramento e avaliação (BEATO, 1999).

Considerações finais

Ao sair do sistema prisional, o egresso retorna ao convívio social, seja para o retorno ao crime, seja para tentar se adequar às expectativas da sociedade: disposição para o trabalho lícito, profissionalização, cumprimento rigoroso das imposições inerentes ao cumprimento da pena e consequente afastamento do crime e das drogas.

Os programas destinados a egressos do sistema prisional existentes no Brasil assumem a responsabilidade de “ressocialização” ou “reintegração social”, que deveriam ser garantidas ainda na prisão, por meio de ações como

atendimento psicossocial e jurídico, qualificação profissional e inserção no mercado de trabalho.

O Programa de Inclusão Social de Egressos do Sistema Prisional (PrEsp) atua exatamente nessa lógica. Como parte integrante de uma Política Estadual de Prevenção à Criminalidade do Estado de Minas Gerais, o PrEsp procura, em certa medida, “dar conta” das vulnerabilidades sociais e estigmas decorrentes do aprisionamento e, também, prevenir socialmente a violência e o crime.

Entretanto, o programa enfrenta obstáculos para obter adesão efetiva dos egressos às suas ações e para monitorar o desempenho dos egressos aderidos. Reconhece-se ainda que a inserção no mercado de trabalho, considerada a ação de maior poder integrador à vida social, esbarra em dificuldades, como a pouca oferta de oportunidades de trabalho para os egressos. Quase de regra, esse público tem baixo nível de escolaridade e habilitação profissional e é perseguido pelo estigma. A experiência do PrEsp de inserção no mercado de trabalho demonstra que tais características respondem pelos baixos salários dos empregos oferecidos (principalmente quando comparados às expectativas de renda de algumas atividades ilegais), o que, muitas vezes, constitui um desestímulo à adesão às poucas ofertas de emprego no mercado formal de trabalho.

As dificuldades em garantir efetivo apoio psicossocial (incluindo acesso à renda mínima) para reconstrução de vínculos familiares, cuidados com a saúde (principalmente tratamento de transtornos mentais), complementação de escolaridade, formação profissional etc. tornam bastante incerto o sucesso desse tipo de programa, que se coloca como uma forma de prevenção terciária tardia da reentrada no sistema prisional por meio da redução de vulnerabilidades e fatores de risco, que, idealmente, deveriam ter sido abordados antes ou durante o aprisionamento.

O PrEsp, desde sua implantação, não conseguiu verificar o seu real impacto na redução dos índices de reincidência. Em parte, isto se deve à não previsão, quando da formulação, planejamento e implementação do programa, de recursos orçamentários para a sua avaliação. Esse fato é bastante comum na implementação de políticas públicas de segurança no Brasil, constituindo uma grande fragilidade de muitos programas de prevenção implementados.

A despeito de esta pesquisa ter se debruçado somente na análise dos resultados do programa no município de Belo Horizonte, seus achados contribuem para a discussão do problema da reentrada prisional no cenário brasileiro.

O percentual de reentrada prisional de 23%, verificado na população estudada, se comparado às estatísticas brasileiras (sem fonte oficial) que apontam taxas de 70% de reincidência, mostra-se muito aquém do esperado, ainda que semelhante a outros estudos, mencionados neste artigo.

O desenho deste estudo não nos permitiu inferir quais seriam os percentuais de reentrada no sistema prisional daqueles que não tiveram oportunidade de se inscrever e serem acompanhados pelo PrEsp, uma vez que não foi possível realizar um estudo experimental com o grupo controle.

Os fatores que demonstraram influência significativa na reentrada prisional encontrados nesta pesquisa, como ser jovem e ter antecedentes criminais, sinalizam a necessidade de o programa se debruçar mais sobre a temática da juventude para melhor compreender os aspectos que perpassam o ingresso desses jovens na criminalidade e para criar estratégias atrativas que os afastem do crime. No que tange aos antecedentes criminais, é importante que se leve em consideração a trajetória de vida dessas pessoas no que diz respeito ao envolvimento com o crime, suas relações comunitárias e familiares.

Além disso, é importante considerar que o indivíduo egresso do sistema prisional carrega consigo representações produzidas pela prática das instituições do sistema de justiça criminal e a moralidade pública, então, a esse sujeito se apresenta uma reação moral muito mais contundente: como argumentos em defesa da sua eliminação, incapacitação e maior controle das instâncias do sistema de justiça criminal.

Referências

- ADORNO, Sérgio.
(1991). A prisão sob a ótica de seus protagonistas. Itinerário de uma pesquisa. *Tempo Social*. Rev. Sociol. USP, São Paulo, V.1, p.7-40.
- ADORNO, S.; BORDINI, E. B. T.
(1989). Reincidência e Reincidentes Penitenciários Em São Paulo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3, p. 70-94.
- ALLISON, Paul D.
(2005). *Survival analysis using the SAS system: a practical guide*. Cary, NC: SAS Institute. 292p.
- BEATO, Cláudio F.
(1999). Políticas Públicas de Segurança: equidade, eficiência e *accountability*. In: *Reforma do Estado e Mudança Institucional no Brasil*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangano, v.1, p. 335-365. Disponível em: <<http://www.crisp.ufmg.br/polpub.pdf>>. Acesso em 01 de agosto de 2012.
- BECKER, Howard.
(2008). *Outsiders: study in the Sociology of Deviance*. New York.

BRASIL – MINISTÉRIO DA JUSTIÇA.

(2013). *Anuário brasileiro de segurança pública*. Ano 7. São Paulo, FBSP. Disponível em: <http://www2.forumseguranca.org.br/novo/produtos/anuario-brasileiro-de-seguranca-publica/7a-edicao>. Acesso em 20 de agosto de 2014.

BOTELHO, Francisco; SILVA, Carlos; CRUZ, Francisco.

(2009). Epidemiologia explicada – Análise de Sobrevivência. *Acta Urológica*. vol.26, n.4, p.33-38.

BUREAU OF JUSTICE STATISTICS.

(S/D). *Recidivism*. Disponível em: <http://www.bjs.gov/index.cfm?ty=tp&tid=17>. Acesso em 31 de dezembro de 2013.

CLEAR, Todd R.; DAMMER, Harry. R.

(2003). *The Offender in the Community*. 2. ed. Wadsworth.

ELLIS, Tom; SHALEV, Karen.

(2008). *An Evaluation of the Effectiveness of the Kainos Community 'Challenge-to-Change' programme in English prisons*. Institute of Criminal Justice Studies. University of Portsmouth. Disponível em: <http://www.port.ac.uk/departments/academic/icjs/staff/documentation/filetodownload,105218,en.pdf>. Acesso em 30 agosto de 2012.

FANDINO MARINO, Juan Mario.

(2002). Análise comparativa dos efeitos da base socioeconômica, dos tipos de crime e das condições de prisão na reincidência criminal. *Sociologias [online]*, n.8, p.220-244.

GENDREAU, Paul; LITTLE, Tracy; GOGGIN, Claire.

(1996). A meta – analysis of a predictors of adult offender recidivism: What Works!. *Criminology*, n.34, p.575-607.

GREENWOOD, Peter.

(2002). Juvenile Crime and Juvenile Justice. In: PETERSILIA, J.; WILSON, J. Q. *Crime: public policies for crime control*. Oakland, CA: ICS Press. p. 77 – 109.

JOHNSON, Byron; LARSON, David; PITTS, Timothy.

(1997). Religious Programs Institutional Adjustment and Recidivism among former inmates in prison Fellowship Programs. *Justice Quarterly*.v.14. n. 1, p.145-166.

JULIÃO, Elionaldo Fernandes.

(2010). O impacto da educação e do trabalho como programas de reinserção na política de execução penal do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Educação*. Vol.15, Nº. 45, p. 529-543.

KILSZTAIN, Samuel; CARMO, Manoela Santos do; SUGAHARA, Gustavo Toshiaki Lopes and LOPES, Erika de Souza..

(2005). Vítimas da cor: homicídios na região metropolitana de São Paulo – Brasil, 2000. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 21, no. 5, p.1408-15.

LEMGRUBER, Julita.

(1990). Reincidência e reincidentes penitenciários no sistema penal do Estado do Rio de Janeiro. *Revista da Escola de Serviço Penitenciário do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 45-76.

MISSE, Michel.

(2014). Sujeição Criminal. In: Renato Sérgio de Lima; José Luiz Ratton; Rodrigo Azevedo (Orgs.); *Crime, Polícia e Justiça no Brasil*. São Paulo, Contexto, v. 1. p. 204-212.

PETERSILIA, J.

(2003). *When prisoners come home: parole and prisoners reentry*. Oxford.

BRASIL – GOVERNO DO ESTADO DE MINAS GERAIS.

(2009). Programa de Reintegração Social do Egresso do Sistema Prisional (PrEsp). In: *Prevenção Social à Criminalidade: a experiência de Minas Gerais*. Belo Horizonte: [s.n], p.167-188.

ROBINSON, David.

(1995). *The impact of Cognitive Skills reasoning on post-release recidivism among Canadian Federal Offenders*. Research Report No. R-41,

- Correctional Service, Canada. Disponível em: http://198.103.98.138/text/rsrch/reports/r41/r41e_e.shtml. Acesso em: 30 ago. 2012. Último acesso em janeiro de 2016.
- SHINKFIELD, Alison J.; GRAFFAM, Joseph. (2009). Community Reintegration of Ex-Prisoners: Types and degree of change in variables influencing successful reintegration. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*. v.53, n. 1, p. 20-42.
- SVENSSON, Andreas. (2007). *The Cognitive Skill Program and Offender Recidivism in Swedish Probation*. University of Stockholm.
- WASELFISZ, Júlio Jacobo. (2011). *Mapa da violência 2011: os jovens no Brasil*. São Paulo: Instituto Sangari.
- WASELFISZ, Julio Jacobo. (2012). *Mapa da Violência 2012: a cor dos homicídios no Brasil* – Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPPIR/PR.
- WALMSLEY, Roy. (2013). *World Prison Population List* (tenth edition), London: International Centre for Prison Studies. Disponível em: http://www.prisonstudies.org/sites/prisonstudies.org/files/resources/downloads/wppl_10.pdf. Acesso em 31 de dezembro de 2013.
- Recebido em**
dezembro de 2015
- Aprovado em**
outubro de 2016

Literatura Negra Infanto-Juvenil: Discursos afro-brasileiros em construção

Luená Nascimento Nunes Pereira*

Resumo

Este artigo apresenta os resultados preliminares de nossa pesquisa, dedicada ao levantamento e análise de obras de literatura infanto-juvenil que abordam a temática afro-brasileira. Abordamos alguns elementos para a análise das condições da produção da literatura infanto-juvenil realizada por autores ligados à construção de uma educação antirracista bem como sobre uma nova disposição do mercado editorial. Nossa intenção é pôr em perspectiva o que tem sido produzido desde 2003, considerando que nos encontramos em um novo momento da implementação da lei 10.639, no qual percebemos novos desafios analíticos. Viemos observando a emergência de discursos que produzem novas formas de construir a identidade nacional brasileira com base em modelos mais plurais. Apontamos o possível desenvolvimento de uma “literatura afro-brasileira infanto-juvenil” e da formação de um público leitor mais sensível às temáticas das relações inter-raciais e da diversidade étnica.

Palavras-chave

Literatura negra. Literatura infanto-juvenil. Lei 10.639.

Abstract

This article presents the preliminary results of our research, dedicated to the survey and analysis of literature works for young adults which approach the Afro-Brazilian theme. We have gathered a few elements to analyze the conditions of a young adult literature production by authors linked to the construction of an anti-racist education, as well as the new tendency in the editorial market. Our purpose is to put in perspective what has been produced since 2003, considering that we find ourselves in a new time of the Bill 10.639 implementation, in which we see new analytical challenges. We have been observing the urgency of discourses which produce new ways of constructing the Brazilian national identity based on more plural models. We point out the possible development of a "Afro-Brazilian young adult literature"

* Luená Nascimento Nunes Pereira é Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP); e professora de Antropologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Email: luena.ufrrj@gmail.com.

and the structuring of an audience of readers more sensitive to the interracial relationships and ethnic diversity themes.

Keywords

Black Literature. Young Adult Literature. Bill 10.639.

Introdução

A Lei 10.639/03, que obriga a inclusão de conteúdos de Histórias e Culturas africanas e afro-brasileiras em todo o currículo escolar, completou, em 2013, dez anos de sua promulgação. Trata-se de um período longo o suficiente para um esforço de avaliação de alguns dos seus desdobramentos.

Este artigo apresenta os resultados preliminares de nossa pesquisa¹, que tem realizado um levantamento e classificação sobre a já significativa produção de obras de literatura infanto-juvenil que abordam a temática afro-brasileira. Partindo desse levantamento, construímos critérios para um primeiro balanço analítico deste material. Esses critérios assentam-se sobre a observação de aspectos reincidentes, bem como de formas recorrentes de trabalhar esses temas. Pretendemos discutir alguns elementos para uma análise sobre as condições de produção da literatura infanto-juvenil realizada por escritores ligados à construção de uma educação antirracista. Nossa intenção é pôr em perspectiva o que tem sido produzido desde 2003, considerando que nos encontramos em um novo momento da implementação da lei 10.639, no qual observamos novos desafios analíticos.

Trabalhamos a partir da hipótese de estarmos diante do surgimento, no que se refere à literatura infanto-juvenil, de novas narrativas sobre a história brasileira – e o lugar do negro dentro dela –, sobre as relações raciais no Brasil e as relações históricas e culturais entre África e Brasil. Essas narrativas estão sendo gestadas por, pelo menos, duas gerações de escritores negros ou ligados ao debate racial e multicultural. Ou seja, pensamos ser possível

¹ Esta pesquisa contou com a participação de Jeronil Assunção Junior e Isabella Barros da Silva, alunos do Curso de Ciências Sociais da UFRRJ e bolsistas de Iniciação Científica FAPERJ e PIBIC/CNPq, respectivamente.

perceber a conformação de um campo (ou de redes) que envolve atores que cruzam a universidade, a militância, as editoras, os espaços escolares, ONGs e instituições do Estado que participam na produção de uma nova discursividade sobre o negro no Brasil.

A nossa intenção tem sido mapear e refletir sobre as categorias e conteúdos veiculados nesta literatura de forma a possibilitar uma revisão crítica deste material, a partir do distanciamento antropológico que permita perceber a produção de um novo discurso centrado numa nova concepção de nação e de cultura – na qual “África”, “cultura negra” e “diversidade racial” e “cultural” assumem um lugar central.

Outro aspecto deste trabalho tem sido o de investigar as formas de seleção, produção e circulação desses livros. Nesse sentido, o universo editorial é ponto fundamental da nossa análise. Um dos eixos da pesquisa é abordar o campo das editoras, buscando apreender as formas pelas quais estas têm incorporado nas suas linhas editoriais a questão da diversidade e da raça.

Não pretendemos realizar uma avaliação “conteudista” no sentido da correção ou incorreção de determinados conceitos ou conteúdos, ou mesmo da detecção de “problemas” conceituais ou de reprodução de estereótipos². O nosso intuito tem sido o de levantar temáticas recorrentes, bem como apontar para formas recorrentes de trabalhar determinados temas, especialmente aqueles ligados às noções de “diversidade cultural”, “cultura negra”, “identidade negra” e “religião”, que identificamos como tópicos bastante acionados. Com isto, pretendemos fornecer elementos para uma análise sobre as condições de produção de literatura infanto-juvenil, levados a cabo por escritores e educadores ligados a uma política e uma pedagogia antirracista.

Vimos observando o surgimento de novos discursos que produzem novas formas de construir a identidade nacional brasileira considerando modelos mais plurais de representação. Uma de nossas preocupações é avaliar o possível desenvolvimento, dentro do chamado campo da literatura afro-brasileira (SOUZA; LIMA, 2006), de uma “literatura infanto-juvenil negra”, ou “afro-brasileira”, que permita a formação de um público leitor,

² A crítica dos conteúdos sobre a forma de tratamento do negro e da história da África e dos Afro-Brasileiros no livro didático já mereceu a atenção de vários pesquisadores, o que inclusive municiou as bases sobre as quais a lei 10.639 se assenta, bem como a regulamentação da lei, nas Diretrizes Curriculares (Brasil, 2005a, Nascimento, 2001, Lisboa de Souza 2001, Oliva, 2000).

não necessariamente “afro-brasileiro”, porém mais sensível às temáticas das relações inter-raciais, da diversidade e da inclusividade³.

Nesse sentido, cabe ressaltar que descartamos nesta pesquisa o levantamento e análise de materiais didáticos e paradidáticos e nos centramos nos livros de literatura infanto-juvenil. Nosso entendimento é de que a literatura exerce um lugar fundamental para a formação da consciência nacional (PONTES, 1988). Assim, nosso interesse tem sido observar o surgimento de uma nova ideia de nação a partir da veiculação de novos discursos em torno da identidade negra. Dessa forma, justifica-se o privilégio da observação da literatura em detrimento do livro didático ou “paradidático”.

Neste texto, faremos uma breve discussão sobre o contexto de emergência de uma literatura infanto-juvenil com temática afro-brasileira a partir da promulgação da lei 10.639. Depois, buscamos apresentar nossa forma de observar essa literatura, diferentemente de uma abordagem propriamente literária. Ancorados na descrição inicial do material levantado, optamos por analisar a importância das pequenas e médias editoras neste segmento literário e apontar para a importância de analisar as redes de autores de literatura infanto-juvenil afro-brasileira.

A Lei 10.639 e seus impactos

A Lei 10.639 consagrou, tanto no corpo da lei como nas suas Diretrizes (2005a), duas reivindicações fundamentais empreendidas pelos movimentos negros desde pelo menos a década de 1970. Uma é a abordagem da temática racial no espaço escolar, percebido como instrumento fundamental para a superação das relações raciais assimétricas na sociedade brasileira através da educação para o antirracismo. Outra, a valorização da reescrita da história brasileira incorporando a história do negro – e posteriormente do indígena,

³ A discussão sobre a existência de uma literatura negra emerge no movimento da negritude, nos anos 30, movimento político e literário de reivindicação de uma expressão e identidade própria dos negros africanos e diaspóricos, surgido principalmente na França entre escritores e ativistas antilhanos e africanos. No Brasil, o debate sobre a existência de uma literatura negra pode ser acompanhado através de Bernd (1987, 1988), Souza e Lima (2006) e Duarte (2008), entre outros.

a partir da atualização da lei 11.645⁴ – e sua abordagem no ensino básico.

A lei reconhece o papel da escola como central na reprodução do racismo e também o lugar privilegiado para o seu combate. A escola se torna o espaço disputado para a afirmação da história afro-brasileira e do reconhecimento da diversidade étnico-racial brasileira, visando à mudança do paradigma assimilacionista marcado pelo ideário da mestiçagem. Essa lei pode ser considerada como o ponto de culminância de lutas gestadas no movimento negro há décadas, bem como em redes universitárias que passaram a contar com importante presença de negros, especialmente no campo da educação, convergindo com um importante processo de transformação na historiografia brasileira (PEREIRA, 2010; OLIVEIRA, 2012).

Há uma sequência de legislações e documentos federais, em especial aqueles produzidos e disponibilizados através da SECADI – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão –, ligada ao MEC, que consolidou parte dos debates já acumulados pela militância e acadêmicos negros na área da educação. Nestes primeiros dez anos, podemos perceber, através dos textos oficiais que embasam, justificam e orientam a aplicação da lei, uma etapa importante de relação desses agentes com o Estado brasileiro. São documentos que formatam políticas públicas de inclusão e ações afirmativas – documentos oficiais, mas que devem ser lidos também como documentos político-ideológicos que consolidam visões e ações dos movimentos negros em vários setores: ONG, universidades, ensino básico e, finalmente, em setores do governo e do Estado brasileiro.

Sendo assim, é fundamental compreender que as dificuldades na implementação do ensino de histórias e culturas africanas e afro-brasileiras no currículo, narradas em vários artigos de avaliação da aplicação da lei 10.639 nas escolas⁵, vêm da natureza própria da criação da lei. Ou seja, a lei

⁴ A lei nº. 10.639/03 foi alterada pela 11.645/08, que inclui também cultura e história dos grupos indígenas. Entretanto, nestes cinco anos iniciais houve uma série de documentos legais de regularização e implementação da lei, que ficou popularizada pela primeira designação. Entre ambas não há contradição, mas a segunda incorpora toda uma experiência em torno da Educação Indígena. Como vamos nos limitar à análise de material relativo à abordagem da questão racial e da chamada “cultura afro-brasileira”, preferimos neste texto fazer referência à Lei como 10.639/03.

⁵ Ver, por exemplo, o Dossiê Relações étnico-raciais e práticas pedagógicas em Educar em Revista nº. 47, jan./mar. 2013.

tem como pressuposto estimular ou obrigar que se criem as condições para a sua própria implementação, que passa pela formação dos professores para a temática, a introdução de conteúdos pertinentes nos materiais pedagógicos e didáticos, permitindo a pressão sobre gestores escolares para que a lei seja observada. Foi a partir do reconhecimento pelo Estado do prejuízo causado pela ausência de conteúdos de história da África e cultura negra nas escolas que a lei foi produzida. Isso sugere que não se deve partir, a não ser retoricamente, para a “denúncia” de não aplicação da lei, uma vez que sua promulgação foi a primeira política pública no sentido de sua efetivação e que, como todas as políticas para educação, é de lenta aplicação.

Nossa intenção é nos defrontar com o que consideramos ser um segundo momento da implementação da Lei como uma Política Pública de Ação Afirmativa da qual faz parte a produção dos materiais didáticos e outros que eventualmente chegam ao espaço escolar. Ou seja, não mais a legislação e documentos construtores e justificadores da lei, mas a análise da transposição dos pressupostos afirmados nestes documentos nos materiais apropriados pedagogicamente bem como nas práticas escolares. Dentro desse segundo momento, temos nos proposto realizar uma análise sobre a produção e veiculação dos materiais literários voltados para o público infanto-juvenil neste assunto.

É importante retomar o fato de que a Lei 10.639/03 e suas Diretrizes, embora indiquem que os conteúdos de História e Culturas Africanas e Afro-brasileiras devam estar presentes em todo o currículo escolar – acompanhando, assim, as orientações dos Parâmetros Curriculares Nacionais, de 1997 – explicitamente aponta para as disciplinas de História, Artes, Língua Portuguesa e Literatura Brasileira como específicas para a abordagem de tais conteúdos. Essa especificação trouxe como consequência um maior investimento da abordagem desses conteúdos nessas áreas e menor em outras, como Geografia, Educação Física e as áreas de ciências exatas e biológicas.

Literatura infanto-juvenil: nação e diferença

Nosso entendimento é que a literatura infanto-juvenil voltada para a temática afro-brasileira e africana consiste num espaço privilegiado para a elaboração de um discurso positivador da diferença, da multiculturalidade e de reescrita da ideia de nação que se choca frontalmente com o ideário anterior de

exaltação da miscigenação e de nação homogeneizada.

A crítica a esta última concepção parte da verificação de que a celebração da miscigenação efetivamente vem ocultando as distintas matrizes formadoras da nação brasileira e tem como corolário a invisibilização das populações afro-descendentes e indígenas bem como a desvalorização de seus legados culturais, produzindo um espaço de não reconhecimento e de discriminação racial e cultural. O espaço da escola é o lugar por excelência de transformação dessas práticas e representações. O livro didático e a literatura infanto-juvenil seriam instrumentos centrais de problematização e transformação dessas percepções e atitudes.

No caso da literatura infanto-juvenil, ela nos parece especial para a abordagem que pretendemos, pois não apresenta um discurso diretamente pedagógico, mas sim artístico e lúdico, cuja linguagem ficcional, presente tanto no texto como nas ilustrações, aponta para a formação – e transformação – mais profunda de valores. Ela assim concorre de maneira mais sutil e eficaz na produção de um imaginário individual e coletivo na medida em que atinge a dimensão tanto sensível e expressiva como racional e conceitual de um público leitor em formação.

Existem algumas bibliografias dedicadas à análise de literatura infanto-juvenil voltada para a temática negra e para a presença e das imagens negras nessa literatura (JOVINO, 2006). Entretanto, mais do que uma análise dessa presença, interessa-nos a compreensão da formação e do desenvolvimento de um possível campo que estou chamando provisoriamente de *discursividade negra* ou *multicultural* na literatura infanto-juvenil.

