

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Prof. Ricardo Vieiralves de Castro

Vice-Reitor

Prof^a. Maria Christina Paixão Maioli

Sub-Reitora de Graduação

Prof^a. Lená Medeiros de Menezes

Sub-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa

Prof^a. Mônica da Costa Pereira Lavalle Heilbron

Sub-Reitora de Extensão e Cultura

Prof^a. Regina Lucia Monteiro Henriques

Centro de Ciências Sociais

Prof. Domenico Mandarino

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Prof. José Augusto de Souza Rodrigues

Departamento de Ciências Sociais

Prof. Bernardo Ferreira

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Prof. Ignacio Cano

Prof^a. Claudia Barcellos Rezende

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

ano 12 número 2

dezembro de 2010

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

Interseções **Revista de Estudos Interdisciplinares**

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

Editores

Maria Cláudia Coelho
Myrian Sepúlveda dos Santos

Assistente Editorial

Patrícia Coralis