Essa intenção nos distancia de uma tentativa de análise literária. Evidentemente, recorreremos à noção de “campo” literário de Bourdieu (1992), mas nos valem também da noção de “mundos das artes” de Howard Becker (1982). Becker enfatiza os aspectos cooperativos e interdependentes da produção artística em suas múltiplas dimensões, permitindo dar conta do (possível) surgimento de uma discursividade afro-brasileira e/ou multicultural associada a uma rede de autores, ilustradores, editores, políticas de estado, redes escolares, secretarias de educação, etc., a partir da perspectiva da interdependência, ainda que conflitiva, de seus agentes. Ou seja, não focada apenas nas disputas sobre o controle do campo – cuja existência não pode ser considerada um consenso – e das suas regras de formação e legitimação.

Vários trabalhos sobre a presença do negro na literatura infantil inicialmente trouxeram a questão do racismo nas representações sobre os

raros personagens negros na literatura infantil brasileira, notadamente a personagem paradigma da Tia Nastácia, da obra *Sítio do Picapau Amarelo*, de Monteiro Lobato (GOUVÊA, 2005; SOUZA, 2001; ARAUJO, 2012). Com a presença pequena, mas crescente de personagens negros na literatura infantil, surgiram trabalhos que se debruçaram sobre um conjunto de obras, mas não se detiveram na análise sociológica da sua construção (JOVINO, 2006, OLIVEIRA, 2003). Esses textos apontam também para fatores como o mercado editorial, as políticas nacionais de compras de livros didáticos, o papel do movimento negro etc. Pretendemos aqui retirar esses fatores do lugar de “contexto” e posicioná-los no centro da análise.

Boa parte dos nossos esforços tem se concentrado na análise dos livros e na etnografia dessa discursividade afro-brasileira. Temos nos preocupado em adotar vários pontos de vista: dos conteúdos, das recorrências dos temas, dos conceitos, das narrativas das imagens. Buscamos observar os perfis e trajetórias dos autores desses livros, das formas pelas quais seus textos circulam entre seus pares e como essa literatura é estimulada e absorvida diferentemente pelas editoras. Usamos como referência alguns dos paradigmas expostos em Duarte (2008) sobre categorização da “literatura negra”: *temática, autoria, ponto de vista, linguagem e público leitor*, procurando dialogar com a hipótese de essa literatura infantil ser pensada como parte da chamada “literatura afro-brasileira” ou “literatura negra” (IANNI, 1988) ainda que consideremos a perspectiva multicultural ou intercultural (WALSH, 2009) dessa nova literatura⁶. Os estudos de Zilá Bernd sobre Negritude e Literatura Negra (1987 e 1988) vêm balizando muito da nossa análise, pois fornecem critérios importantes do ponto de vista da posição do autor na construção de uma discursividade afro-brasileira.

Entretanto, uma das questões teóricas desafiantes deste trabalho tem sido a transposição da noção de literatura negra, escrita para um público adulto,

⁶ O termo multicultural é francamente polissêmico. Se inicialmente apontou para a positividade da diversidade cultural e do diálogo entre culturas, foi sucessivamente apropriado por uma concepção conservadora, na qual as culturas são vistas como patrimônios estanques e incomunicáveis ou por uma leitura romantizada que não percebe as implicações políticas do reconhecimento e da agência dos sujeitos portadores dessas culturas. A noção de interculturalidade, apesar de suas imprecisões, procura superar estas leituras em prol de uma reflexão associada à criação de políticas culturais democráticas que levem mais a sério a questão da diferença, recusando os sentidos superficiais alinhados à dimensão mercadológica e de integração compassiva dos sujeitos, de seus modos de vida e de suas culturas ao projeto homogeneizante do Estado nacional.

ou seja, da mesma ordem do autor para a literatura infanto-juvenil, que se apresenta de forma distinta, posto que esta é escrita por adultos para um público receptor em formação, vale dizer, que não tem autonomia plena para a escolha de suas leituras. Essa ponderação nos coloca uma dificuldade para construir a noção de “literatura negra infanto-juvenil”, especialmente quando a mediação entre o livro e o leitor passa não apenas pela escolha de pais e professores, mas, principalmente, do Estado, em seus vários níveis que, através da elaboração de listas realizadas por comissões, equipes especializadas e editais, efetua a compra massiva de livros que atendem à rede pública de educação. Outro aspecto importante é a própria noção de literatura infantil, materializada no “objeto-livro”, cuja autoria é partilhada com ilustradores, editores, através de projetos gráficos que não permitem limitar a literatura infantil apenas ao texto literário. Vamos voltar a estas questões mais à frente.

Recorte do Material levantado: Temas preliminares

O levantamento de títulos tem-se apoiado em informações centrais – título, autor, ilustrador, editora, ano de publicação. Aspectos complementares, como prêmios e menções, tamanho do livro, tratamento da capa são observados. Buscamos livros de literatura infanto-juvenil que de alguma forma abordem temáticas ligadas ao afro-brasileiro e/ou questões ligadas à diversidade racial e cultural brasileira. Como já afirmamos, não consideramos os livros sobre temática indígena, por merecerem um tratamento à parte. Livros cuja temática não aborda diretamente esses temas, mas que apresentam personagens principais negros, foram considerados importantes no nosso levantamento, pela visibilidade até há pouco bastante incomum dada a personagens com características étnico-raciais não hegemônicas. Essa categoria de protagonistas negros em textos que não tratam diretamente de temas “afro” tem apresentado questões desafiantes para a nossa análise, inclusive do ponto de vista metodológico.

Levantamos até agora mais de quinhentos (500) livros brasileiros desde 1984. O levantamento de títulos estrangeiros publicados no Brasil não foi priorizado por nós, pelo nosso viés de literatura produzida por brasileiros. Assim, ele tem sido bastante falho, não ultrapassando 40 títulos, embora saibamos que o número seja muito maior. Entretanto, pudemos perceber a publicação de vários autores africanos dos países de língua oficial portuguesa,

tal como Ondjaki, escritor angolano, e Mia Couto, moçambicano, e a tradução de vários autores africanos. Embora a produção brasileira seja o nosso maior interesse, as publicações de autores estrangeiros refletem também um importante investimento editorial que dialoga com a produção e a circulação de ideias em que o discurso de valorização multicultural dialoga no plano transnacional ou global.

Nossa intenção neste levantamento não é alcançar a totalidade dos livros publicados a cada ano, mas apenas apresentar uma ordem de grandeza, verificando o aumento na publicação desse material, desde 2003, e a constante publicação dessa literatura verificada após alguns anos. A partir do levantamento constante dessas publicações, vamos destacando alguns elementos que consideramos importantes para análise.

Os mais de 500 títulos até agora levantados foram escritos por cerca de 100 autores. Destes 100 autores, 41 publicaram 3 ou mais livros voltados para a temática em tela. Destes 41, 16 publicaram 5 livros ou mais. Rogério Andrade Barbosa, com 43 títulos até agora arrolados, é o mais prolífico dos autores dedicados à temática africana e afro-brasileira⁷. Júlio Emílio Braz aparece em segundo, com 35 livros dedicados à temática afro.⁸ Sonia Rosa vem em seguida, com 15 livros pelo nosso levantamento. Heloísa Pires de Lima está em quarto lugar, com 9 títulos por nós levantados.

⁷ Rogério Andrade Barbosa, é professor, escritor, contador de histórias e ex-voluntário das Nações Unidas na Guiné-Bissau nos anos 1970. Essa experiência africana foi central para a sua formação como escritor. Graduiu-se em Letras na Universidade Federal Fluminense (UFF) e fez Pós-Graduação em Literatura Infantil Brasileira na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Trabalha na área de literatura Afro-Brasileira e programas de incentivo à leitura, proferindo palestras e dinamizando oficinas. Sua carreira como escritor soma 30 anos e mais de 90 livros publicados, alguns traduzidos para o inglês, espanhol e alemão. A grande maioria desses títulos é dedicada às temáticas africanas, sejam contos e lendas africanas e por ele recriadas como histórias próprias. Disponível em: <http://www.rogerioandradebarbosa.com/>. Acesso em 14 de fevereiro de 2016.

⁸ Júlio Emílio Braz é um autor fundamental neste universo. Extremamente prolífico, com mais de 150 de livros publicados em mais de vinte editoras brasileiras e estrangeiras, é detentor de muitos prêmios literários nacionais e internacionais. Seus livros discorrem, principalmente, sobre o universo juvenil, em que a dimensão do conflito é importante. As discussões sobre identidade racial, temáticas africanas e afro-brasileiras e relações raciais aparecem em muitos desses livros. Este levantamento privilegiou apenas os livros que discutissem direta ou indiretamente essas questões ou a presença de personagens protagonistas negros. De modo algum foi um levantamento completo. Julio Emílio Braz certamente merece trabalhos acadêmicos voltados para a sua trajetória e sua literatura. Para mais, Debus (2013) e <http://www.julioemiliobraz.com/>. Acesso em 14 de fevereiro de 2016.

São cerca de 90 editoras com algum título relacionado ao tema. Nós pesquisamos os títulos, principalmente através da internet, por meio de blogs especializados e buscando os catálogos de várias editoras. A visita a feiras literárias, como a Bienal do Rio, de 2013 e 2015, e a Primavera dos Livros, também no Rio de Janeiro, em 2013, 2014 e 2015, nos possibilitou o acesso a alguns desses catálogos.

Levantamos 33 diferentes editoras com maior frequência de publicação, ou seja, com 5 ou mais publicações (419 títulos, 80% do total). Destas, 10 editoras publicaram 209 títulos, ou seja, em torno de 40% do total de títulos levantados. São elas a FTD (com 31 títulos), Pallas (com 30 títulos), Paulus (26), Paulinas (25), DCL (23), Editora do Brasil (16), SM e Moderna (15 títulos cada), Salamandra e Melhoramentos (14 títulos cada).

Sessenta e cinco livros receberam indicações, prêmios nacionais e internacionais ou estão indicados para comporem os acervos da FNLIJ / Fundação Nacional de Literatura Infanto-Juvenil, a coleção de livros indicada para estar nas escolas através de compras governamentais. A presença desses livros no espaço escolar é fundamental para pensar nos efeitos desses discursos do ponto de vista da recepção, ou seja, entre crianças e professores. Não nos detivemos nesse aspecto da análise até agora. As premiações e a presença de livros nesses acervos produzem a consagração de autores, ilustradores e editores e, conseqüentemente, dos temas e narrativas literárias e imagéticas que estes abordam⁹.

A publicação desses livros ao longo dos anos mostra como o volume de livros publicados começou a crescer após 2004 e 2005, um a dois anos depois da promulgação da lei 10.639/03. Entre 1984 e 2003, as publicações que encontramos são bastante escassas. Encontramos entre um ou dois livros por ano, até 12 livros em 2000. A média desses primeiros vinte anos é de 7,5 livros por ano, com uma tendência de subida a partir de 2000. Depois de 2004, há uma subida muito rápida de livros publicados por ano. Esse impulso editorial teve seu ápice nos anos de 2007 e 2011, com uma média de quase 50 livros por ano. De 2012 em diante, essa taxa começa a cair. Em 2014 e 2015, não apuramos mais de 18 livros por ano. Entretanto, é bastante provável que

⁹ Ainda assim, também não nos ocupamos até o momento em apurar qual autor ou livro vende mais. Esse seria um critério complicado, já que não depende exatamente da qualidade do material ou do prestígio do autor, mas de outros fatores, como o investimento das editoras, tempo de circulação dos livros, indicação para listas de compras do governo.

as publicações desses dois anos não estejam todas disponíveis na internet. Como já afirmamos, nosso levantamento não pretendeu ser exaustivo. Pensamos ser cedo para afirmar se já existe um declínio desse *boom* ou se estamos assistindo a uma estabilização na frequência dessas publicações¹⁰.

Uma tarefa que julgamos importante foi classificar alguns temas recorrentes nesses materiais levantados. Agrupamos os seguintes temas:

1. Religiões afro-brasileiras, religiões africanas, deuses africanos.
2. Histórias e contos referentes a tradições afro-brasileiras.
3. Mitologia africana e contos africanos traduzidos ou recriados.
4. Tradição oral, histórias de mais velhos, família e ancestralidade.
5. Conflitos do cotidiano e construção da identidade.
6. Estética afro-brasileira e autoestima.
7. Aventuras que envolvem personagens de várias origens étnicas, permeadas pelo ideário da amizade e do interesse pelas diferenças estéticas, de origem e culturais.
8. Aspectos históricos e geográficos africanos.
9. Música, vocabulário, comida, lutas e danças de origem africana ou afro-brasileiras: capoeira, samba, ritmos, festas populares.
10. Histórias que não se referem diretamente às questões étnicas ou da cultura afro, mas contam com personagens negros como protagonistas.

É evidente que em muitos livros essas temáticas se cruzam. Muitos dos mitos e contos africanos presentes nos livros dizem respeito aos orixás; as temáticas de estética e autoestima são perpassadas pela abordagem de conflitos no cotidiano das personagens e, especialmente, na construção de sua identidade. Há histórias e contos referentes às tradições afro-brasileiras que são abordadas através de personagens mais velhos. Todavia essas temáticas também aparecem em separado. Nem toda a discussão sobre estética e autoestima está inserida numa narrativa de conflito, por exemplo.

¹⁰ Outra dificuldade no levantamento do material tem sido apurar a primeira edição do livro. Algumas vezes o livro foi publicado numa editora que já não existe ou o título é lançado por editoras diferentes ao longo dos anos. Por vezes, os livros não apresentam o ano da primeira edição, mas sim da edição disponível nas livrarias ou sites.

Por isso optamos por destacar cada um desses temas em separado.

Os dados preliminares apresentados nos proporcionam algumas possibilidades de abordagem sobre esse vasto material. Optamos por seguir duas delas aqui. Uma é a reflexão sobre as estratégias das diferentes editoras que mais têm investido nessas publicações que nos interessam. Assim, a Editora Pallas aparece como um caso exemplar, ainda que seja a segunda editora com maior número de publicações, atrás da FTD.

Outro aspecto importante tem sido o de refletir sobre os autores que mais têm publicado sobre esse tema. Neste texto, vamos apontar para a ideia de rede, que nos permite observar a formação daquilo que se pode chamar de sistema literário – um complexo que envolve autores, temáticas, público leitor, instituições que conferem prêmios, listas, indicações, editais – e nestas relações produzem formas de legitimação, controle, reprodução, circulação e reconhecimento.

Editoras e o campo editorial

Abordar a literatura infanto-juvenil implica deparar-se com as formas de seleção, produção e circulação de livros, em que o universo editorial é ponto crucial da análise. Ao investigar o universo das editoras, através de seus catálogos, seus sites e formas de exposição nas feiras, procuramos perceber as formas pelas quais estas têm incorporado nas suas políticas editoriais a questão da temática da diversidade e da raça. Veremos que há uma heterogeneidade notável nesse aspecto.

Não é novidade o volume expressivo de recursos que giram em torno da produção e circulação do livro didático e a disputa pela indicação para o PNLD (RIBEIRO, 2010). Mesmo fora da lista de compras do Governo Federal, que fornece material didático para as escolas, a própria indicação de livros didáticos e paradidáticos pelas escolas privadas ou compras efetuadas por secretarias municipais de ensino resulta em importante retorno financeiro para autores e editoras. Sendo assim, é de se esperar que as editoras se precipitem em antecipar e atender às diretrizes da lei para a incorporação dos conteúdos exigidos nos novos livros, de história e português, principalmente, bem como em produzir material paradidático para disputar a possível demanda das escolas. O segmento infanto-juvenil é um dos setores de maior venda das editoras. Um número expressivo desses títulos com temática afro-brasileira e africana indica que há interesse em atender a essa fatia crescente

de mercado que valoriza o “multiculturalismo”¹¹.

Existe um grande número de editoras, de vários tamanhos, que têm produzido livros paradidáticos e de literatura infanto-juvenil em resposta à lei 10.639. Algumas editoras têm linha editorial específica voltada para a temática ou coleções especiais sobre o tema. Grandes editoras voltadas para o segmento de ensino, como FTD, Melhoramentos e Moderna, produziram uma cartela de títulos sobre a temática. Editoras prestigiosas de grande circulação não voltadas especificamente para o segmento escolar, como Cosac Naify e Companhia das Letras, que também aparecem com vários títulos.

A Editora Pallas, uma editora relativamente antiga e de médio porte, vem apostando prioritariamente no segmento afro-brasileiro e religioso de matriz africana. A Pallas é uma editora de referência no segmento do mercado literário afro-brasileiro. Sua linha editorial baseia-se no atendimento à lei 10.639 e no interesse na formação de um público leitor para essa temática, como se vê na apresentação do seu catálogo:

“Interessada na compreensão e na valorização de nossas raízes culturais e ciente do ainda precário registro dos saberes africanos na diáspora e de sua importância como uma das matrizes fundadoras de nossa nacionalidade, nossa casa editorial busca recuperar e registrar tradições religiosas, linguísticas e filosóficas dos vários povos africanos continuamente trazidos para o Brasil durante o regime escravista” (PALLAS, 2013).

Observando o catálogo de literatura infanto-juvenil de editoras grandes e tradicionais, percebe-se que a temática da diversidade étnica é atendida, principalmente, através do recurso à publicação de títulos de autores já inseridos no mercado, com nome formado. É o caso, por exemplo, da Melhoramentos. Dos 14 títulos que conseguimos identificar como atendendo à temática em foco, 8 eram de Rogério Andrade Barbosa. Heloisa Pires de Lima também aparece com dois títulos, dos mais recentes, quando já se

¹¹ Neste caso estou adotando uma acepção mais “comercial” do termo, no qual multiculturalismo, no campo do entretenimento, pode assumir uma característica exotizante; ou seja, a produção e exposição da “diferença” para consumo, ou para atender à boa imagem exigida pelo chamado “politicamente correto”, que não observa necessariamente uma reflexão mais consequente e crítica sobre diversidade e inclusão.

tornara uma escritora premiada¹². Na FTD, 11 das 31 obras com a temática étnica/diversidade apoiam-se em Julio Emílio Brás e Rogério Andrade Barbosa. Estratégias semelhantes são acionadas por outras grandes editoras, como a Moderna, e a DCL. Embora seja comum a parceria de determinados autores com certas editoras nas quais têm vários títulos, esse recurso de concentrar a maioria dos títulos apenas em autores de prestígio não é generalizável para editoras de menor porte, como veremos.

Observando o catálogo da Pallas, percebe-se uma cartela de autores mais diversificada. Os 30 títulos por nós arrolados são distribuídos por 18 diferentes autores, sendo Sônia Rosa a autora mais frequente, com 9 obras¹³. Percebe-se assim, um interesse mais consistente da Pallas em investir em autores iniciantes.

As pequenas e médias Editoras – o caso da Editora Pallas

A visita à Bienal do Rio de Janeiro, em 2013 e 2015, possibilitou-nos o acesso rápido aos catálogos e à visualização de algumas dezenas de livros dedicados de alguma forma à temática afro na literatura infanto-juvenil disponível nas

¹² Heloisa Pires Lima (Porto Alegre, 1955) reside em São Paulo. Doutora em antropologia pela USP, é educadora e pesquisadora com temas ligados a literatura, arte e história. Em 1998, publicou *Histórias da Preta* (Companhia das Letrinhas), seu livro de maior sucesso. O livro recebeu prêmios, nacionais e internacionais, assim como seus vários livros posteriores, todos dedicados à questão da identidade e da história africana e afro-brasileira. Vários de seus livros são fruto de parcerias com outros pesquisadores e ilustradores brasileiros e africanos. Ela também já coordenou projetos editoriais, produziu materiais didáticos em várias mídias, e foi responsável pela criação da Selo Negro Edições, do Grupo Summus Editorial. Disponível em: www.letras.ufmg.br/literafro. Acesso em Janeiro de 2016.

¹³ Sonia Rosa é professora da rede municipal do Rio de Janeiro, contadora de histórias e orientadora educacional. Já publicou em torno de 40 livros, todos de literatura infanto-juvenil, tendo recebido prêmios como o da FNLIJ e homenagens associadas ao campo da educação e do fomento à leitura. Em sua homenagem há três salas de leituras em Escolas Municipais com o seu nome e do livro *O Menino Nito*. Sonia Rosa localiza sua dedicação à temática étnica desse modo "Fiz um curso de quase dois anos na Universidade Castello Branco sobre África e Brasil e descobri coisas que ninguém havia me contado sobre a verdadeira história dos negros. Posso dizer que este foi o curso mais importante da minha vida, pois me deu conhecimento sobre mim mesma". Disponível em: <http://www.soniarosa.net/>. Acesso em Janeiro de 2016.

“grandes editoras”¹⁴. Entretanto, a Bienal está longe de congregar a maioria das centenas de editoras existentes, especialmente as de pequeno e médio porte¹⁵.

Tem havido muitas iniciativas em torno de feiras menores, como a Primavera dos Livros, organizada em alguns estados brasileiros (que no Rio de Janeiro vem acontecendo todos os anos no Museu da República). A Primavera dos Livros é organizada pela Libre – Liga Brasileira de Editoras –, que congrega mais de 100 “editoras independentes”, entre elas um número importante de pequenas e médias editoras, boa parte voltada para temáticas específicas das ciências humanas, de literatura, *design* e alguns nichos, como LGBT, e diversidade étnica e racial.

Nosso interesse nessa associação é o fato de ela abrigar várias editoras cujo catálogo infanto-juvenil é voltado para a temática da diversidade étnica e cultural brasileira, entre as quais a Pallas, Peirópolis, Mazza, Manati, Solisluna. Nessas editoras temos percebido, mais que publicações esparsas sobre essas questões, uma preocupação específica de formação de catálogo que contemple esse nicho, ou articulada a outras temáticas voltadas para a diversidade, como a questão indígena. O investimento em novos autores também é um aspecto notável. O principal lema adotado nos discursos da Libre é a *bibliodiversidade*, em contraposição às grandes editoras e às suas premissas mercadológicas. As críticas principais encampadas pela Libre são a concentração de mercado produzido pelas “megacorporações” e o pouco risco assumido pelas grandes editoras, voltadas para a reprodução da lógica de venda em torno dos *best sellers*. Essa lógica reproduziria fórmulas literárias comerciais, dando pouco espaço para “o extraordinário, o original,

¹⁴ Os critérios que permitem distinguir “grandes editoras” de “pequenas ou médias editoras” não são muito precisos: antiguidade, faturamento, capacidade de investimento, associação ou não com capital internacional. Assim, usamos “pequenas” e “grandes” num sentido bastante relativo. Do ponto de vista do catálogo, editoras mais consolidadas têm o que se chama de “fundo de catálogo”, ou seja, títulos antigos constantemente reeditados, que sempre vendem e garantem uma identidade à editora e ao mesmo tempo certa estabilidade de vendas. Muitas das editoras “pequenas e médias” adotam a designação “independente” no sentido de afirmar sua autonomia editorial, ou seja, de não serem obrigadas a editar apenas títulos com retorno financeiro garantido, criando, assim, uma identidade própria à sua marca.

¹⁵ Em conversa com alguns desses editores, estes têm questionado a viabilidade da presença nas Bienais (Rio e São Paulo), pelo alto valor pago para estarem presentes e o baixo retorno, tanto financeiro como de fixação da marca.

o arriscado, o inventivo - livros que se tornarão fundamentais para a próxima geração, porque têm algo novo e relevante a dizer”. (HAWTHORNE, 2015)¹⁶.

Efetivamente, quando se comparam editoras de grande porte com as de médio e pequeno porte, como as encontradas na Libre, percebemos a maior experimentação das últimas quanto ao número de autores novos, temáticas e projetos gráficos inovadores. Como dito, as editoras maiores mantêm em seus catálogos apostas de baixo risco: autores brasileiros mais conhecidos e maior número de títulos estrangeiros com boa venda no exterior. Do mesmo modo, nas editoras menores temos encontrado em crescente número títulos que se encaixam no que seria o tema 10 da nossa classificação: personagens negros, boa parte deles protagonistas em histórias não diretamente relacionadas a uma temática afro. Em outras palavras: histórias quaisquer, com personagens negros. Num olhar amplo lançado sobre esses títulos, consideramos estar nessas editoras uma forma até então inédita de representação da diversidade étnico-racial brasileira produzindo uma forma plural de representação de personagens independentemente da temática abordada. Nos materiais que observamos das editoras maiores, a presença de personagens negros estava mais restrita a títulos que abordam diretamente a temática afro, não incorporando, por exemplo, nas suas ilustrações, a presença de personagens que representem diversas etnias.

Mesmo com mais dificuldades de identificar os livros com essa característica, ou seja, o personagem negro numa história “comum”¹⁷, percebemos que estes têm aparecido com mais frequência nos anos recentes, produzindo no nosso entender uma nova forma de representação da diversidade étnico-racial. Mapeando autores mais recorrentes na nossa pesquisa, identificamos que Sonia Rosa tem sido uma autora importante nessa abordagem e *O Menino Nito*, seu primeiro livro, uma referência nesse segmento. Voltamo-nos, assim, para a análise da Pallas, que se apresenta

¹⁶ A LIBRE é associada à **Aliança Internacional dos Editores Independentes** que, no Congresso Internacional da Edição Independente 2014 produziu a “Declaração Internacional dos Editores e Editoras Independentes”. Disponível em: <http://libre.org.br/artigo/74/declaracao-internacional-dos-editores-e-editoras-independentes-2014-para-manter-viva-e-fortalecer-juntos-a-bibliodiversidade>. Acesso em 14 de fevereiro de 2016.

¹⁷ Ainda mais problemas metodológicos se impuseram a nós na medida em que fomos buscando materiais não explicitamente “afro”, mas com personagens negros: essa busca ficou mais dependente da manipulação direta do material e mais difícil de ser acessada pelos sites na internet, já que a busca por palavras-chave, resumos, e a visualização da capa nem sempre nos permitiram a identificação desse aspecto.

como um caso paradigmático pela sua dedicação exclusiva e bem-sucedida à temática negra¹⁸.

A Editora Pallas surgiu em 1974, quando Antonio Carlos Fernandes, um contador, comprou uma editora falida, transformando-a em uma editora de livros populares ligados às religiões afro-brasileiras. Livros de cantigas de orixás, comida de santo, simpatia, orações, feitiços, eram vendidos em casas de artigos religiosos¹⁹. A Pallas emergiu como uma editora crescentemente especializada na temática “afro-brasileira” pela via da religião na década de 1970 como poucas outras editoras, como a Eco, Espiritualista e Mandarino. A questão “afro-brasileira” surge na Pallas, portanto, ocupando um nicho específico do mercado editorial.

Cristina Warth, filha de Antônio Carlos Fernandes, formada em história na PUC/RJ, assumiu a gestão da editora junto com o pai em finais dos anos 80. Entretanto, com a chegada da filha à editora, uma outra dimensão da cultura afro-brasileira passou a ser privilegiada. Cristina Warth começou a registrar e editar o conhecimento oriundo dos terreiros de matrizes africanas publicando o saber de ialorixás e babalorixás, como Gaiaku Luiza, Mestre Agenor, Omindarewa, Adilson de Oxalá, Tia Estela, Vera de Oxoguiã, entre outros, produzindo, assim, narrativas oriundas de uma religião de tradição oral, por intermédio dos próprios sujeitos. Ao mesmo tempo em que as publicações da Pallas buscaram alinhar o “saber mais direto” dos praticantes das religiões de matrizes africanas, passaram a constar também no catálogo obras acadêmicas relacionadas ao tema “afro-brasileiro”, em especial da área das ciências sociais e história²⁰.

O “saber negro”, nesse sentido, tornou-se a principal pauta da editora. Segundo Cristina e Mariana Warth, em entrevista a nós concedida, o investimento de colocar à disposição do público em geral um corpo de conhecimento e práticas pouco conhecidas e muito “marginalizadas” se deu pela falta de informação e pela veiculação negativa arraigada no imaginário

¹⁸ Há outras editoras dedicadas exclusivamente à temática afro-brasileira: Mazza, Nandyala e o Selo Negro (da Editora Sumus). O interesse maior pela Pallas deve-se a sua antiguidade e pelo catálogo antigo, mais robusto e consolidado.

¹⁹ A editora Pallas continua a confeccionar obras sobre orações, “feitiços”, cantigas e “amarrações”, que continuam sendo o carro-chefe da editora quanto ao retorno financeiro.

²⁰ As obras publicadas na Editora Pallas são divididas em oito categorias: Religião; Magia; Autoajuda; Ciências Sociais; Não Ficção; Ficção; Poesia; Infanto-juvenil. (PALLAS, 2013).

social brasileiro.

Mariana Warth, filha de Cristina, ingressou na editora em 2002 incentivada pelo avô e pela mãe, após graduar-se em jornalismo pela FGV. Mariana sugeriu expandir o catálogo da Pallas criando um segmento de literatura infantil especialmente dentro da temática étnico-racial, da cultura negra e da diversidade. A editora naquela época tinha publicado apenas uma obra – *Bruna e a Galinha da Angola*, de Gercilga de Almeida (2000) – e para a jovem editora trazer a discussão da questão afro para a área infanto-juvenil poderia ser interessante. A ideia não foi aceita de imediato com o argumento do avô sobre o alto custo de confeccionar livros infantis, pois esse segmento envolvia diferentes processos pouco conhecidos pela editora. Entretanto, Mariana insistiu e editou “O Menino Nito”, de Sônia Rosa, em 2002²¹, que passou a ser um dos maiores sucessos de venda e referência em literatura infantil ao cruzar a imagem até então raríssima de uma família negra com a dimensão do gênero, ao abordar uma situação não específica da temática afro, mas do choro masculino²².

Outro importante momento para a criação do segmento de literatura infantil na Pallas foi a venda pública para o Governo do Estado de Minas Gerais, em 2003, justamente dos dois únicos livros infantis disponíveis no catálogo da editora (*Bruna e a Galinha da Angola* e *Menino Nito*). Uma venda pública se caracteriza pela compra de livros por algum órgão governamental em grande tiragem, rendendo um importante lucro, que foi reinvestido num catálogo infanto-juvenil de sucesso da editora.

A edição do livro “O Menino Nito” se deu ao mesmo tempo da promulgação da lei 10.639, em 2003. Esse dado é significativo, pois a criação da lei incentivou a produção de livros voltados para a temática étnico-racial, uma vez que o mercado editorial anterior às políticas de promoção

²¹ O *Menino Nito* foi publicado pela editora Memórias Futuras no ano de 1995. A editora faliu, e o livro foi republicado pela Pallas, em 2002.

²² O *Menino Nito* conta a história de um menino que, repreendido pelo pai por chorar, prende o choro e acaba por ficar doente. A discussão se aproxima mais de um debate de gênero (menino não chora). A família e o médico que cura Nito são todos representados por negros. A maioria dos livros de Sônia Rosa, dedicados ao público infantil, apresentam personagens negros que vivem e representam histórias e temas nos quais a questão étnica não é focal, mas que perpassa a narrativa imagética em que a diversidade racial é sempre presente em diálogo com um texto sutil que aponta frequentemente para o cotidiano familiar. Desse modo, a autora produz a valorização da família negra associada ao acolhimento e ao afeto presentes em suas histórias.

à igualdade e à diversidade era restrito e limitado na confecção de obras relacionadas à “cultura negra”²³. Os livros infantis da Pallas empenham-se em evidenciar personagens negros e histórias africanas e afro-brasileiras. Em 2014, a editora criou o selo “Pallas Mini”, influenciada, em certa medida, em preencher o nicho de mercado propiciado pela 10.639.

No site da editora, a “Pallas Mini” aparece caracterizada dessa forma:

O resgate da história e da cultura afro-brasileiras é uma prioridade em nossa sociedade hoje. A partir da Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que torna obrigatório seu ensino nas escolas de ensino médio e fundamental do país, a difusão desse conhecimento se configura como tema suprapartidário. Resultado de um desejo de reposicionamento de mercado, após identificar o crescimento do segmento infanto-juvenil em seu catálogo, a Pallas investe na criação de seu primeiro selo editorial, a Pallas Mini, dedicado a títulos infantis, com foco em histórias africanas e afro-brasileiras, em que a cultura negra é protagonista.

A Pallas Mini acabou por se notabilizar rapidamente pelos prêmios arrebatados recentemente, como indicações para listas e prêmios, em especial o Prêmio Jabuti²⁴. No caso do segmento infantil da editora, a indicação para o prêmio de melhor editora na Feira de Bolonha, a mais importante feira internacional do livro infanto-juvenil, concorrendo com outras 27 editoras no mundo todo, sendo apenas quatro latino-americanas, marcou uma nova etapa de reconhecimento da Editora e impulsionou o selo Pallas Mini.

Autores em rede: o discurso negro em questão

Podemos perceber que existem pelo menos duas gerações de autores voltados para a literatura infanto-juvenil com temáticas afro: os pioneiros, como

²³ A escassez de livros que abordam a temática étnico-racial antes de 2003 é evidenciada pelos livros tornados clássicos, como *O Menino Marrom*, de Ziraldo, e *A Menina bonita do laço de fita*, da Ana Maria Machado, ambos publicados em 1986.

²⁴ O livro *A Força da Palmeira* foi o vencedor do 57º Prêmio Jabuti na categoria ilustração, de Anabella Lopez, *Uma Escuridão Bonita* do escritor angolano Ondjaki, recebeu o prêmio na categoria Juvenil.

Rogério Andrade, Julio Emílio Braz, Joel Rufino dos Santos²⁵, que publicam há mais de 15 anos, e a nova geração, muito mais numerosa, que tem Sonia Rosa, Heloisa Pires de Lima, Maurício Pestana, Carolina Cunha entre seus principais nomes. Alguns autores consagrados da literatura infanto-juvenil, como Ruth Rocha, Sílvia Orthof e Ana Maria Machado já publicaram títulos importantes nessa temática. Autores já consagrados na literatura adulta ou acadêmica dedicada à história e à cultura africana e afro-brasileira, como Joel Rufino dos Santos, Nei Lopes, Elisa Lucinda, Helena Theodoro e Raul Lody vêm se dedicando à literatura infantil.

Mais que um campo (no sentido de Bourdieu), eles formam, sobretudo, uma rede, na medida em que o espaço crescente, embora ainda diminuto da literatura infantil nessa temática, aproxima esses autores (além de ilustradores, editores, críticos, acadêmicos e atores diversos que intervêm de forma decisiva no sistema de ensino), produzindo uma circulação de textos, formas, tratamentos, valores, práticas discursivas, contatos, contratos e prestígio. A trajetória de alguns de seus livros indica o potencial de penetração e influência desses autores e de seus materiais, impulsionando a divulgação e valorização de uma nova discursividade multicultural.

A autoria negra é ponto central no debate sobre literatura negra. Junto com a temática e narrativa, que evidenciam a construção do sujeito negro e de sua identidade diferencial, esses elementos participam do consenso mínimo sobre a existência de uma literatura negra ou afro-brasileira, dentro ou em diálogo com as referências sobre a negritude e a presença negra na elaboração de um discurso próprio. (BERNDT, 1987, 1988; DUARTE, 2008; SOUZA; LIMA 2006).

Entretanto, no caso da literatura infanto-juvenil, essa questão se coloca de forma distinta. O que está em jogo é o entendimento de um espaço narrativo ou um conjunto bastante heterogêneo de atores que têm em comum a referência às questões étnico-culturais e as imagens de personagens negros protagonistas. Neste caso, temos uma variedade importante, entre autores

²⁵ Joel Rufino dos Santos (Rio de Janeiro, 1941-2015) foi escritor, historiador e professor. Militou contra a ditadura militar, publicou vários artigos e livros voltados para a questão racial e sobre história e cultura negra no Brasil, bem como romances e literatura infanto-juvenil, pelos quais recebeu vários prêmios. Doutor em comunicação e cultura pela UFRJ, foi professor na escola de Comunicação e na Faculdade de Letras. Foi presidente da Fundação Palmares, ligada ao Ministério da Cultura.

autodeclarados negros e outros não negros. Há autores que destacam sua trajetória de militância nos movimentos negros ou de atenção à temática africana ou afro-brasileira como determinantes na orientação da sua escrita. Há outros que apontam que essa temática surgiu posteriormente na sua trajetória como escritores. Provavelmente, há autores que, eventualmente, se propuseram a abordar esse tema, ou por sugestão da editora, mas sem uma trajetória de reflexão e militância nessa área. Não é possível no escopo deste texto uma análise ou avaliação das diferenças entre autores negros ou com trajetória “militante” e autores não negros. Chamo atenção para o fato de que, se essa questão é axial no debate sobre literatura negra, não é definidora no caso da literatura infanto-juvenil afro-brasileira.

Ainda no campo da autoria e da emergência de narrativas afro-brasileiras, um aspecto fundamental a destacar sobre literatura infanto-juvenil é o papel do ilustrador, coautor imprescindível na literatura infanto-juvenil. No caso da literatura de temática étnica, a imagem negra que identifica os personagens em diálogo com o texto é determinante para a própria identificação dessa literatura. Se são vários os autores negros que produzem textos literários infanto-juvenis cuja temática étnica é central, os ilustradores negros parecem estar em menor número.

A centralidade da ilustração na literatura infanto-juvenil, ainda mais considerando a importância da identidade negra nas narrativas imagéticas e textuais, nos coloca uma questão sobre a autoria, um debate já recorrente entre os ilustradores de literatura infanto-juvenil²⁶. Ela não se resolve unicamente com a assunção da dupla autoria – texto e ilustração – que convive nas capas dos livros infantis, mas também deve-se considerar a dimensão do projeto gráfico, quando da produção de um livro infanto-juvenil como definidor dessa obra.

Diferentemente da literatura adulta, ou mesmo juvenil, na qual o texto pode ser produzido independentemente das imagens, o livro para crianças depende de um projeto editorial e gráfico bastante elaborado, custoso e demorado. A ideia do livro infanto-juvenil não parte sempre de um texto já acabado, mas de um diálogo entre texto, ilustração, diagramação, na qual a dimensão material – tipo de papel, tipografia, capa, tamanho – tem

²⁶ Ver site da Associação dos Escritores e Ilustradores de literatura infanto juvenil: <http://www.aeilij.org.br/>.

importância determinante. Nesse sentido, pode-se considerar que a autoria de certa forma pluraliza-se de forma interdependente e produz-se em etapas e apostas em relativo consenso (ver MASTROBERTI, sd).

Nesse sentido, temos nos voltado para a discussão sobre a sociologia da arte apoiados em Howard Becker (1982), que busca analisar a arte como um fenômeno que é resultado da interdependência de vários outros fenômenos, criando laços organizacionais que identificam as atividades artísticas com outras atividades coletivas. Ou seja, seu olhar sociológico para a arte privilegia a organização social das pessoas que trabalham para a conformação dos mundos artísticos e da audiência que responde a eles. Assim, tornam-se relativas as noções de autoria, por exemplo, o que é bastante estimulante para a análise de literatura infantil, na qual o projeto das editoras e seus agentes e dos ilustradores é determinante para pensar o produto livro e sua circulação, que vai muito além de uma relação sistêmica autor-obra-leitor, típica do que se compreende como sistema literário, proposta por análises mais clássicas (CANDIDO, 1965).

A própria noção de organização social e de redes pode ser proveitosa para pensar a circulação do livro infantil, na medida em que este ganha vários significados nas várias esferas em que circula: como obra de arte (na sua dimensão estética, ainda considerando seriamente o trabalho ilustrativo e gráfico como parte da concepção da obra), como texto literário, como instrumento pedagógico (pelo uso nas escolas e como é, muitas vezes, avaliado para as compras governamentais), como produto de consumo – o “objeto livro”, e o investimento das editoras na produção de mercadoria em escala que gera lucro, mas também prestígio e distinção.

Os autores de literatura infanto-juvenil (possivelmente em geral, mas me refiro em especial àqueles de que trato neste texto) podem ser pensados também enquanto atuantes em redes de cooperação que influenciam na conformação de um discurso – variado, heterogêneo, polissêmico – afro-brasileiro na literatura infantil, que é específico. Esses autores se conhecem, se articulam e interinfluenciam – especialmente considerando a importância dos autores mais antigos, como Rogério Andrade Barbosa, prolíficos, como Júlio Emílio Braz, ou de grande prestígio acadêmico e na militância negra, como Joel Rufino dos Santos, só para citar alguns. Esses autores circulam de forma diferenciada em várias instituições – campo acadêmico, escolas, secretarias de ensino, associações – ocupam cargos e posições de prestígio – comissões, bancas, diretorias de associações, instituições e organizações – coordenam projetos, indicam e são indicados para premiações prestigiosas.

Assim, circulam por espaços, cargos e posições, acumulam e distribuem discursos e prestígios, ou seja, capital cultural, no sentido de Bourdieu, atuando cooperativamente como também disputando recursos e espaços.

Nesse sentido, pode ser interessante pensá-los como um grupo, ou uma rede, cuja articulação é variada e fluida, a partir da qual emerge um certo tipo de literatura infantil na qual a questão étnica, da diversidade racial e da cultura afro-brasileira ganha legitimidade e visibilidade.

Considerações Finais

Esta pesquisa pretende contribuir para uma discussão crítica sobre os efeitos das políticas públicas de ação afirmativa, de modo a pensá-las como processos de médio e longo prazos. Esses processos são longos, tanto do ponto de vista da sua formulação – a Lei 10.639 é fruto de um extenso processo de mobilização dos movimentos sociais negros e de setores universitários e intelectuais – bem como dos impactos, transformações e contradições que sua implementação desencadeia. Neste caso, o reposicionamento de editoras, políticas editoriais, mercado, sistema de ensino, espaços escolares desenvolve-se de forma lenta. A formulação de novos discursos que repensam a ideia de nação, povo e cultura brasileiras ocupa hoje espaços contra-hegemônicos, mas esses discursos vêm ganhando relevância na medida em que apontam com sucesso para um novo lugar ocupado pela matriz africana e afrodescendente dentro da nação. Estas formulações não se fazem sem tensões e contradições.

A discussão específica que procuramos esboçar é sobre a possível formação de uma literatura negra infanto-juvenil dentro do campo da literatura afro-brasileira. Considerando as importantes diferenças entre literatura adulta e literatura infanto-juvenil e a mediação da escola e da família para seu acesso, vale a pena explorar as particularidades dessa literatura dentro do contexto mais amplo da chamada literatura negra.

Analisando pela via do universo da literatura infanto-juvenil, as temáticas raciais e da diversidade cultural têm aparecido como um segmento relevante. Entretanto, cabe ressaltar que, ao lado dos temas que se voltam para a identidade étnica e a afirmação da diversidade cultural brasileira, surge nesse segmento o personagem negro protagonista em histórias sem referência direta à discussão étnico-racial. Nesse sentido, a obra de Sonia Rosa, apontada neste texto, embora não seja a única, é bastante representativa. O personagem negro e a diversidade étnico-racial brasileira representados

nas histórias infantis sugerem a abertura para uma outra sensibilidade do tratamento da diversidade, que não se reduz somente ao tratamento das temáticas étnicas, mas como uma presença que se apresenta como “normal”, como própria da diversidade brasileira. Esse fenômeno tem correspondência nas reivindicações em torno da presença negra em espaços de televisão e nas demais reivindicações de representatividade negra na mídia em geral.

Por fim, há que se analisar as formas pelas quais têm sido tratadas nas obras algumas temáticas sensíveis da discussão étnico-racial, como a estética – os traços negros, o cabelo crespo, por exemplo – e a questão da religiosidade afro-brasileira, marcada pela referência à ancestralidade e aos cultos afro-brasileiros. A temática religiosa vem se constituindo num dos pontos de resistência à implementação da lei 10.639 nas escolas pela associação da cultura negra à religiosidade afro-brasileira, produzindo tensão com setores religiosos da matriz pentecostal.

Esse aspecto chama atenção para as lutas travadas no espaço escolar para a utilização desses materiais. A recepção desse material em diferentes contextos – não só nos espaços escolares, mas também domésticos, de forma coletiva ou individual – e os significados que os leitores constroem a partir dessa apropriação é outro conjunto de desafios a ser enfrentado.

Referências

- ARAUJO, Débora Cristina de.
(2012). A produção literária infanto-juvenil brasileira e as relações raciais: conjuntura, limites e possibilidades. *Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador.
- ASSUNÇÃO JR., Jeronil.
(2015). *A editora Pallas e a construção da literatura negra infanto-juvenil*. Monografia de conclusão do Curso de Ciências Sociais, sob orientação da Prof. Dra. Luena Nascimento Nunes Pereira. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
- BERND, ZILÁ.
(1988). *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Brasiliense.
- (1987). *Negritude e Literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- BECKER, Howard
(1982). *Art Worlds*. Los Angeles, University of California Press.
- BOURDIEU, Pierre.
(1992). *A economia das trocas simbólicas*. Perspectiva.
- BRASIL
(2008). *Contribuições para Implementação da Lei 10.639/2003*. Proposta de Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – Lei 10.639/2003. Grupo de Trabalho Interministerial Instituído

- por Meio da Portaria Interministerial MEC/MJ/SEPPIR.
- (2005a). *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília.
- (2005b). *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. MEC-SECADI /Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília. (Coleção Educação para todos).
- (1997). *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF.
- (1996). *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília: MEC.
- CHARTIER, Roger.
- (1991). O mundo como representação. *Estudos Avançados*. Vol.5 no.11 São Paulo. Jan./Apr. 1991.
- DEBUS, Eliane Santana Dias.
- (2013). A temática da cultura africana e afro-brasileira na literatura infantil de Júlio Emílio Braz. In: Nelly Novaes Coelho; Maria Zilda da Cunha; Maria Auxiliadora Fontana Baseio (Orgs.); *Tecendo Literatura: entre vozes e olhares*. SP, v. 1.
- (2010). Temática étnico-racial nos livros infantis da Pallas Editora. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/IICILLIJ/4/ElianeDebus.pdf> . Acesso em Janeiro de 2016.
- (2009). O mercado editorial brasileiro e a literatura de temática africana e afro-brasileira: análise comparativa dos catálogos de 2005 e 2008. *ANais 17º. COLE -Congressos de Leitura do Brasil 2009*. Disponível em: http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais17/txtcompletos/sem15/COLE_98.pdf. Acesso em Janeiro de 2016.
- DUARTE, Eduardo de Assis.
- (2008). Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº. 31, p. 11-23.
- GOMES, Nilma Lino.
- (2012). Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, v.12, n.1, p. 98-109.
- GOUVÊA, Maria Cristina Soares de.
- (2005). Imagens do Negro na literatura Infantil brasileira: análise historiográfica. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 31, n. 1, p. 79-91.
- HAWTHORNE, Susan.
- (2015). *A nova ordem global editorial*. Disponível em: <http://libre.org.br/artigo/83/a-nova-ordem-global-editorial>. Acesso em 14 de Janeiro de 2016.
- IANNI, Octávio
- (2006). Literatura Infanto-juvenil com personagens negros no Brasil. In: Florentina Souza; LIMA, Maria Nazaré Lima (Org.); *Literatura Afro-brasileira*. Salvador: Centro de estudos afro-orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares.
- (1988). Literatura e Consciência. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 15.
- SOUZA, Andreia Lisboa de.
- (2001). A personagem negra na literatura infantil juvenil: rompendo estereótipos. In: Eliane Cavalleiro (Org.); *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro Edições.
- MASTROBERTI, Paula.
- (S/D). O Livro Ilustrado Infantil: Esse Polêmico Objeto. *Associação dos Escritores e Ilustradores de literatura infanto-juvenil*. Disponível em: <http://www.aeilij.org.br> . Acesso em Janeiro de 2016.
- OLIVA, Anderson Ribeiro.
- (2003). A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos Afro-Asiáticos*. v.25 n.3.
- OLIVEIRA, Luíz Fernandes.
- (2012). *História da África e dos Africanos na Escola*. Desafios políticos, epistemológicos e identitários para formação dos professores de História. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio/FAPERJ.

- OLIVEIRA, Maria Anória de J.
(2003). *Negros personagens nas narrativas literárias infanto-juvenis brasileiras: 1979-1989*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Educação da Universidade Estadual da Bahia, Salvador.
- PALLAS EDITORA
(2013). *Catálogo 2013*.
- PEREIRA, Amauri *et al.*
(2013). Entrevista com Joel Rufino dos Santos. Concedida a Amauri Mendes Pereira, Amílcar Araujo Pereira e Verena Alberti. *Estudos Históricos*, vol. 26, nº 52, p. 491-518.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes
(2010). O ensino e a pesquisa sobre África no Brasil e a Lei 10.639. LECHINI, Gladys (org) *Los Estudios Afro Americanos Y Africanos na America Latina: herencia, presencia e visiones del otro*. Clacso.
- PONTES, Heloisa
(1988). Retratos do Brasil: um estudo dos editores, das editoras e das "Coleções Brasileiras, nas décadas de 1930, 40 e 50. *BIB*, n. 26, 56-89.
- RIBEIRO, Mírian C. M. Garrido.
(2010). Lei 10.639 e Programa Nacional do Livro Didático: limites e possibilidades de incorporação / renovação de conteúdos dos livros didáticos do ensino médio pela perspectiva do Edital de Convocação do PNLD. *XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO: Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro.
- SORÁ Gustavo.
(1997). Tempo e distâncias na produção editorial de literatura". *Mana* 3(2), p.151-181.
- SOUZA, Forentina, LIMA, Maria Nazaré (Orgs.).
(2006). *Literatura afro-brasileira*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais / Brasília, Fundação Cultural Palmares.
- WALSH, Catherine.
(2009). Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: Vera Maria Candau (Org.); *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro, 7 Letras.

Recebido em
fevereiro de 2016

Aprovado em
outubro de 2016

Crítica e conhecimento: a construção de um projeto coletivo de pesquisa

Lucas Correia Carvalho*

Resumo

O artigo analisa a forma pela qual projetos coletivos de pesquisa se constituem práticas institucionais e intelectuais fundamentais na elaboração de novas ferramentas teórico-metodológicas e na delimitação de questões empíricas, em especial quando considerada a área de estudos rurais e agrários. Utilizamos como estudo de caso as pesquisas que precederam a elaboração de um grande projeto coletivo intitulado "Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste" (1975-1977) do PGGAS/MN, para demonstrar como a explicitação de certos pressupostos de pesquisa e a proposição de novas questões teóricas e metodológicas constituíram um "estoque de conhecimento" fundamental não somente para a formação de interesses coletivos entre diversos pesquisadores, mas também para superar certas aporias no que concerne ao debate sobre questão agrária e campesinato no Brasil.

Palavras-chave

Teoria sociológica. Estudos rurais e agrários. Projetos coletivos de pesquisa.

Abstract

This study analyzes the way in which collective research projects establish themselves in fundamental institutional and intellectual practices when elaborating new theoretic-methodological tools and the delimitation of empirical questions, especially when the field of rural and agricultural studies is considered. We used, as a study case, the researches which precede the elaboration of a great collective project called "Work and Socioeconomic Change in the Northeast of Brazil" (1975-1977) of PGGAS/MN, to demonstrate how the disclosure of certain research presuppositions and the proposition of new theoretic and methodological questions constitute a fundamental "knowledge stock", not only regarding the establishment of collective interests among several researchers, but also to overcome certain doubts concerning the debate on the agricultural and peasant issue in Brazil.

* Doutor em sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é pós-doutorando do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ. Suas principais áreas de atuação são pensamento e teoria social. E-mail: lucascorreiacarvalho@gmail.com.

Keywords

Sociological theory. Rural and agricultural studies. Collective research projects.

Introdução

Desde pelo menos os anos 1950, quando o aparente desaparecimento das sociedades indígenas levou à chamada “crise” do objeto da antropologia, os estudos rurais foram impulsionados pelas pesquisas sobre a vida social e cultural camponesa, colocando problemas aos pressupostos modernizantes e evolucionistas da sociologia rural de matriz norte-americana. Não tardou para que, no embate entre as duas vertentes nas décadas seguintes, se repusessem alguns daqueles pressupostos, seja na visão do campesinato como uma espécie de resíduo a ser superado pela modernização da sociedade, perspectiva evolucionista reforçada a partir de então por algumas leituras enviesadas do marxismo, seja pela antropologia do campesinato, que tomava as peculiaridades da comunidade camponesa como um todo orgânico, muitas vezes, e de maneira sub-reptícia, reforçando as premissas teóricas disjuntivas que pretendia criticar (SHANIN, 1972). Nos anos 1970, começou a ganhar força a visão segundo a qual os problemas teóricos e metodológicos relativos aos estudos rurais deveriam ser enfrentados através de forte investimento em pesquisas empíricas, sem descurar, contudo, do esforço teórico. Assim, por exemplo, um dos periódicos mais importantes da época sobre o assunto, *The Journal of Peasant Studies*, em editorial de sua primeira edição (1973), chamava atenção para o fato de que o desconhecimento sobre diversos aspectos da vida camponesa só poderia ser contornado através de pesquisas que “evitem tanto uma indevida generalização de alto nível quanto estudos excessivamente limitados de pouco interesse comparativo” (EDITORIAL STATEMENT, 1973, p. 1, tradução do autor).

Um breve panorama da área de estudos rurais permite afirmar que os projetos coletivos de pesquisa se constituíram em instrumentos para enfrentar esses impasses (ROSEBERRY, 1978; SILVERMAN, 1979; JOLLIVET, 2009). No âmbito internacional, podemos citar alguns exemplos, como nos Estados Unidos o projeto “The People of Puerto Rico” (1948-1956), sob a coordenação do antropólogo Julien Steward, desenvolvido sob os auspícios do “Social Science Research Center” da Universidade de Porto Rico e financiado pela

Fundação Rockefeller, de cujo quadro participaram Eric Wolf e Sidney Mintz (STEWART *et al.*, 1966). Na França, o projeto intitulado “Inventaire et typologie des sociétés rurales françaises” (1962-1967) coordenado por Henri Mendras e Marcel Jollivet, membros da equipe de sociologia rural do Centre d'études sociologiques (CES), ligado ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) (MENDRAS; JOLLIVET, 1971). Por fim, não se poderia deixar de assinalar as pesquisas etnográficas de Pierre Bourdieu entre camponeses da Argélia durante a Guerra de Independência (1954-1962). Embora essas pesquisas não tenham assumido o molde institucional comumente associado a um projeto científico, o esforço sistemático em equipe, como revelado na obra “Travail et travailleurs en Algérie” (1963), foi fundamental para a elaboração posterior de sua teoria praxiológica do habitus (CALHOUN, 2006).

No Brasil, esforços desse tipo na área de estudos rurais não foram raros (por exemplo, QUEIROZ, 1973a e 1973b). Mas um caso particular parece chamar a atenção pela magnitude de sua extensão empírica, pela ampla rede de pesquisadores, e os resultados obtidos. Refiro-me ao Projeto “Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste” (1975-1977), financiado pela FINEP, IBGE e IPEA, e coordenado por Moacir Palmeira, professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN). Dessa instituição fora formada a ampla equipe de pesquisadores do Projeto, todos professores ou alunos, entre os quais, Otávio Velho, Afrânio Raul Garcia Jr., José Sergio Leite Lopes, Lygia Sigaud, Marie France Garcia, Luiz Antonio Machado, Maria Rosilene Barbosa Alvim, Neide Esterici e Beatriz Heredia. O projeto buscou investigar diversas “situações-tipo” – frentes de pesquisa empírica e teoricamente delimitadas – a partir das transformações da *plantation* tradicional nordestina, tencionando mostrar a pluralidade de formas de organização econômica do campesinato e de resistência a estruturas de dominação novas e antigas (PALMEIRA *et al.*, 1976). Sua importância é fundamental não somente para a história do PPGAS/MN, pois, como afirma Mariza Correa (1995, p. 47), a análise da produção dessa instituição permite “dizer que a área de estudos sobre ‘camponeses’ realizou um trabalho análogo ao feito em relação às sociedades indígenas – criou um novo léxico, desde então parte de nossa bagagem intelectual”. E, subscrevendo Otávio Velho, a antropóloga enfatiza que um dos principais meios para se criar esse “léxico” foram “os projetos coletivos que organizam e dão sentido a pesquisas individuais e seus desdobramentos no sentido sempre de busca de continuidade” (CORREA, 1995, p. 45). É preciso

lembrar que os projetos de pesquisa desempenharam importante papel no processo de institucionalização, profissionalização e reconhecimento da área de ciências sociais no Brasil, ao se tornarem a um só tempo instrumentos de formalização teórico-metodológica e de obtenção de recursos (MICELI, 1993; KEINERT, 2011).

O Projeto Emprego teve vigência num contexto em que os debates sobre a questão agrária no Brasil, sobretudo nos moldes encaminhados pela esquerda brasileira, perdiam sua força explicativa e pareciam girar em falso (GNACCARINI; MOURA, 1983; GARCIA Jr.; GRZYNSZPAN, 2002). Conforme Gnaccarini e Moura (1983, p. 7), havia um incômodo com a “circularidade interpretativa” sobre a questão agrária, em grande parte causada pelo “desdém pela pesquisa documental e/ou vida das relações de produção”, e a forma de superar aquele debate “não está somente na pesquisa de campo, já que esta pode servir tão somente para ampliar as ‘provas’ que cada uma das posições quer dispor para ampliar sua própria evidência”. Era urgente, portanto, revisar criticamente as premissas teóricas e as orientações metodológicas daquele debate.

Até a formulação e vigência do Projeto Emprego fora um longo percurso de discussões internas ao grupo de pesquisadores e com os representantes das agências financiadoras, tarefa para a qual os então funcionários da FINEP, Afrânio Garcia Jr. e José Sérgio Leite Lopes, foram fundamentais (cf. GARCIA Jr., 2013; CARVALHO, 2015). Além disso, pesquisas já vinham sendo realizadas no Estado de Pernambuco, inicialmente com Moacir Palmeira e Lygia Sigaud e depois se estendendo aos demais integrantes. Nesse sentido, as pesquisas empíricas e formulações teóricas sobre campesinato e questão agrária começaram antes do Projeto Emprego e não se encerraram com ele, inclusive com desenvolvimentos significativos posteriores.

Anterior à vigência do projeto, podemos destacar analiticamente ao menos dois momentos fundamentais, os quais, apesar dos limites temporais, podem se sobrepor: o primeiro deles diz respeito à revisão teórica do debate sobre as relações sociais na agricultura na esquerda, que contrapunha defensores da tese feudalista e capitalista, empreendida por Moacir Palmeira em sua tese de doutorado defendida em 1971 na França, concomitantemente às pesquisas de campo realizadas desde 1969 na Zona da Mata de Pernambuco pelo próprio Moacir Palmeira sobre as “feiras” e “barracões”, e por Lygia Sigaud sobre as representações e ideologias dos trabalhadores rurais. O segundo momento refere-se à ampliação de problemáticas de pesquisas a diversas situações empíricas estudadas por membros da equipe no ano de

1972. Focarei no primeiro desses momentos, decisivo para a modelagem das proposições teóricas e definição das situações empíricas elencadas para estudo e repartida entre os membros do grupo, segundo seus interesses particulares¹.

Nas pesquisas de Moacir Palmeira e Lygia Sigaud, podemos identificar dois eixos fundamentais de procedimento teórico-metodológico de orientação do grupo de pesquisadores: primeiro, uma revisão crítica da questão agrária em seus pontos hegemônicos e pressupostos teóricos e ideológicos; segundo, que esse empreendimento esteve atrelado ao desenvolvimento de uma perspectiva antropológica alicerçada no trabalho etnográfico e preocupada com a dimensão simbólica atribuidora de sentido às práticas dos indivíduos. De forma geral, essas duas questões podem ser tomadas como articuladoras dos diversos interesses individuais contidos – como não poderia deixar de ser – em um projeto coletivo da envergadura que viria a se tornar o Projeto Emprego.

Na área de estudos rurais, tanto no âmbito nacional quanto internacional, os projetos coletivos de pesquisa possibilitaram não somente a formação de redes de pesquisadores e instituições que de outro modo poderiam permanecer distantes uns dos outros, angariando recursos fundamentais para a execução de pesquisas intensivas (SZANTON, 2004), como também, em diversos casos, permitiram conjugar problemas e perspectivas individuais em torno de objetivos teóricos e empíricos comuns – o que não significa que não tenha havido divergências ou que a dimensão propriamente individual das pesquisas tenha sido subsumida (JOLLIVET, 2009; LAURIA-

¹ Enquanto Moacir Palmeira e Lygia Sigaud prosseguiram com suas pesquisas, alunos por eles orientados desenvolviam suas etnografias na mesma região: José Sergio Leite Lopes desenvolveria pesquisa sobre os trabalhadores da parte industrial das Usinas; Afrânio Garcia Jr. sobre camponeses da Zona da Mata Sul, enquanto Beatriz Heredia realizava seus estudos com o mesmo grupo ao Norte; Marie France Garcia sobre a Feira da Usina; Vera Echenique sobre as resoluções de conflito na Zona da Mata; Luís Maria Gatti sobre os sindicatos de trabalhadores rurais; e Roberto Ringuelet sobre os “corumbas”, trabalhadores que migram durante a safra para a área de cana. Com exceção dos três últimos, com participação transitória, todos participariam intensivamente do Projeto Emprego em outras frentes de pesquisa. A formulação do Projeto surge num momento de crise do PPGAS, já que com o fim do projeto “Estudo Comparativo do Desenvolvimento Regional”, coordenado por David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira, os recursos cessaram, e as pesquisas do grupo e a própria manutenção da instituição estavam ameaçadas. Não realizaremos neste estudo a análise do funcionamento do Projeto Emprego (cf. GARCIA Jr. 2009 e 2013; CARVALHO, 2015), mas das condições cognitivas que o possibilitaram.

PERRICELLI, 2012; CHOR; OLIVEIRA; LOPES, 2013). Dentro dessa perspectiva, destacamos o papel que os projetos coletivos de pesquisa tiveram na consolidação e desenvolvimento de temas fundamentais na área de estudos rurais e agrários, em grande medida porque foram capazes de propor quadros interpretativos mais amplos que dessem conta das diversas situações empíricas estudadas, formando uma agenda de pesquisas que seus pesquisadores buscaram cumprir – com grau variável de continuidade – em trabalhos posteriores.

A designação de coletivo dos projetos não significa necessariamente que a centralização absoluta de questões e problemas teórico-metodológicos constitua pré-requisito para a sua realização, sendo mesmo a falta de consenso mais a regra do que a exceção. Contudo, se as dissensões nos projetos são fontes importantes para o entendimento de proposições teóricas, não deixa de ser fundamental investigar o esforço – ainda que por vezes provisório e contingente – de construção de certos interesses e objetivos comuns para a descoberta dos pressupostos de pesquisas, como pode ser entrevisto em negociações, discussões internas e nos resultados alcançados.

Essas formas de acumulação intelectual, de definição e questionamento de certos pressupostos são partes constitutivas e não alheias à própria confecção dos projetos de pesquisa. Se, conforme Alfred Schutz (1962; 1979), podemos afirmar que todo “projeto” envolve um planejamento do “ato” futuro, ou seja, a antecipação “no tempo futuro perfeito” de uma ação em estado acabado (“*modo futuri exacti*”), ele não se faz desligado da “retrospectiva” de experiências similares passadas, que auxiliam na “tipificação” dos possíveis meios e fins empregados na consecução do projeto. Todo projeto, portanto, é intrinsecamente processual, e sua realização está ligada à redução, ainda que idealmente, de suas contingências, operação possível de ser realizada a partir de certas “fórmulas ideais” contidas no “estoque de conhecimento” que organiza e delimita as situações empíricas.

Essas “fórmulas” guardam correspondência com eventos passados, permitindo que os agentes dotem de inteligibilidade a concepção de seus “projetos”. No próprio processo de “projetar”, abre-se um lapso de tempo em que contingências se tornam fundamentais para o surgimento de novas soluções por parte dos agentes, o que torna o “estoque de conhecimento” ainda mais necessário para que, mesmo na improvisação, proceda-se com linhas de “tipificação” condizentes e dentro de certos marcos imaginativos. Sem essa complexa operação, a própria ação de “projetar”/“antecipar” não seria possível, permanecendo um mero “fantasiar”, sem qualquer

referência à experiência.

De modo similar, o “estoque de conhecimento” a que recorre o cientista social é “estruturado” por um *corpus* de métodos e teorias tomado como “dado” – o que significa cientificamente apurado (“scientifically ascertained”). Embora com “estrutura” diferente daquela da vida cotidiana, esse “estoque de conhecimento” tem variados graus de clareza e distinção, ou seja, um “sistema de relevâncias” próprio que define os interesses centrais do problema a ser abordado. A própria conformação do “estoque de conhecimento” científico depende não somente de “problemas” resolvidos, mas de suas implicações ainda ocultas e de horizontes abertos pertencentes a problemas ainda não formulados (SCHUTZ, 1962, p. 39).

O recurso em determinados contextos aos esquemas interpretativos contidos no “estoque de conhecimento” permite a constituição, sempre criativa, de sentidos comuns – ainda que não necessariamente consensuais (GIDDENS, 2009). E como todo “estoque de conhecimento” tem suas zonas de relevância que destacam e recortam a realidade conforme certos critérios de seleção, veremos neste trabalho como as investigações de Moacir Palmeira e Lygia Sigaud foram fundamentais como ponto de partida a partir do qual se interligaram um conjunto de pesquisas, desencadeando na formulação e consecução do Projeto Emprego².

Uma “terceira posição”

Ainda sem ter ganhado uma tradução do francês, a tese de Moacir Palmeira intitulada *Latifundium et Capitalisme au Bresil: Lecture Critique d'un debat*, defendida em 1971, permanece leitura incontornável sobre o tema. Ao dissecar os diversos argumentos que por longo tempo obsedaram os envolvidos na contenda sobre a questão agrária, Palmeira estabeleceu um diálogo crítico com aquela literatura a fim de identificar suas questões fundamentais. E embora, salientava o autor, as discussões sobre o “Brasil

² Nas palavras de Lygia Sigaud, “o primeiro trabalho de campo em Pernambuco (1969-1970) foi um momento de “acumulação primitiva”, para usar a expressão de Marx, no processo de elaboração de um capital de conhecimento sobre o mundo da *plantation*. O volume e o ritmo assumidos pela formação desse capital foram um resultado do *modus operandi* no Campo” (SIGAUD, 2008, p. 88, tradução minha).

agrário” e sua “realidade” remontem aos anos 1920 e 1930 com o debate entre juristas e economistas, seria somente na década de 1960 que a discussão ganharia um estatuto público (PALMEIRA, 1971, p. III). De acordo com Palmeira, isso se deve a dois motivos principais: primeiro, à emergência do movimento camponês na década de 1950, tornando-se um agente político, a exemplo das Ligas Camponesas e dos sindicatos rurais; segundo, as divisões na esquerda começam a se tornar mais acirradas, surgindo novos grupos que questionavam a hegemonia do Partido Comunista Brasileiro (PCB), e difundindo-se diferentes e contrapostas versões dos rumos da “revolução brasileira” (cf. PALMEIRA, 1984, p. 15).

O caráter ideológico das questões envolvidas, contudo, não significava que elas não remetessem a “problemas reais” (PALMEIRA, 1971, p. 159, tradução minha). Dessa forma, as formulações de Palmeira sobre o debate não pretendiam transpô-lo, nem mesmo formular uma “síntese”, mas, como o próprio autor qualifica, apresentar uma “terceira posição” (“troisième position”).

Três temas contidos na tese de doutoramento de Moacir Palmeira parecem fundamentais para a reconstituição do que chama de “sistema de *plantation*” – fugindo da polarização capitalismo x feudalismo: a relação entre as formas de imobilização da força de trabalho e o capitalismo; o patriarcalismo e a “função” do grande latifundiário; e, por fim, a “posição” do trabalhador rural e camponês no sistema de *plantation*. Propunha o autor que se tomasse a *plantation* como um modo de produção específico, ainda que, como veremos, subordinado à dinâmica do capitalismo global, mas que revelaria uma combinação de elementos própria. Segundo o antropólogo, o principal equívoco em que caíram os contendores do debate sobre as relações sociais na agricultura é que identificaram o latifúndio como instância econômica, não o entendendo como uma forma de organização social. Tal compreensão decorreria de uma confusão entre níveis distintos da realidade social: se para os defensores da tese feudalista o latifúndio é entendido enquanto “unidade de subsistência”, para os defensores da tese capitalista, o latifúndio é entendido enquanto “unidade de produção”. Os dois lados do debate não lograriam ultrapassar a “unidade econômica” de referência, o latifúndio, e compreendê-lo em sua inserção numa formação social específica. Não à toa, o autor assinalava que utilizaria a categoria “sistema de *plantation*” (“système de plantation”) para tratar não de “unidades econômicas”, mas do contexto econômico mais amplo no qual o latifúndio se inseria (PALMEIRA, 1971, p. 133).

A exemplo do sistema capitalista ao qual se encontraria subordinada, a *plantation* suporia a separação do trabalhador dos seus meios de produção, mais particularmente da terra, legitimada juridicamente como propriedade privada de uma minoria. Seria, por isso, “indiferente” a esse sistema a posse dos “objetos de trabalho” pelos trabalhadores, como demonstrariam a existência de instituições como a “morada” – termo que designava a concessão de terras e outros benefícios pelo grande proprietário aos trabalhadores em troca de trabalho gratuito – e a “parceria” em seu interior, posto que o acesso à terra encontrar-se-ia bloqueada por mecanismos políticos. Do ponto de vista do funcionamento da *plantation*, o trabalho cativo cumpriria o mesmo papel que qualquer outra forma de imobilização da força de trabalho. Conforme o autor, “a *plantation* pode operar tanto à base de ‘relações de trabalho’ escravagistas, quanto de ‘relações de trabalho’ servis ou à base do ‘assalariado formal’” (PALMEIRA, 1971, p. 140, tradução minha).

No esquema proposto por Palmeira, a escravidão é inteligível a partir da dinâmica do “sistema da *plantation*” – ou seja, a partir do conjunto de fatores estruturantes e posições sociais, e não somente ao latifúndio -, estando sua presença intimamente relacionada àquela flexibilidade demandada por sua condição de submissão ao capitalismo. Seria o “sistema de *plantation*” – e não a escravidão – que, de acordo com as demandas externas e a disputa política pelos recursos em seu interior, definiria as formas diversas de imobilização da mão de obra. A ênfase de Palmeira recai nos fatores de disputa política que permitiriam a manutenção e adequação do “sistema” ao mercado externo.

Dada a especificidade do modo de produção da *plantation*, Palmeira ressalta que ele conformaria um conjunto de relações sociais em cujo centro ocuparia o proprietário de terras. Este serviria como “mediador” necessário entre a mão de obra interna à *plantation* e o exterior, isolando o trabalhador dos circuitos econômicos. Confinados à *plantation*, os trabalhadores se submeteriam aos mecanismos extraeconômicos e políticos de dominação da classe proprietária, através dos quais ela redistribuiria os bens produzidos em seu interior. Dessa forma, a produção de subsistência dos trabalhadores entraria, por mecanismos indiretos, como o “barracão” e o “foro”, num circuito controlado pelo senhor proprietário, o que reforçava a relação de dependência. Além disso, esse tipo de dominação sobre os camponeses dotaria o sistema da “flexibilidade” necessária à sua perpetuação, pois, em momentos de crise, a produção se dedicaria à agricultura de subsistência até que as atividades principais da *plantation* fossem retomadas, sem que isso resultasse na alteração das relações de produção e de poder.

As “trocas assimétricas”, segundo Palmeira, entre senhor-trabalhador/camponês, visualizadas na indistinção de tarefas realizadas no interior da *plantation* e na distribuição dos resultados delas, seriam acobertadas pelo viés ideológico do “patriarcalismo”, dotando o senhor de uma “áurea quase providencial de ‘protetor’ que mistifica as relações de ‘separação’ próprias ao ‘sistema de plantation’” (PALMEIRA, 1971, p.145). A “pseudocomunidade” das relações interiores à *plantation* impossibilitaria qualquer outra forma de associação entre os trabalhadores a não ser com o proprietário de terras, cujas ordens estariam em função direta das necessidades do mercado (PALMEIRA, 1971, p. 148). O “patriarcalismo”, por conseguinte, criaria uma esfera de indistinção entre os interesses diversos de trabalhadores e proprietários, reduzindo os potenciais conflitos. Dentro de tal sistema restaria uma margem muito estreita a ações políticas oriundas dos trabalhadores – muito embora isso ocorresse em alguns momentos, como no caso dos Quilombolas – cujo potencial contestatório esbarrava na estrutura de dominação (PALMEIRA, 1971, p. 147-148).

Para Palmeira, o conflito ficaria subjugado ao patriarcalismo, entendido como essa ampla rede de solidariedade social que supõe a “pseudocomunidade” de interesses e acoberta as tensões de classe existentes. Ou seja, trata-se da arregimentação específica de classes e poder que impediria a manifestação – pelo menos de forma incisiva – das tensões que a envolvem, o que não é o mesmo que negar o conflito. Mais uma vez, a ênfase recai no sistema de *plantation*, sendo as posições de grupos e classes internas a ela fundamentais para o entendimento de seus aspectos essenciais. Sua mudança acarretaria – como parecia ser o caso quando da mobilização de trabalhadores e camponeses a partir dos anos 1950 – outro “jogo de posições”, sendo o “patriarcalismo” ao menos ressignificado.

Ao se deterem nesses momentos em que a atividade de subsistência ganha relevância na produção da *plantation*, os estudiosos da questão agrária, segundo o antropólogo, reificavam a definição de camponês, supondo decisiva a posse dos meios de produção por esse grupo. Essa perspectiva privilegiaria somente a “condição de classe” do campesinato. No entanto, conforme Palmeira, se levadas em conta as “posições de classe” do sistema de *plantation*, seria possível desreificar a aplicação do conceito de campesinato no Brasil, posto que, embora o trabalhador tivesse a posse dos instrumentos de trabalho, não teria a do principal meio de produção, que era a terra. Esse aspecto era fundamental para afastar o equívoco grave de que a destituição do lote de terra cedido no interior da *plantation* levaria à proletarianização do

camponês: não se poderia retirar desse agente aquilo que de fato ele não possuía.

Entretanto, na linha argumentativa de Palmeira, isso não significava endossar a tese capitalista, segundo a qual o camponês no Brasil seria uma espécie de operário disfarçado. Os camponeses não teriam a propriedade efetiva da terra, mas dos instrumentos de trabalho; o que, no entanto, não os tornaria proletários, já que o acesso ao mercado se dava indiretamente e por diversos mecanismos de dominação extraeconômicos. Portanto, nem a tese feudalista nem a tese capitalista sobre a questão agrária no Brasil estariam atentas a esse “paradoxo”.

E a transformação das posições de classe ocorre porque a mesma flexibilidade que permitiria a adaptação e manutenção do “sistema de *plantation*”, sintetizadas na dupla articulação das classes dominantes, seria também ela, ao torná-la tão dependente às demandas externas e às crises do capitalismo, que faria com que o sistema ficasse suscetível a mudanças. Muito embora essas crises não possam vir a colocar em xeque todo o “sistema da *plantation*”, poderiam ter o importante efeito de alterar as “posições” dos grupos e classes internos a ela. No que concerne à classe dominada, a quebra do “isolamento” alteraria o suposto “tradicionalismo” camponês que parecia inerente a sua condição, para inseri-lo em outra “posição” (PALMEIRA, 1971, p. 153-4).

Para o entendimento das transformações da *plantation*, Palmeira propôs pensá-la enquanto sistema formado por um jogo de posições e oposições sociais. Perspectiva que, de fato, busca não substantivar fenômenos sociais, não os tratando como “coisas”, mas nas configurações de posições e oposições de poder existentes em um determinado contexto social. A articulação política do campesinato que o pesquisador constatava *in loco* reconfiguraria a *plantation* tradicional. Contudo, essas mudanças atreladas ao surgimento de novas categorias sociais e a mobilização coletiva do campesinato impunham uma investigação mais detida não só das novas relações de poder, mas das próprias categorias simbólicas e práticas sociais que respondiam pela criatividade das respostas desses atores às novas formas de dominação.

Ideologia e campesinato

A investigação das formas pelas quais diversas categorias do campesinato pensavam e justificavam a própria ação foi outra frente de pesquisa aberta

pelo grupo de antropólogos aqui destacado, e particularmente Lygia Sigaud a ela se dedicara inicialmente, resgatando a literatura antropológica clássica na tarefa de analisar o ponto de vista dos agentes e os modelos simbólicos em que se baseavam. Os trabalhos da antropóloga foram decisivos para consolidação desse tipo de abordagem entre os grupos camponeses, que, em suas palavras, ainda se constituíam como objeto de estudo reificado por teorias cujos “investimentos empíricos são feitos no sentido de dar conteúdo ao que está sendo dito” (SIGAUD, 1992, p. 36).

Junto com Moacir Palmeira, Sigaud realizou, no final do ano de 1969, as primeiras investigações de campo que subsidiariam as formulações de pesquisa para os seus trabalhos de mestrado intitulado “A nação dos homens: um estudo regional da ideologia”, defendida em 1971 sob a orientação de David Maybury-Lewis no PPGSA/MN, e doutorado em 1977, intitulado “Os clandestinos e os direitos” sob a orientação de Ruth Cardoso na Universidade de São Paulo (USP). A região escolhida fora a da Zona da Mata de Pernambuco, conhecida pela grande mobilização camponesa desde os anos 1950 e que, apesar da ditadura, permanecia como foco de agitação sindical. Além de escapar das armadilhas da relação entre teoria e empiria impostas pelo debate anterior sobre a questão agrária, a abordagem antropológica, segundo Sigaud, poderia ainda introduzir novos rendimentos heurísticos nos estudos camponeses, indo além do economicismo dominante e “toma[ando] as formulações de um grupo social dentro de uma sociedade ‘complexa’”, contrapondo-se, portanto, ao “desprezo de muitos estudos sociológicos pela maneira como os agentes sociais concebem suas experiências” (SIGAUD, 1973, p. 105). A ideologia poderia se constituir numa entrada de pesquisa proveitosa para o entendimento das transformações ocorridas na *plantation* e das disputas políticas que a envolviam, principalmente, como afirmava a antropóloga, ao se investigar “um grupo social que por sua posição relativa na estrutura de classes (classe dominada) não possuísse meios ou instrumentos de força para impor suas representações às demais classes” (SIGAUD, 1973, p. 105).

Notara a autora que, após a promulgação do Estatuto do Trabalhador Rural (1963) e o surgimento dos sindicatos rurais, os senhores de engenho adotaram estratégias as mais diversas para forçar a expulsão dos *moradores* de suas terras, sem assumir qualquer responsabilidade legal. A essa expulsão se seguiu o inchaço das pequenas cidades, dando origem a uma categoria denominada *trabalhadores de ponta de rua*, os quais, dependendo de sua situação legal, eram denominados *fichados* – aqueles que tinham a carteira

de trabalho assinada – ou *clandestinos* – aqueles que não tinham a carteira assinada e, portanto, sem os *direitos* assegurados por lei.

Essas transformações da *plantation* e as novas condições em que se encontravam os trabalhadores estudados por Sigaud poderiam causar à primeira vista a impressão de um processo inexorável de proletarização do campesinato. No entanto, a apreensão das categorias nativas permitiu a Sigaud compreender como essas novas relações não estavam desatreladas das representações da *morada*. O enfraquecimento dessa relação, aos olhos dos trabalhadores, representava não somente o fim da *sujeição*, mas a impossibilidade de acesso à terra e de reprodução familiar, o que, nas novas condições de vida na cidade, ganharia ares de nostalgia. Não atentar para as novas condições sociais e as representações que delas se fazem os trabalhadores seria, para Sigaud, deter-se somente num aspecto daquelas mudanças, também significativo, mas circunscrito à sua condição presente de proletário.

Essa “nova condição” de trabalhador de ponta de rua, portanto, não extinguiu aquela de *ex-morador*, o que se tornava fundamental para o entendimento das representações do passado e do presente. Segundo a antropóloga, o Estatuto do Trabalhador Rural (1963) se tornara, na ideologia da população camponesa e dos trabalhadores rurais, um marcador temporal das transformações ocorridas, dotando de inteligibilidade aos próprios agentes aquele sistema de posições. Para os trabalhadores, os *direitos* sempre existiram, mas foram somente aplicados com o *Governo* de Miguel Arraes (1962-1964), figura de destaque na política de esquerda em Pernambuco e responsável pela implementação de várias medidas em favor dos trabalhadores rurais. A representação do direito afigurou-se ao trabalhador como uma quebra da antiga relação entre ele e o senhor de engenho, já que, a partir de então, entre os dois se interpôs um terceiro elemento, os *direitos*, consubstanciada na figura de Arraes.

Segundo Sigaud, a representação dessas garantias legais variava de acordo com as posições sociais ocupadas pelos trabalhadores. Assim, entre os trabalhadores *fichados*, os *direitos* seriam vistos como benéficos e representariam a instauração de uma nova ordem, na qual a relação de dominação ao senhor seria percebida como prejudicial à *liberdade* (termo que, entre os trabalhadores, denotaria a possibilidade de trocar de *morada* em tempos em que a disponibilidade de terras nos engenhos e a legislação trabalhista não impunham limites às concessões dadas pelo senhor). Na maior parte das vezes, contudo, o trabalhador encarava as transformações

advindas com os *direitos* de forma negativa, já que liquidavam com o complexo *morada/sítio*. O acesso à terra, como um benefício dado ao trabalhador, era por ele prezado como sinal de prestígio, e, em relação a outras atividades não realizadas na terra – por exemplo, no comércio e na usina –, era a única atividade digna de ser considerada *trabalho*.

Essa “idealização do passado”, de acordo com Sigaud, não significaria necessariamente uma atitude resignada, já que, no mundo cultural do trabalhador rural, operar-se-ia uma tentativa de “conciliação” entre os tempos, juntando-se o que era apreciado nos dois momentos, ou seja, o *salário* e os *direitos* no presente, e a *morada* no passado. Por meio dessa análise interna aos códigos simbólicos do campesinato, Sigaud contribuiu para relativizar posições que circunscreviam a condição proletária do trabalhador rural, a que qualificou como “fetichismo do salário”, tomando “o cuidado de não tomar nem o interesse pela terra, nem o interesse pelos direitos como manifestações conflitivas de uma tendência ora camponesa, ora obreirista” (SIGAUD, 1979, p. 245). E, sobretudo, lançou luz às representações, ainda que por vezes contraditórias, de que fazem os trabalhadores de suas ações – passadas e presentes – compreendendo a margem de manobra e legitimação envolvidas nas relações de dominação.

Enquanto Moacir Palmeira criticava as interpretações por demais estreitas sobre a questão agrária no Brasil e o lugar do campesinato nela, já que desatentas ao complexo jogo de posições e oposições sociais dos agentes implicados, Sigaud tomava as representações simbólicas que os trabalhadores faziam de suas ações como instrumento fundamental de análise da questão agrária. Em comum, ambos buscavam superar as perspectivas disjuntivas que apostavam na inexorável industrialização do campo e na proletarianização, mostrando, em contrapartida, como o complexo jogo de disputas sociais, conjugando antigas e novas formas de dominação, e a própria criatividade do quadro cultural do trabalhador rural tornavam a estrutura agrária e a condição camponesa dois lados de uma mesma questão.

Considerações Finais

Ao circunscrever certos pressupostos do debate sobre questão agrária e campesinato, delimitar situações empíricas, através de análises intensivas do mundo simbólico dos agentes, a tese de doutoramento de Moacir Palmeira sobre o “sistema de *plantation*” e as pesquisas realizadas junto com Lygia

Sigaud na Zona da Mata de Pernambuco seriam fundamentais para forjar uma agenda coletiva de pesquisas que, levada a cabo por um extenso grupo de antropólogos, desembocaria no próprio Projeto Emprego. Dessa forma, esses autores chamaram a atenção para que as peculiaridades de certas categorias do campesinato não fossem substantivadas, mas tomadas em suas relações múltiplas com outros grupos e classes sociais, recusando-se, de antemão, a atribuição de características ou excepcionalidades que prefigurariam certos processos irreversíveis do mundo rural – como aparecia, nos anos 1970, em interpretações sobre o “trabalhador volante”, espécie de proletário rural, e, em outra perspectiva, com o posseiro da fronteira amazônica. Tratava-se, portanto, de desreificar o próprio conceito de campesinato que os debates anteriores legaram e forjar um novo entendimento da relação entre o trabalho teórico e os dados empíricos.

Ao ressaltarmos o empreendimento coletivo que se tornaria essa agenda de pesquisas, consubstanciado no Projeto Emprego, não estamos fazendo tábula rasa das pesquisas individuais, bem como de resoluções próprias a problemas teóricos alicerçados em minuciosa reconstituição das situações empíricas selecionadas, mas chamando atenção para as frentes de investigação abertas e para a proposição de uma problemática comum de pesquisa que, intimamente relacionadas àquelas investigações individuais, não deixaram de apresentar, quando olhadas em seu aspecto propriamente coletivo, relativa autonomia.

Nesse sentido, a concepção e realização de um projeto de pesquisa como o fora o Projeto Emprego exigem a construção de certas bases comuns na definição de temas e problemas, elaboração de hipóteses e seleção metodológica. As pesquisas de Moacir Palmeira e Lygia Sigaud aqui destacadas teriam esse papel de fornecer um “estoque de conhecimento” necessário para se contornar certos pressupostos e fornecer a complementação necessária para lançar nova luz a questões empíricas. Como já alertavam Florestan Fernandes e Roger Bastide (1979, p. 136), a construção de interesses comuns seria uma dimensão fundamental de projetos coletivos em ciências sociais, que, “como outras ciências, não dispõe de técnicas capazes de garantir a uniformidade de ajustamento ao objeto” e, por conta disso, “tornar explícitos os princípios adotados na preparação de um projeto de estudo parece ser, assim, a primeira condição para o entendimento objetivo entre os pesquisadores que colaboram na mesma investigação”.

E ao focarmos em um dos “momentos” anteriores à formulação do Projeto, circunscrevendo os seus pressupostos, não estamos dissociando

formulações teóricas das questões empíricas rigorosamente delimitadas, junção que os próprios pesquisadores colocavam como objetivo e entendiam como requisito de um empreendimento bem-sucedido de pesquisa. Apenas ressaltamos que, sem essa etapa preliminar, o conjunto de questões teóricas que viria a ganhar relevo no Projeto Emprego poderia vir a reforçar, num ciclo ininterrupto, as mesmas premissas que as diferentes posições do espectro do debate sobre questão agrária e o campesinato compartilhavam. Dessa forma, o que o caso em análise demonstra é que mais do que simplesmente cumprir exigências institucionais e burocráticas, projetos coletivos de pesquisa podem se revelar fonte empírica de importante valor heurístico para o estudo da história das ciências sociais contemporâneas, permitindo recuperar alguns de seus momentos formativos decisivos e suas principais formulações teórico-cognitivas.

Referências

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de.
(2007). Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *RURIS Revista do Centro de Estudos Rurais-UNICAMP*, vol. 1, n. 2, p. 157-186.
- BOURDIEU, Pierre et al.
(1963). *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton.
- CALHOUN, Graig.
(2006). Pierre Bourdieu and social transformation: lessons from Algeria. *Development and change*, 37 (6), p. 1403-1415.
- CARVALHO, Lucas Correia.
(2015). *Projeto, conhecimento e reflexividade: estudos rurais e questão agrária no Brasil dos anos 1970*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CORREA, Mariza.
(1995). A Antropologia no Brasil (1960-1980). In: Sérgio Miceli (Org.); *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré.
- EDITORIAL STATEMENT.
(1973). *The Journal of Peasant Studies*, vol 1, n. 1.
- FERNANDES, Florestan; BASTIDE, Roger.
(1979). O preconceito racial em São Paulo – Projeto de Estudo. In: Sedi Hirando (Org.). *Pesquisa Social: projeto e planejamento*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- GARCIA JR., Afrânio
(2013). *Mudança social no Nordeste: metamorfoses do mundo que o senhor de engenho criou*. mimeo.
- (2009). Fundamentos empíricos da razão antropológica: a criação do PPGAS e a seleção das espécies científicas. *Mana*, vol. 15, n. 2.
- GARCIA JR., Afrânio; GRZYNSZPAN, Mário.
(2002). Veredas da questão agrária e os enigmas do grande sertão. In: Sérgio Miceli (Org.); *O que ler em ciências sociais*. São Paulo: ANPOCS/Sumará.
- GIDDENS, Anthony.
(2009). *A constituição da sociedade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

- GNACCARINI, José Cesar; MOURA, Margarida Maria.
(1983). Estrutura agrária brasileira: permanência e diversificação de um debate. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 5-52, 1. sem.
- KEINERT, Fabio Cardoso.
(2011). *Cientistas sociais entre ciência e política (Brasil, 1968-1985)*. São Paulo, tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- JOLLIVET, Marcel.
(2009). Un temps fort de la sociologie rurale française. *Études rurales*, n° 183, p. 67-82.
- (1998). A “vocalização atual” da sociologia rural. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 11, novembro.
- JOLLIVET Marcel; MENDRAS Henri.
(1971). *Collectivités rurales françaises*. Tome1, Armand Colin.
- LAURIA-PERRICELLI, Antonio.
(2012). Materialist Scholarship and The People of Puerto Rico. *Identities: Global Studies in Culture and Power*.
- MARTINS, José de Souza.
(1993). *A Fundação Ford no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré-FAPESP, 1993. 316 p.
- (1986). As coisas no lugar. In: José de Souza Martins (Org.) ; *Introdução Crítica à sociologia rural*. São Paulo: Editora Hucitec.
- PALMEIRA, Moacir.
(2010). *Moacir Palmeira (depoimento, 2009)*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV; LAU/IFCS/UFRJ; ISCTE/IUL.
- (1984). Os anos 60: revisão crítica de um debate. *Anais do Seminário Revisão Crítica da Produção Sociológica Voltada para a Agricultura*. São Paulo.
- (1971). *Latifundium et capitalisme au Brésil*. Lecture critique d'un débat. Paris: Université de Paris. Tese de doutoramento. Paris, Université de Paris.
- PALMEIRA, Moacir et al.
(1976). Emprego e Mudança sócio-econômica no Nordeste. *Anuário Antropológico*, p. 201-242.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de.
(1973a). *O campesinato brasileiro*. Ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes.
- ↵
(1973b). *Bairros rurais paulistas*. São Paulo: Duas Cidades.
- ROSEBERRY, William.
(1978). Historical Materialism and The People of Puerto Rico. *Social Anthropology in Puerto Rico*, vol. 8.
- SCHUTZ, Alfred.
(1979). *Fenomenologia e relações sociais*: textos escolhidos. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1962). The Problem of Social Reality, Vol. 1, *Alfred Schutz: Collected Papers*, Martinus Nijhoff.
- SIGAUD, Ligia.
(2008). A collective ethnographer: fieldwork experience in the brazilian Northeast. *Information sur les Sciences Sociales*, 47, p.71-97.
- (1979). *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo: Hucitec.
- (1973). Trabalho e Tempo histórico entre proletários rurais. *Revista de Administração de Empresas*, vol. 13, n.3.
- SHANIN, Teodor.
(1972). Editor's Preface. In: Borguslaw Galeski (Org); *Basic Concepts of Rural Sociology*, Manchester, Manchester University Press.
- SILVERMAN, Sidel.
(1979). The Peasant Concept in Anthropology, *Journal of Peasant Studies*, VII, p. 54-63.
- SZANTON, David L.
(2004). The origin, nature, and challenges of area studies in the United States. In: David L. Szanton (Ed.); *The politics of knowledge: area studies and the disciplines*. Berkeley, University of California Press.

STEWART, Julian H. et al.
(1956). *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*. Urbana: University of Illinois Press.

Recebido em
setembro de 2016

Aprovado em
outubro de 2016

Entrevista

Religião, Política e Patronagem: A Antropologia de Sidney M. Greenfield

Entrevista concedida a Marcia Contins* e
José Reginaldo S. Gonçalves**

Apresentação

Ao longo dos últimos quarenta anos, acontece regularmente na Universidade de Columbia, na cidade de Nova York, Estados Unidos, uma série de encontros, nos quais são apresentados e discutidos estudos e pesquisas em andamento sobre o Brasil: trata-se do *Brazil Seminars*. Criados no ano de 1976, eles reúnem pesquisadores norte-americanos e brasileiros cujas pesquisas focalizam algum tema de natureza social, cultural, política ou de economia relativo ao Brasil.

Foi no contexto desses seminários que tivemos a oportunidade de registrar esta conversa com o antropólogo norte-americano Sidney M. Greenfield, um de seus coordenadores. Sidney Greenfield é Professor Emérito da Universidade de Wisconsin, Milwaukee, e desde a década de 1990 vem participando do *Brazil Seminars*, seja como coordenador, seja como pesquisador em um campo de estudos para o qual ele mesmo vem contribuindo significativamente desde os anos de 1950.

O *Brazil Seminars* faz parte de uma série extensa de seminários temáticos organizados por aquela Universidade e conhecida como *Columbia Seminars*.

* Marcia Contins é Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional (MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Doutora em Comunicação e Cultura pela mesma universidade; professora Associada do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCS) do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); e ProCientista do Nosso Estado da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). E-mail: marciacontins@gmail.com.

** José Reginaldo dos Santos Gonçalves é PhD pela University of Virginia – Estados Unidos da América; professor Titular do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ; e pesquisador nível A do CNPq.

Essa série teve início no ano de 1944, mas foi concebida, ainda na década de 1930, pelo Professor Frank Tannenbaum (1893-1969) e por Nicholas Murray Butler (1862-1947), então presidente da Universidade da Columbia entre 1902 e 1945. O *Brazil Seminars* reúne, desde 1976, diversos pesquisadores em antropologia, sociologia, história e economia e tem o Brasil como seu principal campo de estudos.

A ideia de Tannenbaum era organizar um grupo de professores e especialistas em diversas áreas de estudo, garantindo-lhes maior liberdade de discussão fora dos departamentos acadêmicos tradicionais. A proposta era que os seminários não fossem abertos para o grande público, principalmente para jornais e *media* em geral. Os três primeiros seminários abordavam temas diversos como paz, religião e o Renascimento. Quando Tannenbaum faleceu, em 1969, já existiam 50 seminários temáticos. Ele e sua mulher deixaram, como parte de seu testamento, o valor de um milhão e meio de dólares para serem investidos para os *Columbia Seminars*. A proposta de Tannenbaum era garantir a espontaneidade dos seminários, de tal modo que pudessem funcionar sem regras muito definidas. Desta forma, o Presidente da Universidade não teria como incumbência designar quem seriam os coordenadores dos seminários; eles deveriam ser selecionados por um comitê. Durante algumas décadas, o número de seminários cresceu enormemente, tendo alcançado 90 seminários sobre diversos temas¹.

Esta entrevista com Sidney Greenfield deverá ser a primeira de uma série de outras que irão compor um dossiê intitulado “O olhar estrangeiro dos pesquisadores norte-americanos sobre o Brasil”. Trata-se de um conjunto de depoimentos de uma geração de antropólogos norte-americanos que estudaram o Brasil entre as décadas de 1950 e 1970. Atualmente, todos integram a equipe permanente do *Brazil Seminars*.

Além da entrevista com Sidney Greenfield, já foram realizadas, até este momento, outras três. Uma delas, com Diana Brown, uma das coordenadoras juntamente com Sidney Greenfield no *Brazil Seminars*. Diana desempenhou um papel bem importante na antropologia por meio de seus estudos sobre religião afro-brasileira e política nas décadas de 1960 e 1970. Atualmente, ela pesquisa a noção de “envelhecimento” em Florianópolis, Santa Catarina. Maxine Margolis é outra de nossas entrevistadas. Ela realizou trabalho de

¹ Para a história da Columbia Seminars, ver file: http://HistoryofTheSeminars_TheUniversitySeminars.html.

campo em Minas Gerais e na Bahia e, mais recentemente, vem pesquisando a emigração brasileira nos Estados Unidos. Além dessas duas pesquisadoras, entrevistamos Eleonor Greenfield, esposa de Sidney, que foi aluna de Margareth Mead (1901-1978) na Universidade de Columbia e realizou pesquisas sobre religião no Brasil em colaboração com seu marido.

O material contido nessas entrevistas oferece-nos ideias e informações importantes para refletirmos sobre a sociedade brasileira e, mais precisamente, sobre determinado olhar estrangeiro sobre o país num determinado momento de sua história social e política. Esses antropólogos fizeram trabalho de campo em diversos pontos do Brasil, focalizando diferentes temas: religião, política, migrações, economia e relações raciais. Estamos diante de narrativas e reflexões sobre suas experiências de vida como seres humanos e como pesquisadores no Brasil das décadas de 50, 60 e 70, um período de intensas transformações na sociedade brasileira.

Essas experiências humanas e profissionais foram moldadas intelectualmente pelas relações que esses pesquisadores mantiveram direta ou indiretamente com uma geração de antropólogos, que incluía autores como Charles Wagley (1913-1991), Ruth Landes (1908-1991), Marvin Harris (1927-2001), entre outros. Em sua maioria, integraram os quadros de professores da Universidade de Columbia e desempenharam um papel fundador em uma determinada tradição de estudos sobre o Brasil. Os entrevistados compõem uma geração que sucede a desses fundadores. Foram seus alunos nessa Universidade nos anos 50 e 60. As entrevistas desenvolvem uma reflexão sobre a biografia intelectual desses pesquisadores através de seus respectivos depoimentos sobre seus projetos e pesquisas realizados sobre o Brasil. Os depoimentos cobrem os anos de 1950, 1960 até 1970, situando-se nos períodos imediatamente anterior e posterior à implantação da ditadura militar no Brasil em abril de 1964.

Muitos dos entrevistados continuam atualmente realizando pesquisas sobre vários temas em diversas regiões brasileiras. Formados em sua maioria como antropólogos na Universidade de Columbia, têm como referência principal Charles Wagley (1913-1991), conhecido como o mais antigo dos chamados “brasilianistas”².

² Para uma reflexão esclarecedora sobre os usos dessa categoria, consultar o artigo de Fernanda Peixoto: “Brazilianismos, brasilianistas e discursos brasileiros”. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, no. 5, 1990; p. 29-44.

A proposta do dossiê é oferecer uma contribuição para a história da antropologia, particularmente para a história das relações entre antropólogos norte-americanos e o Brasil. Atualmente, uma nova geração de pesquisadores interessados em estudar o Brasil participa desses encontros, com novos projetos e interesses diversos da geração de nossos entrevistados, entre os quais podemos destacar os trabalhos de John Collins (Professor da The City University of New York – (CUNY), em Nova York) e de Vania Penha-Lopes, brasileira radicada nos Estados Unidos (Professora Titular do Bloomfield College, Nova Jersey). Ambos participam, mais recentemente, do *Brazil Seminars* como coordenadores ao lado de Sidney Greenfield e Diana Brown.

Os estudos de Sidney Greenfield sobre o Brasil destacam-se pelas pesquisas e análises que desenvolveu sobre contextos tradicionais e a importância das representações e práticas da “patronagem”. A relevância dessa categoria para o entendimento do vida social e política brasileira foi explorada analiticamente pela obra do antropólogo Roberto DaMatta e suas interpretações sobre hierarquia e igualitarismo no Brasil, onde os trabalhos de Greenfield aparecem como uma das referências relevantes³. Os primeiros estudos de Greenfield no Brasil foram realizados na cidade de Viçosa, Minas Gerais, ainda no final dos anos 1950, no contexto rural, sobre projetos de desenvolvimento agrário. Até então, Sidney não conhecia o Brasil, tendo sido incorporado, ainda como estudante, em um programa de bolsas da Universidade Purdue, nos Estados Unidos, para participar daqueles projetos.

Bem antes dessa sua primeira viagem ao Brasil, Sidney havia se interessado por estudos brasileiros no Departamento de Antropologia da Columbia. Tendo concluído a graduação em Contabilidade, pensava em fazer Economia na Pós-Graduação, quando veio a se interessar por Sociologia e

³ Modalidade de relação política e moral extremamente presente no mundo rural, a patronagem foi objeto de vários estudos antropológicos em diversas regiões, especialmente na Europa Mediterrânea (Grécia, Espanha, Portugal e Itália) e na América Latina. O sistema de patronagem tem um caráter hierárquico e assimétrico de relações sociais existentes entre patrão e um cliente, no qual o primeiro, que detém o poder político e moral local, oferece proteção ao segundo em troca de relativa submissão a ele. Esse sistema faz parte de um tipo de sociedade considerada pouco moderna, em que as pessoas usufruem apenas parcialmente da igualdade de direitos jurídicos e em que a noção de cidadania não está presente plenamente. Para esta discussão ver o verbete *Patronage* de E. Gellner em *Dictionnaires de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Univ. de France. 1991. Roberto Da Matta cita o artigo “Charwoman, Cesspools, and Road Building: An examination of Patronage, Clientage, and Political Power in Southeastern Minas Gerais”, 1972) de Sidney Greenfield em seu livro (*Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*) para sua discussão sobre o sistema de patronagem no Brasil.

Antropologia. Seu interesse foi despertado por Charles Wagley (1913-1991), que desempenhou papel significativo no início de sua carreira, quando fez trabalho de campo no Caribe e, em seguida, no Brasil. Wagley foi um autor importante para a antropologia brasileira, tendo sido influenciado pelo chamado “particularismo histórico” de Franz Boas (1858-1942), também da Universidade de Columbia e pioneiro nos estudos de Antropologia Cultural. Wagley fez trabalho de campo na Guatemala, na região do Caribe e depois no Brasil, onde esteve na Amazônia e entre os Tapirapé. De volta à Columbia, ele se torna diretor do Instituto da America Latina dessa universidade. Em seguida, torna-se professor emérito da Universidade da Flórida.

Os primeiros estudos de Sidney Greenfield desenvolvidos sobre processos de modernização e o sistema de patronagem no Brasil repercutem no seu entendimento das relações entre religião e política no Brasil contemporâneo. Segundo ele, a partir da democratização brasileira em 1985, o velho sistema de patronagem foi reorganizado pelos grupos oligárquicos, e esse sistema continua ainda presente no mundo político urbano brasileiro, notadamente no chamado “populismo”. Serão essas primeiras pesquisas que vão gerar sua preocupação com as relações entre patronagem e política no Brasil. Ainda na década de 1960, Sidney Greenfield entra em contato com pesquisadores brasileiros, no Museu Nacional. Nas décadas seguintes, será pesquisador visitante, com bolsa da Fulbright Foundation, na Universidade Federal do Ceará.

A partir desses contatos no Brasil, ele vai se interessar cada vez mais pelos estudos da antropologia da religião, primeiramente pesquisando o Espiritismo no Brasil e as experiências religiosas de cura realizadas por “médiums espíritas”⁴. No entanto, suas pesquisas no Brasil continuam relacionadas ao tema da patronagem na política e na religião. Em seus

⁴ Ver alguns de seus trabalhos publicados sobre espiritismo: Sidney M. Greenfield, *Espiritismo Como Sistema de Cura*. In: *Sistemas de Cura: As Alternativas do Povo* (R. Parry Scott. Org., Mestrado em Antropologia, Recife. Brasil, 1986), pp. 89-101. Sidney M. Greenfield. *The Return of Dr. Fritz: Spiritist Healing and Patronage Networks in Urban, Industrial Brazil*. *Social Science and Medicine* 24,12 (1987), pp. 1095-1108. Sidney M. Greenfield. *The Best of Two Worlds: Spiritist Healing in Brazil*, In *Perception de la Maladie dans les Sociétés Modernes et Traditionnelles* (Anne Rete! Laurentin, Coordinatrice, L'Harmanan, Paris, 1987), pp. 277-288. Sidney M. Greenfield, *Hypnosis and Trance Induction in the Surgeries of Brazilian Spirit Healer-Mediums*, *The Anthropology of Consciousness* 23-4 (1991), pp. 20-25. Sidney M. Greenfield, *Spirits, Medicine, and Charity A Brazilian Woman's Cancer*. A Video Documentary Produced at the Media Resource Department of the University of Wisconsin-Milwaukee ([1995]). 39.36 Min. Sidney M. Greenfield. *Cirurgias do além*. Petrópolis: Vozes, 1999.

projetos mais recentes sobre religião, já na década de 2000, o tema da política aparece, por exemplo, na sua pesquisa sobre a “bancada evangélica” em Brasília.

Neste depoimento, destaca-se a maneira cuidadosa com que Sidney relata suas experiências pessoais, os lugares onde morou enquanto pesquisador, as pessoas que conheceu e com as quais se relaciona até hoje no Brasil e, principalmente, os relatos dos intelectuais que veio a conhecer durante sua vida acadêmica e que o influenciaram. Destaque para Karl Polany (1886-1964), importante autor na área de Antropologia Econômica, e que ele conheceu na Columbia University, tendo marcado significativamente seu trabalho enquanto antropólogo.

Recebido em
setembro de 2016

Aprovado em
dezembro de 201

Patronagem e Religião no Brasil: Uma Entrevista com Sidney Greenfield

Entrevista concedida a Marcia Contins* e

José Reginaldo Gonçalves**

Marcia (M) - Gostaríamos de começar com uma pergunta quase inevitável: como você se tornou um antropólogo? E como veio a se interessar pelo Brasil como campo de pesquisa?

Sidney (S) - Quando eu era um aluno de graduação no Brooklyn College, em Nova York, eu pretendia me tornar um contador. No ultimo semestre, antes de eu me formar, exigiram que eu fizesse um curso de Antropologia, porque era então um pré-requisito para uma outra disciplina que eu já havia cursado. Achei a Antropologia fascinante. Antes disso, eu havia discutido comigo mesmo até que ponto eu queria ser um contador ou fazer uma pós-graduação e estudar economia ou sociologia. Falei com meu orientador e ele recomendou que eu fosse até a Universidade Columbia e conversasse com seu amigo, que era chefe do Departamento de Antropologia. Esse seu amigo era simplesmente Charles Wagley.¹ Fui até Universidade Columbia e falei com ele. Se vocês tiverem paciência, vou contar o que aconteceu.

* Marcia Contins é Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional (MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Doutora em Comunicação e Cultura pela mesma universidade; professora Associada do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS) do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); e ProCientista do Nosso Estado da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). E-mail: marciacontins@gmail.com.

** José Reginaldo dos Santos Gonçalves é PhD pela University of Virginia – Estados Unidos da América; professor Titular do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ; e pesquisador nível A do CNPq.

¹ Charles Wagley (1913-1991), antropólogo, foi um dos primeiros pesquisadores norte-americanos a estudar o Brasil, ainda nos anos de 1940, sendo considerado um pioneiro entre os chamados brasilianistas. Foi professor da Columbia University em NY e também na Universidade da Flórida. Estudou nos anos de 1930 com Franz Boas na mesma Columbia University. Realizou estudos etnográficos dos povos indígenas e camponeses da Amazônia e do Nordeste do Brasil.

M - Claro.

S - Como eu havia mencionado, eu estava trabalhando como contador ao mesmo tempo em que terminava minha graduação. Quando cheguei ao departamento de Antropologia da Columbia, bati na porta do gabinete de Wagley. Depois de alguns minutos, ele saiu da sala conversando com Marvin Harris.² Eles estavam discutindo um problema de imposto de renda e como declarar uma propriedade territorial que a mulher de Wagley possuía no Brasil. Eu não me contive ao ouvir o que eles estavam dizendo e, meio bobamente, disse: “Ei, isso na verdade não é um problema. Olha só o que vocês têm de fazer...”. Wagley nunca disse nada sobre isso e só me falou, muito tempo depois que eu terminei meu doutorado, que ele se sentira um pouco sem graça. “Eu não queria me sentir dependente de um estudante de pós-graduação para me ajudar na declaração de meu imposto de renda, e assim eu procurei me afastar de você”. No meu primeiro semestre como pós-graduando, eu decidi fazer um curso com esse homem que me deu tanto apoio para que eu fosse aceito no programa de pós-graduação. O curso era, evidentemente, sobre Brasil. Na primeira aula, eu disse para mim mesmo: “Uau, esse é o lugar onde quero fazer pesquisa”. Nunca vou esquecer o modo como ele falou sobre Fortaleza, como uma pequena e adorável cidade à beira-mar e nos limites do sertão. Era por causa de Wagley que, na época, em Columbia, havia interesse pelo Brasil. Durante meus anos de pós-graduação, Thales de Azevedo³ veio para Columbia, porque ele e Wagley tinham um projeto, do qual Marvin Harris e Anthony Leeds⁴ participavam. Este era o primeiro grupo de estudantes de pós-graduação em antropologia da Columbia a fazer trabalho de campo no Brasil. Eles haviam já retornado e defendido suas teses antes que eu chegasse a Columbia.

² Marvin Harris (1927-2001) foi um antropólogo norte-americano. Realizou diversos trabalhos sobre temas étnicos-raciais, tendo como seu campo de estudos a Índia, África e América do Sul, inclusive o Brasil.

³ Thales Olympio Góis de Azevedo (1904-1995) foi médico e cientista social brasileiro. Escreveu “As elites de cor: um estudo de ascensão social” sobre as relações entre brancos, negros e mestiços em Salvador. Lecionou na Universidade de Columbia, em 1971.

⁴ Anthony Leeds (1925-1989) foi um antropólogo norte-americano que ficou conhecido pelo seu trabalho sobre favelas do Rio de Janeiro e sobre as relações rural-urbanas no Brasil.

José Reginaldo (JR) - Que ano foi esse?

S - Entrei para Columbia no ano de 1954. O grupo orientado por Thales e Wagley tinha ido para o Brasil em 1952, se bem me lembro. Havia um outro projeto no exterior que Julian Stewart⁵ dirigia e que incorporava alunos de pós-graduação da Columbia. Sidney Mintz⁶, Eric Wolf⁷ e Robert Manners⁸ fizeram trabalho de campo em Porto Rico como parte daquele projeto. Uma mulher chamada Vera Rubin, cujo marido era o proprietário dos Perfumes Fabergé, forneceu recursos financeiros para conduzir um outro estudo no Caribe através do Instituto para o Estudo do Homem, que ela criou no Departamento de Antropologia da Columbia. Eu fiz meu primeiro trabalho de campo na ilha de Barbados, com financiamento daquele projeto e do Social Science Research Council⁹.

M - Como um estudante de pós-graduação?

S - Sim, como um estudante de pós-graduação. O trabalho de campo em Barbados foi a base para minha tese de doutorado e minhas primeiras publicações como um antropólogo profissional. Eu conduzi um estudo sobre organização familiar. Na época, havia um debate sobre as origens do que era chamado a família negra. Referia-se a famílias e unidades domésticas de mulheres e seus filhos e filhas apoiadas material e socialmente por mulheres que eram parentes pelo lado materno. Na maior parte das vezes, os homens não eram parte da unidade doméstica. Alguns autores argumentavam em favor da proveniência africana dessa forma de família, enquanto outros diziam que era um efeito das condições da escravidão. Eu descobri e defendi em minha tese, livro e artigos subsequentes, que, para a pequena e plana

⁵ Julian H. Stewart (1902-1972) foi um antropólogo norte-americano conhecido pelo seu papel no desenvolvimento de uma teoria científica de evolução cultural e organizador do *Handbook of South American Indians*.

⁶ Sidney Mintz (1922-2015) foi um antropólogo norte-americano que estudou a área do Caribe.

⁷ Eric Wolf (1923-1999) foi um antropólogo e historiador norte-americano, nascido em Viena, Áustria. Seus trabalhos são, principalmente, sobre campesinato na América Latina.

⁸ Robert A. Manners (1913-1996) foi antropólogo norte-americano que fez pesquisa em área rural de Porto Rico.

⁹ O Social Science Research Council, fundada em 1923, é uma organização internacional, independente e sem fins lucrativos. Ela é governada por um conselho de diretores e tem por objetivo fomentar pesquisas de caráter inovador em importantes assuntos públicos. Apoia com seus recursos novos talentos de cientistas sociais.

ilha de Barbados, onde o trabalho assalariado e o mercado tinham sido introduzidos muito cedo pelos ingleses e onde era dominante a influência moral protestante, aquele fenômeno poderia ser mais bem explicado pela inabilidade dos homens em garantir um salário suficiente para sustentar uma esposa e filhos. Eu assumi vários empregos enquanto redigia os resultados de minha pesquisa em Barbados, mas meu primeiro emprego como professor, com perspectiva de contratação permanente, foi na Universidade Purdue.¹⁰

M - Você já tinha seu PhD?

S - Já, eu tinha meu PhD e estava tentando publicar minha tese como livro.

M - Isto foi nos anos 50?

S - Sim, 1959. Logo depois que cheguei à Purdue, soube que a Universidade tinha um projeto no Brasil. Fui até o diretor do projeto e disse: “Sou o novo antropólogo no Departamento de Sociologia. Estou muito interessado no Brasil e sei que você tem um projeto lá”. O projeto era na área de agricultura em cooperação com a Universidade Rural de Minas Gerais, localizada em Viçosa. Com o apoio dele, me candidatei ao Purdue Research Foundation e obtive financiamento.

Havia um professor visitante de Viçosa, um economista chamado Erly Brandão, que estava visitando o *campus* da Purdue naquele tempo. Ele e sua esposa me ensinaram um pouco português. Eu havia estudado português para meu exame de pós-graduação, mas, na verdade, sabia muito pouco da língua. Eu, minha esposa e nossa primeira filha fomos para Viçosa, onde passamos três meses. Foi um fracasso. Quando voltamos, lembro-me de minha esposa dizendo que ela nunca mais queria retornar ao Brasil.

Eu havia trabalhado com o pessoal ligado a desenvolvimento agrícola da Purdue naquele verão. Logo percebi que eles estavam tentando reproduzir Indiana e o que funcionava para o meio-oeste dos Estados Unidos, em Minas Gerais. As equipes da divisão de desenvolvimento agrícola de universidades americanas associadas ao “Land Grant”¹¹, como é a Universidade Purdue,

¹⁰ Purdue University. Universidade americana situada no estado de Indiana.

¹¹ A **Land-grant university** é uma instituição de educação superior nos Estados Unidos designada pelos estado para receber os auxílios do *Morrill Acts* de 1862 e 1890. A missão dessas instituições é focar no ensino da prática da agricultura, na ciência, ciência militar e engenharia, e foi uma resposta à Revolução Industrial e a mudanças sociais. The Morrill Act. Ver: https://en.wikipedia.org/wiki/Land-grant_university.

buscavam apoiar pequenos produtores em uma variada gama de problemas técnicos. Isto era o que o pessoal da Purdue estava tentando fazer na zona da mata mineira.

Logo que cheguei a Viçosa,¹² uma das pessoas às quais fui apresentado era por acaso alguém que ensinava sociologia rural. Ele era também advogado, o sobrinho-neto de Arthur Bernardes¹³, e um político concorrendo a um cargo eletivo. Edgar Vasconcelos de Barros explicou-me como ele usava sua atividade como advogado para formar uma clientela de pessoas, muitas das quais não podiam lhe pagar honorários, mas que, ao invés disso, garantiam-lhe votos. Foi assim que fui apresentado ao sistema brasileiro de patronagem, às relações hierárquicas de troca entre patrões e clientes, que se articulavam ao processo político eleitoral. Edgar ensinou-me como o sistema funcionava. As pessoas que viviam na área rural do sudeste de Minas Gerais eram parte do sistema. A terra era propriedade dos fazendeiros, cujos trabalhadores meeiros eram seus dependentes. Cada proprietário de terra mantinha trocas com os membros das profissões liberais vivendo na área urbana do município. Por sua vez, os patrões da área urbana eram dependentes de aspirantes a cargos políticos em várias esferas do governo. Desse modo, os membros de uma rede de dependência recebiam os serviços de médicos, advogados e outros profissionais no sistema, além de empregos e outros benefícios em troca de apoio eleitoral e outros. Não havia pequenos proprietários independentes, tal como havia em Indiana. Quase todo mundo nas cidades e nas áreas rurais nessa parte do Brasil era parte de uma ou outra rede de patronagem.

Tendo entendido isso, eu perguntei a mim mesmo: como poderia o pessoal da Purdue acreditar que eles iriam promover um programa de desenvolvimento rural com pequenos proprietários independentes quando não havia nenhum na região? Quando eu tentava explicar isso a eles, diziam: “...não venha falar sobre isso, isso é cultura tradicional... Queremos que você nos diga como fazer essa cultura desaparecer de modo que o Brasil possa se desenvolver e se tornar moderno...”.

R - Fale-nos mais sobre o pessoal associado ao Projeto Purdue.

S - O pessoal americano que estava em Viçosa, a maioria deles associada à Purdue, era em grande parte protestantes fundamentalistas. Isto como

¹² Viçosa, município da Zona da Mata mineira.

¹³ Artur Bernardes (1875-1955) 12º presidente do Brasil entre 1922-1926.

era a maior parte de Indiana, e ainda é hoje em dia. Deixe-me contar uma história. No Natal seguinte, depois que minha família e eu voltamos do Brasil, Thales de Azevedo (1904-1995) estava visitando a Universidade Columbia. Eu o convidei para vir a Purdue. Enquanto ele estava em West Lafayette¹⁴, ele me acompanhou a uma festa de Natal na casa do diretor do Programa Purdue-Brasil. Lá, Thales e eu participamos de uma intensa discussão sobre modernização e desenvolvimento. Num certo momento da discussão, o diretor do Programa em Viçosa disse, quase furioso: “Nenhum país pode desenvolver-se e tornar-se moderno sem se tornar protestante”. Nós dois ficamos atônitos; não podíamos acreditar no que tínhamos ouvido. Mas aquele comentário me permitiu ter um *insight* sobre o projeto Purdue no Brasil. Mais tarde eu vim a saber que aquele programa emergiu como resultado de uma relação entre o Departamento de Agricultura em Washington e o Departamento de Desenvolvimento Agrícola em West Lafayette. Um antigo chefe do departamento em Purdue, Donald Pallberg, fora Vice-Secretário de Agricultura durante a presidência de Dwight Eisenhower. Dizia-se que Pallberg havia sido convidado para Washington para trabalhar sob a direção de Lloyd Benson, um mórmon que era Secretário de Agricultura do Presidente Eisenhower, isto porque Pallberg “...afirmava que encontrara inspiração para a economia na Bíblia...”. Ele era um dos fundadores do que era chamado Programa para a Alimentação e a Paz (Food for Peace Program / Public Law no. 480), sob o qual os Estados Unidos ofereciam o excedente de produtos agrícolas para países necessitados, com o pagamento sendo usado para sustentar programas dos Estados Unidos naqueles países. A fofoca no *campus* era de que a Universidade Purdue conseguira o programa em convênio com a Universidade Rural de Minas Gerais como resultado das contribuições de Pallberg. Sua administração estava localizada no Departamento de Economia Agrícola, o mesmo departamento que era dirigido por Pallberg.

Estou contando isso a vocês como uma espécie de pano de fundo de como eu me tornei um “brasileirista”. Eu fiquei fascinado por esse sistema de relações de troca entre patrões e clientes e queria aprender mais sobre seu papel na modernização do país. O tema tem sido um ponto central de interesse em grande parte das pesquisas que realizei no Brasil e também em meus estudos sobre o século XV português.¹⁵ Vejo o sistema de trocas

¹⁴ West Lafayette: cidade localizada no estado de Indiana, onde fica a Universidade Purdue.

¹⁵ Esta área de pesquisa é adicionada aos meus estudos sobre religiões populares que são um outro aspecto da cultura tradicional brasileira.

entre patrões e clientes como uma constante da história cultural brasileira. Embora esse aspecto tenha sido revisado, rediscutido e modificado diversas vezes ao longo dos anos, vejo-o como um dado fundamental para entendermos a política e a economia brasileira mesmo nos dias de hoje. Depois da redemocratização em 1985, os velhos políticos que entenderam o sistema adaptaram-no a sua forma atual. O escândalo da Lava-Jato, com o superfaturamento de projetos das empreiteiras para a Petrobras, pode ser interpretado como uma continuação do sistema de utilização das atividades de construção civil com financiamento público para enriquecer ocupantes de cargos públicos e provê-los com recursos para serem distribuídos para sua clientela cujos votos garantem sua permanência no cargo. Mas isso é uma longa digressão em relação à história de como vim a me interessar por fazer pesquisas no Brasil e pelos tópicos específicos que estudei.

Sob a direção de Charles Wagley, e a de Frank Tannenbaum,¹⁶ depois que Wagley mudou-se para a Universidade da Flórida, houve outros grupos de estudantes que fizeram pesquisa no Brasil. Eles continuaram a fazê-lo ao longo de suas carreiras. Entre eles estão Diana Brown¹⁷, Mario Bick¹⁸, Maxine Margolis¹⁹ e Dolores Schapiro (todos antropólogos afiliados atualmente ao *Brazil Seminar*²⁰). Esse Seminário não existia quando eu era um estudante em Columbia. Ele começou em 1976. Eu não sabia de sua existência até me aposentar e voltar para Nova York.

M - O *Brazil Seminar* começou então em 1976.

S - Isso mesmo. Diana, Mario e, especialmente, Maxine, em função de sua proximidade com Charles Wagley e com Marvin Harris (que também havia deixado Columbia para assumir uma posição na Universidade da Flórida),

¹⁶ Frank Tannenbaum (1893-1969) - sociólogo e historiador norte-americano, professor da Columbia e um dos idealizadores e patrocinador da *Columbia Seminars*.

¹⁷ Diana Brown - antropóloga norte-americana (Bard College, NY e co-organizadora do Brazil Seminar da Columbia University). Escreveu sobre Umbanda e Política no Brasil.

¹⁸ Mario Bick - antropólogo norte-americano.

¹⁹ Maxine Margolis - antropóloga norte-americana na Universidade da Flórida, Gainesville. Pesquisa imigrantes brasileiros nos Estados Unidos. Publicação mais recente foi "Goodbye Brazil: imigrantes brasileiros no mundo".

²⁰ Brazil Seminars da Columbia University.

integraram a equipe do Seminário desde o seu início. Ralph de La Cava²¹ era também um membro desse grupo original. Quando eu me aposentei da Universidade de Wisconsin em 1997 e retornei a Nova York, soube do Seminário e integrei-me à equipe naquele ano. Desde 1998, tenho sido seu-coordenador. Assim, houve um longo período no qual eu não estava envolvido com o Seminário.

M - Mas você foi um aluno de Columbia no Departamento de Antropologia.

S - Sim. E estudei Brasil sob a orientação de Wagley.

M - Quem mais estava no Departamento nessa época?

S - Chuck (Wagley) e Marvin Harris, que também fez pesquisa no Brasil. Marvin então tornou-se um teórico principal e defensor do materialismo cultural. Morton Fried era um especialista em China, interessado em evolução cultural. Elliot Skinner era um caribenho que fez pesquisa no Caribe e na África. Ele depois veio a ser indicado como embaixador dos Estados Unidos no Alto Volta (atualmente Burkina Faso), na África. O arqueólogo era um homem chamado Duncan Strong. O linguista, na época em que eu era estudante, era Joseph Greenberg e, em seguida, Harold Conklin, quando Greenberg deixou Columbia. Harry Schapiro era o antropólogo físico. Havia também Robert Murphy, que tinha feito pesquisa entre grupos indígenas no Brasil, e que deixava Columbia exatamente naquele momento, indo para a Califórnia. Marshall Sahlins, Eric Wolf e Sidney Mintz haviam concluído suas teses e conseguiram empregos em outras universidades. Anthony Leeds, que havia integrado o Projeto Bahia com Marvin Harris, havia também deixado Columbia.

M - Quem foram seus orientadores?

S - Meus orientadores foram Conrad Arensberg²² e Charles Wagley. Arensberg e Karl Polanyi²³, o qual eu encontrei através de Arensberg, foram as mais fortes influências intelectuais em meu trabalho. Arensberg

²¹ Ralph de La Cava (1934-) é antropólogo e historiador norte-americano. Pesquisador sênior do Instituto de Estudos Americanos da Universidade de Columbia, NY. Escreveu "Milagre em Joazeiro" sobre Padre Cícero.

²² Conrad Arensberg (1910-1997)

²³ Karl Paul Polanyi (1886-1964)

fez trabalho de campo na Irlanda, e sua área de pesquisa era Europa. Ele tinha um projeto com Karl Polanyi, um importante historiador da economia e teórico de destaque. Através de sua relação com Arensberg, ele veio a se interessar por Antropologia. O trabalho que os dois fizeram em conjunto tornou-se uma das peças fundamentais no desenvolvimento da Antropologia Econômica. Em meu primeiro ano em Columbia, Arensberg me perguntou se eu gostaria de me juntar ao seminário que ele e Polanyi estavam conduzindo. O livro *Trade and Markets in Early Empires* foi produto desse seminário. Eu tive a oportunidade de, literalmente, frequentar o apartamento de Polanyi, sentado no chão estudando economia e história econômica. Uma das coisas que aprendi com ele e que é bem importante em meu pensamento hoje é que o capitalismo de mercado não veio a integrar uma sociedade nacional antes do fim do século XVII na Holanda e, no século seguinte, na Inglaterra. Esse sistema econômico de capitalismo de mercado é a base da modernidade, era o que os economistas da Universidade Purdue estavam assumindo que existia no Brasil. Seguindo o pensamento de Polanyi, vim a perceber que as redes de trocas duais entre patrões e clientes eram o meio pelo qual bens e serviços eram distribuídos no Brasil. E esse arranjo não desapareceu na medida em que a nação de modernizava em outros aspectos.

R - Quais eram suas relações com outros pesquisadores de América Latina?

S - Depois que deixei Purdue, em 1961, e trabalhei como editor da *Encyclopedia of the Social Sciences*, fui contratado pela Universidade de Wisconsin, no estado de Milwaukee, em 1963. Eu tinha dois amigos que foram meus colegas de classe na Columbia que também foram contratados em Wisconsin, ambos no *campus* de Madison, próximo de Wisconsin. Eu trabalhei com um deles, Arnold Strickson, pelos vinte anos subsequentes, fazendo pesquisas focadas em atividades empresariais e antropologia econômica. Strickson havia feito trabalho de campo na Argentina e também havia sido formado por Arensberg. Ele e eu organizamos conferências, editamos e publicamos livros e artigos, todos sobre aspectos econômicos. Em nossa colaboração, usei dados de minha pesquisa no Brasil.

Polanyi nunca conseguiu uma contratação permanente na Universidade de Columbia. Arensberg era brilhante, mas seu pensamento era complexo e ele tinha relativamente poucos alunos, dos quais a maioria não fazia pesquisa na América Latina. Os programas de pesquisa centrados em áreas etnográficas desenvolveram-se nas universidades norte-americanas a partir dos anos 60. Antropólogos e outros pesquisadores reuniam-se em torno de

uma parte do mundo onde haviam feito suas pesquisas. Arensberg influenciou estudantes que fizeram pesquisa na Europa e depois na Índia, onde ele também fez pesquisas. Os especialistas em América Latina tinham pouco contato com ele. Polanyi havia deixado Columbia nos anos 60, e o marxismo e o materialismo cultural substituíram a orientação histórica na abordagem da cultura que havia sido tão importante na antropologia norte-americana quando eu era estudante. Estudos sobre modernização focalizando o que estava em mudança, que era novo e diferente, ao invés do foco no que havia sido e permanecia no processo de transição, vieram a dominar o pensamento da maioria dos pesquisadores de América Latina.

Na época em que os programas de antropologia começaram a se desenvolver no Brasil, a maior preocupação dos intelectuais e acadêmicos norte-americanos e latino-americanos era o desenvolvimento e a modernização. O interesse pelo passado nacional era coisa para historiadores e não para cientistas sociais que não estavam muito interessados na persistência de padrões culturais, tais como as relações de troca entre padrões e clientes. Padrões de comportamento “tradicionais” eram pensados como obstáculos ao desenvolvimento e à modernização. O pensamento de Karl Marx e a “teoria da dependência” de Emanuel Wallerstein fornecia as principais orientações teóricas para a maioria dos intelectuais latino-americanos e brasileiros. Isso ficou claro para mim em diversos departamentos de antropologia nos quais eu ensinei como professor visitante. O pensamento era materialista e consideram-se os fatores econômicos como aqueles que podiam explicar como as sociedades nacionais se desenvolviam. Nos primeiros anos dos estudos de desenvolvimento, devo assinalar, antropólogos sentavam-se à mesa com economistas e discutiam políticas. Hoje os antropólogos têm pequena participação na formulação de políticas que afetam a vida dos povos que eles estudam.

Muitos dos primeiros antropólogos brasileiros estudavam populações indígenas. A isto seguiu-se um crescente interesse na vida social e cultural brasileira contemporânea. Mas, enquanto a teoria e muita pesquisa eram orientadas teoricamente pelo marxismo e focalizavam a situação dramática das populações pobres e marginais do Brasil vivendo em favelas, estudos sobre religiões afro-brasileiras, tais como Candomblé e Umbanda – praticadas por parte dessas populações – também se tornaram importantes áreas de estudo. Em resumo, religiões populares tornaram-se um tópico importante na emergente antropologia brasileira. Para ser sincero, meu interesse por religiões populares foi em parte resultante de meu esforço de me afastar

do que eu considerava uma orientação fortemente marxista e materialista combinada com, ou talvez se alternando, afinal, com o pós-modernismo e o pós-colonialismo no trabalho de muitos estudantes brasileiros formados em antropologia.

R - Conte-nos mais a respeito do Seminário sobre Brasil na Universidade Columbia (*Brazil Seminar*).

S - A primeira vez que participei do Seminário foi quando me aposentei em 1997 e retornei a Nova York. O Seminário na época estava passando por um período de transição em termos de liderança. Algumas das questões que são debatidas por todos os seminários estavam sendo discutidas no Seminário sobre Brasil. Filosoficamente, trata-se de saber até que ponto um seminário deve ser uma contínua conversação entre um grupo de especialistas interessados em um tópico específico ou uma série de palestras públicas que atraem aqueles interessados no tópico do conferencista convidado para cada sessão. Todos os diretores dos seminários promovidos pela Universidade Columbia, desde que comecei a participar, advogam em favor da primeira tese, argumentando que essa era a intenção dos fundadores. O *Brazil Seminar* naquela época operava de acordo com o segundo modelo. Pessoas de diferentes disciplinas acadêmicas poderiam ser convidadas e oferecer palestras sobre o Brasil a partir da perspectiva de sua disciplina específica. Havia alguma dificuldade para uma conversação contínua. Um problema adicional era que cada uma das ciências sociais e das humanidades desenvolveu seu próprio conjunto de princípios, conceitos e métodos de pesquisa. Raramente eles apresentam interseções, tornando quase impossível assegurar uma conversação contínua ao longo do ano acadêmico. Dadas as minhas inclinações e *background* interdisciplinares, eu poderia pressionar os palestrantes no sentido de tornarem explícitos seus princípios pessoais e disciplinares e desafiá-los. Quando Diana Brown e eu fomos eleitos como cocoordenadores, nós enfatizamos o modelo de uma conversação contínua.

M - E, mais recentemente, como tem sido a história do *Brazil Seminar* na Columbia?

S - Temos sido muito bem-sucedidos nos anos recentes. Um grande número de pesquisadores brasileiros tem vindo regularmente a Nova York. Foi possível, assim, encontrar muitos deles e convidá-los a fazer palestras. Isso tem sido um bom complemento às pesquisas relatadas por pesquisadores norte-americanos. Nos últimos anos tem havido mesmo um número maior

que o usual de pesquisadores brasileiros em Nova York em função do apoio financeiro oferecido pelas instituições brasileiras de pesquisa e o governo viabilizando o trabalho em níveis avançados e a condução de projetos de pesquisa. Tem havido tantos, como você sabe, que eu tenho convidado alguns pesquisadores brasileiros a apresentar suas pesquisas em outros seminários que eu dirijo na Columbia. Esses anos recentes têm sido estimulantes, mas minha preocupação atual é que, com o novo governo no Brasil, os fundos para pesquisa sejam cortados ou intensamente reduzidos, e as maravilhosas amizades e as contínuas trocas intelectuais que temos tido certamente vão diminuir.

M - Voltando ao tema de suas pesquisas no Brasil. Seu primeiro projeto foi em Viçosa, em Minas Gerais.

S - Sim... Eu retornei a Viçosa por uma segunda vez em 1965.

É embaraçoso dizer isso, mas, independentemente de quanto me esforcei, fui incapaz de entender como escrever um livro sobre o estudo de patronagem que eu conduzi. Penso que o problema era, em parte, em função do fato de que fiz pesquisa usando o que, na época, era chamado de “método de estudo de comunidade”. Isso era comum na Antropologia americana nos anos 50 e 60. Enquanto era muito efetivo para examinar e descrever a vida no nível local, já as redes de trocas que se estendiam para além do cenário local, por vezes nos níveis estaduais e federais, eram difíceis de serem percebidas conceitualmente. Eu editei um livro e escrevi um certo número de artigos, mas nunca consegui concluir o livro. Fiz uso do que eu pensava ser um magnífico mapa na época, no qual era possível diagramar as relações de troca desde a municipalidade local, passando pelos intermediários, até indivíduos e instituições nos níveis estadual e federal. Se houvesse computadores naquela época, eles talvez tivessem ajudado.

Eu tive uma magnífica oportunidade de testar as conclusões a que cheguei em minha pesquisa anterior em 2012. Meu amigo e colaborador em diversos projetos, Professor Antônio Mourão Cavalcante, era candidato a cargo político. A Editora da Universidade Federal do Ceará acaba de publicar seu mais recente livro.

M - De onde é ele?

S - Ele é de Fortaleza. Além de dirigir o Departamento de Psiquiatria na Universidade Federal e atender pacientes numa clínica privada, ele é o que se pode chamar “um intelectual público”. Mourão dá aulas, escreve

uma coluna no jornal local e faz apresentações de rádio e televisão. Ele concorreu para vice-prefeito em 2012 representando um pequeno partido em uma coalizão com o PT. Eu tive a oportunidade de acompanhá-lo quando ele e o candidato a prefeito faziam campanha. Isso me permitiu ver diretamente como os candidatos a cargos públicos estabelecem relações de troca no modelo patrões/clientes e confirmou o que eu havia aprendido em nosso estudo sobre políticos evangélicos. Era o mesmo sistema que eu havia estudado nos anos 60.

R - Poderíamos então dizer que, de certo modo, essas práticas não deveriam ser interpretadas apenas como “corrupção”, mas que são justificadas como uma espécie de obrigação moral: ‘afinal, estou ajudando os pobres’.

S - Sim! Mas se trata de uma obrigação moral, que é parte de um sistema que está inserido temporalmente na tradição católica romana. Daí que deriva a obrigação moral de trocar dádivas. Com todas as mudanças na Igreja e em outros aspectos da cultura brasileira, esse sistema foi reinterpretado.

M - Quando você foi para Fortaleza estudar religião?

S - É uma história complicada que vou tentar narrar rapidamente. Em 1965, retornei a Minas Gerais por um ano para pesquisar as redes de troca entre patrões e clientes. Quando voltei aos Estados Unidos, o movimento contra a guerra no Vietnã e a agitação e protestos estudantis começaram em Wisconsin e em todo o país. Eu me envolvi bastante. E tive um papel bem ativo na política do Partido Democrata. Acreditava fortemente que o único meio de terminar a guerra ou fazer qualquer mudança na vida social era através da atividade política.

Coisas importantes estavam, ao mesmo tempo, acontecendo no Brasil. Primeiro, havia, evidentemente, o golpe de 1964 e o estabelecimento de uma ditadura militar. Durante os primeiros anos do governo militar, o Ministro da Educação assinou um acordo com a USAID²⁴ para um projeto visando reorganizar o sistema escolar brasileiro. As grandes dez universidades nos Estados Unidos (entre elas um grupo das “land grant universities”²⁵ do Meio-Oeste) obtiveram um contrato de fazer com que a universidade fosse parte daquele projeto. O acordo exigia a indicação de um diretor do projeto que

²⁴ USAID. Refere-se ao Acordo MEC-USAID...

²⁵ Ver nota 9, acima.

ocupasse a posição de chanceler ou presidente de uma das dez maiores universidades. O chanceler de minha universidade foi indicado e mudou-se para o Rio de Janeiro, onde o projeto era administrado.

Como um jovem membro do colegiado da universidade em Milwaukee, e um dos poucos, no *campus*, que conhecia alguma coisa sobre Brasil, fui convidado para uma reunião com o chanceler para ajudá-lo a se preparar para sua tarefa. Em um de nossos encontros, eu cometi a besteira de dizer para ele: “Joe, se você pensa que a política é algo muito duro aqui nos EEUU, tenha muito cuidado no Brasil. Eles são mestres em política. Seja muito cauteloso com o que você disser e com o que você fizer”. Em 1968, exatamente um ano depois que o chanceler Klotsche foi residir no Rio, eu recebi uma outra bolsa Fulbright para ir ao Brasil. Devo acrescentar, entre parênteses, que eu também fora eleito naquele ano para representar o distrito de Wisconsin como delegado à convenção do Partido Democrata que ia acontecer em Chicago. Foi uma importante e célebre convenção na política americana. Os protestos contra a guerra e o movimento pelos direitos civis tornaram-se um tema central da campanha política. Mas eu escolhi partir para o Brasil.

Meu objetivo era ir para Fortaleza trabalhar com um amigo brasileiro, Luis Fernando Raposo Fontenele, um antropólogo cuja família da esposa era do Ceará. Nós tínhamos planejado organizar e conduzir uma série de estudos de comunidades tradicionais cearenses em nível local. Infelizmente, Fontenele teve problemas com um cientista político norte-americano que administrava um *survey* que visava saber o que a população no Ceará pensava sobre o governo militar. O cientista político foi pego ao deixar o Brasil levando consigo os dados do *survey* que ele administrava. Os jornais associaram o incidente ao Projeto Camelot, quando os Estados Unidos eram acusados de planejar a derrubada dos governos que lhes faziam oposição. Fontenele e eu decidimos que não era uma hora oportuna para ele deslanchar um outro projeto com mais um pesquisador norte-americano. Assim, ao invés do projeto, fui para o Rio de Janeiro durante o verão para ser professor visitante no Museu Nacional. Era o ano de 1968, e os estudantes no Brasil protestavam contra o governo militar. Quando eles souberam do Projeto MEC-USAID de reforma das universidades, eles fizeram manifestações contra os escritórios do projeto.

Estando no Rio, fui obrigado a visitar periodicamente o chanceler e sua equipe. Quando o fazia, acompanhava os estudantes e, sorrateiramente, entrava no prédio onde funcionavam os escritórios do MEC-USAID, quando ninguém estava olhando... Numa dessas manifestações, a polícia jogou gás

lacrimogêneo sobre os manifestantes. Era difícil, mas necessário visitar o chanceler naquele dia, que não fazia ideia do que eu tinha passado para chegar até ele.

O relatório produzido pela equipe do projeto MEC-USAID recomendava, entre outras coisas, que as universidades fossem realocadas longe dos centros das maiores cidades para *campi* nas periferias. Acredito que isto era para atender às demandas do governo militar. A implementação de todo o restante da proposta seria tarefa de funcionários brasileiros do MEC. Eles acrescentavam um requisito de que as universidades não cobrassem mensalidades. Como resultado, todos os egressos das escolas secundárias no Brasil que passassem no vestibular poderiam ir para a universidade sem nenhum pagamento. Sabendo muito bem que apenas os filhos da elite, que iam para escolas privadas (elementares e secundárias) conseguiam passar no exame, os americanos tornaram-se cúmplices e mais um mecanismo de perpetuação da estratificação e da desigualdade no Brasil.

Depois de meu retorno do Brasil, em 1968, envolvi-me inteiramente nos movimentos contra a guerra e pelos direitos civis nos Estados Unidos. Nessa época, quando eu pensava em meu próximo projeto de pesquisa, eu refletia e perguntava a mim mesmo. Eu já tinha realizado trabalho de campo em Barbados e no Brasil. As populações do Caribe e do Brasil eram amplamente de ascendência africana. A razão para isso era a escravidão. Mas, eu perguntava, por que eram os africanos escolhidos para serem escravos? Como emergia esse sistema, que combinava a produção de cana-de-açúcar como mercadoria em grandes fazendas onde trabalhavam escravos trazidos da África? Escrevi um projeto que foi financiado pela *National Science Foundation*, e minha esposa Eleanor, nossos três filhos e eu fomos para Lisboa, Portugal, para que eu pudesse pesquisar os arquivos na Torre do Tombo. Para mim não era fácil, uma vez que eu não tinha estudado sistematicamente o século XV português, nem tinha treinamento no uso de arquivos. Recebi ajuda de vários historiadores portugueses. Depois de alguns meses, sabia onde encontrar os documentos e comecei a consultá-los. Depois de um ano e meio, descobri que todo o sistema fora articulado na Ilha da Madeira por volta do ano de 1420. Uma série de acontecimentos históricos anteriores, desde as Cruzadas no século XI, foram explorados sob a direção dos portugueses para criar o sistema de *plantation*, que funcionava com base em escravos trazidos da África e que, no século seguinte, seriam levados para o Brasil como base da colonização. Nos arquivos, eu descobri um livro escrito no início do século XV pelo segundo filho de Dom João I, Rei de Portugal.

Eu acredito que esse livro fornece o modelo das redes de trocas entre padrões e clientes estabelecidas posteriormente no Brasil (C33, C109).

Durante todo o resto dos anos 70, escrevi e dei cursos com base nessa pesquisa histórico-cultural, além de trabalhar sobre o tópico empresariado e desenvolvimento com meus colegas em Madison. Passei um verão em New Bedford, Massachusetts, estudando os descendentes de imigrantes de Cabo Verde que vieram para os Estados Unidos como membros de equipes de baleeiros no século XIX. O projeto era parte de um estudo comparativo sobre etnicidade, com Arnold Strickon.

M - Quando você voltou ao Brasil?

S - Pelo fim da década eu decidi retornar ao Brasil para continuar minha pesquisa lá. Antes eu havia mencionado minha amizade com Luis Fernando Raposo Fontenele. Ele era filho de um almirante da Marinha brasileira e ele mesmo era formado pela Escola Superior de Guerra. Ele havia conhecido antropologia quando trabalhava no SESP, um programa de saúde, no qual ele realizou trabalho de campo sob a orientação de Carl Withers²⁶. Withers era um importante antropólogo norte-americano e amigo de Charles Wagley. Posteriormente, Fontenele fez seu doutorado na França. Ele e eu havíamos falado brevemente sobre a possibilidade de ir ao Ceará e conduzir estudos de culturas tradicionais no nível local. Ele criou um Instituto de Antropologia na Universidade Federal nos anos 60. Depois do problema com o projeto do cientista político norte-americano, Fontenele deixou Fortaleza e retornou ao Rio de Janeiro. Mas, pensando na descrição da cidade feita por Wagley e em minhas conversas com Fontenele sobre o Ceará, em 1981, eu me inscrevi para concorrer a uma Bolsa Fullbright e passei oito meses (um verão e um semestre) no Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Minha esposa, Eleanor, e nossas duas filhas ficaram conosco parte do tempo.

R - Na época em que você estava como professor visitante no Museu Nacional, quem estava lá?

S - Roberto Da Matta estava lá. Foi quando nos tornamos amigos. Muitos anos depois, quando ele estava buscando um convite para dar aulas numa universidade americana, ele e Celeste, sua esposa, ficaram conosco em Milwaukee, quando eu consegui um convite para que ele desse uma

²⁶ Carl Withers (1900-1979)

conferência. Foi nesse período que ele conseguiu uma contratação pela Universidade Notre Dame. A maioria dos que estavam no Museu Nacional na época em que lá estive estão hoje aposentados ou morreram.

R - Você então retornou à Fortaleza com uma bolsa Fulbright.

S - Sim. Ralph Della Cava e eu estávamos lá como professores visitantes. Ambos com uma bolsa Fulbright naquele ano. Ralph havia estado no Ceará anteriormente, quando ele estava fazendo pesquisa para seu livro *Milagre em Joazeiro*.

Eleanor, nossas filhas e eu chegamos um pouco antes de as aulas começarem e alugamos um apartamento. No dia em que nos mudamos, eu estava sentado na varanda de casa, à tarde, lendo um jornal local. Uma das matérias do jornal chamou minha atenção. Era sobre um espírita, chamado José Carlos Ribeiro, que fazia curas. Nós tínhamos um afilhado no Rio, também chamado José Carlos Ribeiro. Por essa razão, li a matéria. Era sobre um homem que fazia cirurgias sem o uso de anestesia e sem antissépticos. Eu disse para Eleanor: “As aulas não começaram ainda. O que você acha de acordarmos amanhã cedo e ver o que esse José Carlos faz?” (Eu conto essa história em detalhes em meu livro *Espíritos sem Bisturis* (Spirits without Scalpels)).

Chegamos de manhã cedo e ficamos em uma longa fila de pessoas esperando pelo tal espírita que fazia curas. Eleanor, Suzanne, nossa filha, e eu fomos levados até um lance de escadas em uma pequena sala sem nenhuma janela. Meia dúzia de pessoas lá estavam junto com o espírita. Expliquei que eu era um professor universitário dos Estados Unidos e que estava interessado em observar seu trabalho. Ele virou-se para mim e disse: “Você pode me observar e me ajudar. Não há nada a esconder”. Em seguida, ele colocou em minhas mãos uma bandeja com tesouras, gaze, vários outros instrumentos cirúrgicos e um copo d’água e virou-se para seu primeiro paciente, um senhor acompanhado por sua esposa. Eu estava em pé olhando as pessoas na sala. José Carlos estava fitando seu paciente de costas para os que o assistiam. Ele deslizou um bisturi sob o olho do paciente e alavancou-o para fora. Ele então inseriu um par de pinças e removeu o bisturi. Enquanto ele fazia isso, percebi que Eleanor estava pálida. Sem se virar para ela, José Carlos deixou as pinças e o olho do paciente fora da cavidade ocular e, aparentemente percebendo que havia problemas, sussurrou algo e estalou seus dedos. Imediatamente, eu percebi que o sangue voltava às faces de Eleanor e respirei com enorme alívio. José Carlos segurou as pinças e o bisturi e usou este para

raspar a retina e remover o que depois ele me disse se chamar “piturgen”. Em seguida, ele atendeu um paciente depois do outro, sem interrupção até a hora do almoço, fazendo cirurgias, fazendo prescrições e, de formas diferentes, atendendo às queixas daqueles que estavam esperando. Voltamos depois do almoço para assisti-lo enquanto tratava seus pacientes até por volta de oito horas da noite, quando nos convidou para nos juntarmos a ele e seu grupo de assistentes para jantar em um restaurante em frente à praia. Antes de a comida ser servida, José Carlos pegou o violão de um dos músicos que estava de folga e divertia os clientes. Quando deixamos o restaurante por volta de meia-noite, ele não mostrava nenhum sinal de cansaço depois de, pelo menos, dezoito horas consecutivas de pé. Eu estava tão fascinado pelo que vira que decidi aprender algo sobre kardecismo, o sistema de crenças que, segundo me diziam, orientava as práticas de cura de José Carlos. Foi essa minha introdução às religiões populares no Brasil.

A Comissão Fulbright no Brasil fornecia apoio ao pesquisador visitante com fundos de viagem para que aceitasse convites para falar em outras universidades. Eu recebi um convite para uma série de palestras sobre métodos qualitativos usados em antropologia (trabalho de campo). O convite foi feito pelo Professor Paulo Shutz, o diretor da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em Porto Alegre. Paulo havia recentemente concluído seu PhD em educação na Universidade de Wisconsin em Madison. Quando retornou, ele percebeu que a metodologia quantitativa que lhe haviam ensinado não era muito útil para responder às questões que ele veio a formular no Brasil. Quando viu meu *curriculum*, convidou-me para ajudá-lo em seus problemas de pesquisa.

Depois que Eleanor retornou a Milwaukee para seu emprego, Suzanne, nossa filha mais nova, na época uma estudante de graduação na Universidade de Wisconsin-Madison, pediu uma licença para ficar comigo durante um semestre. Em uma festa, em seguida à minha primeira palestra em Porto Alegre, fui apresentado ao Professor Marcos Cícero Teixeira. Ele integrava o colegiado da escola de educação e presidia um dos maiores centros kardecistas em Porto Alegre. Cícero tornou-se uma espécie de orientador em meus estudos sobre esse sistema de crenças. Ele também me apresentou a dois outros praticantes, ambos doutores em medicina, que haviam desenvolvido uma forma distinta e fascinante de tratamento.

Durante aquele semestre eu viajei diversas vezes do Ceará até Porto Alegre, enquanto eu mantinha meus cursos em Fortaleza. Ao fim do semestre, eu retornei uma vez mais a Porto Alegre, com outros financiamentos, inclusive

uma outra bolsa Fulbright, que me possibilitou permanecer como professor visitante no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Durante aquela permanência, além de estudar kardecismo com Cícero, passei bastante tempo observando e filmando o fascinante trabalho feito pelos doutores José Lacerda e Ivan Hervé.

Alguns anos antes, me contaram, um estudante cubano de kardecismo visitara Porto Alegre e ensinou a Lacerda, Hervé e outros uma forma de Física que se acreditava habilitá-los a “transportar telepaticamente” os pacientes ao mundo espiritual. Lá, acompanhado por médiuns que narravam, para um grupo no centro, o que eles observavam, médicos espíritas tratavam deles. Escrevi sobre as implicações do trabalho desse grupo.

Durante minha estadia em Fortaleza, em 1981, estabeleci fortes relações e uma especial afeição à cidade. Encontrei Antônio Mourão Cavalcante, que se tornaria um dos meus amigos mais próximos e com quem realizei extensas pesquisas. Mourão, juntamente com Adalberto Barreto, outro com quem fiz amizade naquela época, haviam recentemente retornado de uma viagem à Europa. Eles eram de famílias pobres e eram amigos desde a infância. Cada um deles recebeu bolsas de estudo que lhes possibilitaram ir à escola no Brasil e conseguir se formar em medicina e psiquiatria. Depois, ambos foram para a Europa para fazer seus doutorados.

Acredito que eram apoiados pela Igreja Católica. Para mim, isso, de certo modo, explica sua intensa preocupação e desejo de ajudar os pobres. Mourão, que era casado, e Adalberto, que nunca casou, foram para a Europa. Ambos escreveram teses sobre cura na tradição do catolicismo popular. Eu aprendera o suficiente sobre práticas de cura no kardecismo para poder partilhar meu conhecimento com eles e ajudá-los a dar forma conceitual a seus projetos de tese.

Adalberto fora criado no município de Canindé, onde há um conhecido alto de peregrinação a São Francisco de Assis. Enquanto Suzanne e eu ainda estávamos em Fortaleza, Adalberto e Mourão levaram-nos a visitar esse centro de peregrinação e observar os peregrinos. Fizemos vídeos e, depois de meu retorno a Milwaukee, Adalberto, Mourão e eu fizemos, cada um de nós, seu próprio filme documentário a partir dos mesmos dados. Os resultados foram muito interessantes. Eles mostravam as diferenças de nossas formações e o que cada um de nós considerava importante. Os dois, mais tarde, conseguiram junto aos frades franciscanos patrocinar conferências bienais sobre religiões populares no Brasil. O mosteiro providenciava alimentação e alojamento, e podíamos convidar pesquisadores de religião do Brasil, da

Europa e dos Estados Unidos para participarem. Isso me permitiu retornar periodicamente a Canindé e a Fortaleza. Minhas contínuas conversas com Mourão ao longo dos anos sobre religião, práticas populares de cura, cultura brasileira, me levaram a conduzir diversos projetos de pesquisa. A cidade de que eu primeiro ouvi falar nas aulas de Charles Wagley, em 1954, tornou-se meu segundo lar.

Antes de deixar Fortaleza em 1981, ouvi falar a respeito de um kardecista, médico e praticante de curas que vivia em Recife. Edson Queiroz, que incorporava o espírito do famoso Dr. Fritz, era um médico em exercício. Ele tratava pacientes uma vez por semana como médium e praticante de cura. Suzanne e eu passamos por Recife em nossa viagem de volta aos EEUU. Edson convidou-me para retornar no próximo ano para observá-lo tratar pacientes e para entrevistá-los depois da cura. Sou grato não apenas a Edson e a seus auxiliares pela cooperação, mas também ao grupo de antropólogos da cidade pelo seu apoio intelectual. Eleanor, Suzanne e eu fizemos várias viagens a Recife nos anos 80. Isso me levou a ter amizade com Roberto Motta²⁷, Parry Scott²⁸ e outros. Além de trabalhar em Recife e visitar meus amigos em Fortaleza, eu também passei algum tempo, nos anos 80 e 90, em Porto Alegre, ensinando e trabalhando com Cícero e os Drs. Larcercda e Hervé. Em uma visita a Fortaleza, encontrei Maurício Magalhães, um outro médium que também incorporava o Dr. Fritz. Ele viera para a cidade para tratar pacientes a convite de um grupo kardecista. Maurício vivia e praticava suas curas em Campo Grande. Ele convidou-me a passar algum tempo observando-o. Eu consegui uma pequena bolsa de pesquisa e Eleanor e eu passamos o verão de 1992 com ele. Uma vez em Campo Grande, pude retomar meu interesse em patronagem e política porque o próprio Maurício estava concorrendo a um cargo eletivo na câmara municipal. Os pacientes que ele (e o Dr. Fritz) tratavam – sem cobrar nada – integravam seu eleitorado. A situação que observei em 1992 fez-me lembrar dos médicos da zona da mata mineira, que não cobravam nada de seus pacientes, mas contavam com seus votos.

Eu também fiz pesquisa com meu afilhado, aquele que tem o nome de José Carlos Ribeiro. Em todas as visitas que fazíamos ao Brasil, Eleanor e eu passávamos no Rio para visitá-lo. Quando lhe contei sobre o estudo que estava realizando sobre religião e cura no início dos anos 80, ele, um tanto

²⁷ Roberto Motta. Antropólogo brasileiro. UFP

²⁸ Parry Scott. Antropólogo norte-americano e brasileiro. UFP

timidamente, contou-me que havia se ligado a um grupo de umbanda. Eu visitei o centro com ele e conheci sua mãe-de-santo. Eleanor e eu passamos o verão de 1987 em Belfort Roxo, na Baixada Fluminense, fazendo observação participante no terreiro onde José Carlos havia sido iniciado como “zelador” dos orixás. Pude filmá-lo durante o processo de iniciação, enquanto observava as outras atividades no terreiro.

M - Eleanor, sua esposa, é também antropóloga?

S - Sim. Ela é. Ela estudou antropologia como estudante de graduação, antes de me acompanhar a Barbados. Ela decidiu não seguir carreira profissional e, ao invés, ficou em casa para cuidar de nossos filhos. A família toda me acompanhou ao Brasil e depois a Portugal, quando obtive fundos para pesquisa e empreendi diversos projetos, os quais tive sorte suficiente de realizar. Eleanor trabalhou como uma colega no campo e, em seguida, me ajudava a editar meus escritos. Depois que nossos filhos estavam já suficientemente crescidos para passar o dia inteiro na escola, Eleanor decidiu que ela queria fazer carreira profissional, não como antropóloga, mas como professora especializada em crianças com deficiências de aprendizado. Ela nunca fez pesquisa no Brasil sobre esse tópico, mas manteve muitas conversações com educadores brasileiros, durante as quais ela partilhava sua experiência e trocava experiências.

Uma razão a mais que me faz sentir em casa em Fortaleza é que um antigo estudante de Milwaukee vive lá agora e trabalha como diretor de um programa de estudos no exterior para estudantes universitários norte-americanos. Ele recrutou Mourão, Adalberto, Padre Rino e outros amigos meus para colaborar dando aulas e dirigindo projetos de campo conduzidos pelos estudantes.

Além de conduzir pesquisas em Minas Gerais, Rio de Janeiro, Ceará e Rio Grande do Sul, eu também passei um verão em Porto Velho, Rondônia. Lá eu estudei descendentes de barbadianos que foram recrutados para trabalhar lá na estrada de ferro Madeira-Mamoré.

R - Aparentemente, você continua interessado em relações de patronagem e acredita que esse sistema persiste no Brasil?

S - Sim, acredito que o sistema continua vivo e que é importante para entender muitos aspectos da cultura e do comportamento brasileiros. O problema é que as pessoas, incluindo os intelectuais, embora saibam disso, resistem a reconhecer que ele permanece.

M - E os pentecostais? Quando você começou a estudá-los?

S - No início dos anos 2000, Mourão e eu conversávamos sobre o crescimento do número de pentecostais e outros evangélicos no Brasil e sua participação na política. Havia um certo número de estudos sobre essas religiões, mas relativamente poucos sobre sua participação na política, especialmente de um ponto de vista etnográfico. Nós havíamos estudado, escrito e discutido sobre religiões populares durante muitos anos. Juntos nós havíamos estudado o que chamamos a construção de um santo “popular”. Eu havia estudado o espiritismo kardecista, candomblé, umbanda e outras religiões de matriz africana e o catolicismo popular. Mas, em sua maioria, esses estudos estavam centrados no fenômeno da cura. Dado meu contínuo interesse na relação entre patronagem, clientelismo e política, era lógico que o próximo passo seria perguntar se os evangélicos reproduziam o padrão brasileiro tradicional, ou introduziam algo novo quando eles entravam na arena política. No seu discurso eles afirmavam ser diferentes de outros políticos porque, como pessoas de fé, eles eram “honestos”. Eles pediam ao eleitorado que confiasse neles.

Mourão tinha um ex-estudante que trabalhava para o Governo Federal em Brasília. Com sua ajuda, fomos a Brasília e passamos duas semanas entrevistando membros da “bancada evangélica”. O líder informal do grupo à época era um deputado do Rio Grande do Sul. Nós nos reunimos com ele e explicamos o que estávamos fazendo. Ele foi muito receptivo e concordou em colaborar conosco. O chefe de sua equipe, também um pastor evangélico, agendou para nós encontros com membros dessa bancada de diferentes regiões do país. Ele também contatou diversos cabos eleitorais no Rio Grande do Sul, os quais nos acompanharam quando, mais tarde, viajamos para esse Estado para observar e entender como as denominações se organizavam para obter dos membros da igreja votos para os candidatos que eles selecionavam. Repetimos esse procedimento no Rio de Janeiro e no Ceará. Quando em Brasília, Mourão e eu participamos de um culto realizado semanalmente no prédio do congresso. Isso nos deu a oportunidade de nos aproximar e encontrar pessoalmente a maioria dos membros da bancada.

R - Você diria que os pentecostais operam com sua própria variante do sistema de patronagem? Ou não são diferentes de outros políticos no Brasil?

S - Parte da resposta está no livro que escrevi. Como pano de fundo, devo mencionar que, em 1965, quando eu fazia meu estudo sobre patronagem e política no sudeste mineiro, Eleanor, nossas filhas e eu passamos algum

tempo no Rio de Janeiro antes de nos mudarmos para a zona da mata mineira. Quando eu estava lá, encontramos dois estudantes da Universidade Columbia conduzindo suas pesquisas de doutorado. Eram Diana Brown e Donald Curry. Eu discuti com eles o que eu estava descobrindo sobre redes de trocas entre patrões e clientes e o papel da política nessas redes. Diana e eu nos tornamos bons amigos e ela, atualmente, divide comigo a coordenação do Seminário sobre Brasil. Donald Curry também se tornou meu amigo. Ele foi criado na costa oeste dos Estados Unidos em uma família de devotos pentecostais. Ele havia sido pastor quando jovem, mas foi para a faculdade e, casualmente, descobriu a Antropologia. Ele então veio a perceber sob uma outra perspectiva a religião na qual havia sido criado. Ele entrou para o programa de pós-graduação na Columbia em meados dos anos 60 e estava no Brasil para estudar os pentecostais, quando eu o encontrei. Eu acompanhei sua pesquisa no Brasil e discuti os resultados com ele quando retornei a Nova York. Ele contou-me sobre o problema que ele teve de enfrentar ao defender seu projeto de doutorado. Ele estudou um grupo rural de pentecostais que vivia na divisa entre Minas Gerais e Espírito Santo. Ele escreveu um rascunho da dissertação mostrando como os pentecostais vieram a se tornar parte de uma rede de patrões e clientes. Donald explorou como eles se articulavam com políticos em campanha por cargos públicos. Em resumo, ele descobriu que, quando se tratava de patronagem e política, os pentecostais diferenciavam-se muito pouco dos seus vizinhos brasileiros. Mourão e eu usamos esse estudo em nosso livro. Infelizmente, Donald teve problemas com o colegiado de Columbia. Por volta dos anos 60, o Departamento de Antropologia da Columbia estava sob uma forte influência dos marxistas e dos materialistas culturais. Marvin Harris tornara-se uma figura dominante. Tendo feito sua própria pesquisa de doutorado no Brasil, Harris era invasivo nos projetos de tese de todos os estudantes e impunha suas crenças teóricas aos projetos dos estudantes que fizeram pesquisa no Brasil. Em sua variante de materialismo cultural não havia lugar para religião. Ele não gostou do projeto de Donald e fez objeções a suas análises e conclusões.

R - Mas Donald pôde defender sua tese?

S - Sim, porque Wagley e Arensberg vieram em seu socorro e ele pôde então defender e conseguir seu título. A tese está disponível na Universidade Columbia. Eu não me lembro de ver sua tese citada nos estudos sobre pentecostais na política brasileira. Mourão e eu citamos trechos dessa tese em nosso livro.

M - Eu estava pensando que, no caso dos pentecostais, eles parecem assumir uma perspectiva que poderíamos chamar de “moderna”, como os protestantes em geral (estou pensando nas teses clássicas de Max Weber). Assumem eles de fato uma perspectiva que ao menos se aproxime do que poderíamos chamar uma perspectiva moderna?

S - Em muitos aspectos eu diria que são modernos; eles se opõem na verdade ao secularismo. Os pentecostais no Brasil foram sempre receptivos às influências norte-americanas. Lembre que Edir Macedo, que fundou a Igreja Universal, a maior igreja pentecostal do Brasil, passou algum tempo de sua vida nos Estados Unidos. Ele observou em primeira mão a participação de pentecostais e outros evangélicos em nossa política. Lá atrás, nos anos 50, os evangélicos (incluindo os pentecostais) nos Estados Unidos formaram uma aliança com a comunidade de negócios e a ala conservadora da economia que mudou fortemente a política americana. Os líderes dos negócios e das finanças pretendiam reverter as políticas do “New Deal” que Franklin D. Roosevelt introduzira depois da grande depressão. Os evangélicos, por sua vez, queriam recuperar alguma influência social e política que eles tinham até os primeiros anos do século XX. Combinando temas econômicos e sua oposição religiosa ao secularismo, eles puderam formar um novo eleitorado que constituíram a espinha dorsal do Partido Republicano. Acredito que o Bispo Macedo e outros líderes pentecostais perceberam que, no Brasil, eles poderiam organizar uma base eleitoral que os projetaria a um outro patamar em termos de influência e importância. Eles aprenderam com os americanos que eles também poderiam comprar os recursos da mídia, levantar fundos e, no Brasil, ter acesso aos recursos públicos controlados pelo governo.

M - O Bispo Macedo era umbandista antes de fundar sua própria igreja.

S - Sim, mas o problema principal é que, ao invés de simplesmente atingir as pessoas que o procuravam num terreiro, quando ele fundou sua igreja pentecostal, ele percebeu que poderia atingir muito mais pessoas, muito mais convertidos, usando o rádio e a televisão. Eu há muito tenho defendido a tese de que muitos brasileiros são primeiramente introduzidos a outras religiões que não a de seus pais quando eles procuram curas para sintomas de doenças. Todas as religiões populares que estudei oferecem curas por meio de membros de seus panteões teológicos em troca de conversão. As pessoas tomam conhecimento de curas rituais em contatos informais, cotidianos, porque tendem a partilhar seus sintomas e outros problemas com amigos e parentes. Sugestões são feitas com base na experiência desses outros e levam

então aqueles que narram seus problemas a procurar os serviços religiosos recomendados. Se o sintoma desaparece depois da cura ritual, aquele que se curou liga-se normalmente àquele grupo de divindades que o ajudou. Os pentecostais assumiram a liderança ao exibirem seus rituais de cura na televisão. Uma vez que os pentecostais foram o primeiro grupo a possuir suas próprias estações de rádio e televisão através dos quais eles divulgavam seus serviços de cura, eles têm uma significativa vantagem sobre outros grupos religiosos que competem com eles por novos membros. Isso, acredito, nos ajuda a entender o grande crescimento do número de pentecostais no Brasil e também em outras partes do mundo. Há interessantes paralelos entre o modo pelo qual a moderna tecnologia está sendo usada pelos grupos pentecostais e evangélicos no Brasil – e no mundo – para aumentar a sua clientela, enriquecer e expandir suas influência e recursos. Mas esse tópico merece mais reflexão.

M - Como você explica a entrada dos pentecostais e outros evangélicos na política?

S - Muitos membros da bancada evangélica nos diziam que eles entraram na política para “defender seus interesses”. O que eles queriam dizer com isso era que, quando estavam pregando, tentando conseguir novos conversos, os pastores usam alto-falantes, especialmente em áreas de periferia. O moradores e negociantes do local sempre reclamavam. Com representação nas assembleias, eles conseguiram barrar a aprovação de leis que proibiam o uso de alto-falantes. Depois da redemocratização em 1985, eles perceberam que poderiam estender sua influência nos níveis estaduais e federais elegendo os seus próprios representantes - irmãos evangélicos. Estando nas legislaturas estaduais e federais, eles poderiam impedir a aprovação de projetos de lei encaminhados pelos advogados da “Teologia da Libertação” e do PT., cuja crescente importância eles entendiam como uma ameaça. O sistema eleitoral estabelecido pela Assembleia Constituinte facilitava o processo de eleição dos membros de sua própria igreja para as assembleias estaduais e federais. Concorrendo sob a sigla de um dos muitos partidos que vieram a existir depois da Constituinte, eles podiam influenciar os partidos que aceitavam seus candidatos e participar na formação de coalisões para eleger governadores e o presidente. Isso os colocou numa posição que lhes possibilitava tomar parte nas trocas em que os políticos se engajam regularmente. A participação no processo político também contribuiu para o crescimento do número de seus membros. Aliada a isso estava a adoção da “teologia da prosperidade”, que

primeiro emergiu nos Estados Unidos. Isso contribuiu para o crescimento dos pentecostais no Brasil e em outras partes do mundo. Citações bíblicas são oferecidas para convencer as pessoas de que, se elas estabelecem uma relação pessoal com Jesus Cristo – quando eles, adultos, são batizados –, ele as ajudará a se tornarem ricas. Para que isso aconteça, dizem aos conversos e membros da igreja que eles devem sustentar Jesus e a igreja. Isto é, eles devem pagar o dízimo (usualmente 10% dos rendimentos) para a igreja. Essa proposta é muito atraente para pessoas pobres que, normalmente, podem no máximo sonhar em se tornar ricas. Se isso não acontece, como na maioria das vezes não acontece, o pastor explica que o irmão não trabalhou duro o suficiente. Se ela ou ele orar mais e aumentar a contribuição para a igreja, Jesus vai reconhecer e ajudá-lo ou ajudá-la no futuro. Acrescentado aos dízimos, isso provê as igrejas com um grande volume de dinheiro. Os “irmãos” são instados a evitar o álcool e outros comportamentos estimulados pela sociedade. Eles também aprendem modos necessários para que possam conseguir e manter um emprego. Em resumo, são socializados em um *ethos* de trabalho que é decisivo para sua sobrevivência no mundo urbano moderno. Imagino o que aqueles que se convertem ao pentecostalismo para serem curados e ficarem ricos fazem quando isso não acontece. Quando eles não recebem o que esperam. Continuarão eles a frequentar os serviços e pagar à igreja pelos benefícios prometidos, ou eles a abandonarão e, segundo minha hipótese (C110), se voltarão para um ou outro dos grupos religiosos em competição no campo religioso, dando continuidade ao que chamo de circulação de um a outro grupo religioso, que parece caracterizar muitos brasileiros ao longo de sua vida?

Esta entrevista foi concedida em Dezembro 2015.

Sidney M. Greenfield é autor de diversos livros e artigos, entre os quais:

1. *Structure and Process in Latin America: Patronage, Clientage and Power Systems*. Albuquerque, NM.: The University of New Mexico Press, 1972, 256pp. (Co-edited with Arnold Strickon). Paperback Edition republished by the School for American Research, 2010.
2. *Cirurgias do Além: Pesquisas Antropológicas Sobre Curas Espirituais*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999, 213pp.

3. *Dr. Argeu: A Construção de um santo popular*. São Paulo, Brazil: Editora Terceira Margem, 2000, 86pp. (with Antonio Mourão Cavalcante). Second Edition. Fortaleza, CE: Editora Universidade Federal do Ceará, 2003. Third Edition, Fortaleza, CE: Editora Universidade Federal do Ceará, 2016.
4. *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas* Lanham, MD, Boulder, CO: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001, 227pp. (Co-edited with André Droogers).
5. *Spirits With Scalpels: The CultrualBiology of Spirit Healing in Brazil*. San Francisco, CA: Left Coast Press, 2008. 1012 Available as an e-book.
6. *Evangélicos na Política: Por Debaixo dos Panos*. Fortaleza, Brazil: Editora Universidade Federal do Ceará, 2016 (with Antonio Mourão Cavalcante).
7. *Spiritist Healing in Brazil*. (vídeo) Produced by Sidney M. Greenfield at the Educational Communications Department of the University of Wisconsin-Milwaukee. Written, narrated and edited by Sidney M. Greenfield, 1985. 28 Min.
8. *The Return of Dr. Fritz: Healing by the Spirits in Brazil*. (vídeo) Produced and edited by Sidney M. Greenfield and John B. Gray at the Educational Communications Department of the University of Wisconsin-Milwaukee. Written and narrated by Sidney M. Greenfield, 1988, 63 Min.
9. Dwight Heath and Richard Adams (eds.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. N.Y.: Random House, 1965, pp. 200-210.
10. "Social Change and Labor Commitment in Southeastern Minas Gerais," *Inter-American Economic Affairs*, Vol. 17, No. 1, Spring, 1963. pp. 29-58.
11. "Slavery and the Plantation in the New World: The Development and Diffusion of a Social Form," *The Journal of Inter-American Studies*, Vol. XI, No. 1, January, 1969, pp. 44-57.
12. "Differentiation, Stratification and Mobility in Traditional Brazilian Society," *Luso-Brazilian Review*, Vol. 6, No. 2, Winter, 1969, pp. 3-21.
13. "Applied Anthropology and Brazilian Agricultural Development," *Universitas*, Revista de Cultura da Universidade Federal da Bahia, No 6/7, 1970, 205-215.

14. "On Monkeys, Fish and Brazilian Agricultural Development: Some Questions and Suggestions," *The Journal of Developing Areas*, Vol. 5, No. 4, July, 1971, pp. 507-516.
15. "The Analysis of Patron-Client Relationships: An Introduction," In Arnold Strickon and Sidney M. Greenfield (eds.), *Structure and Process in Latin America*. Albuquerque, N.M.: The University of New Mexico Press, 1972, pp. 1-18 (Co-authored with Arnold Strickon).

Recebido em
setembro de 2016

Aprovado em
dezembro de 2016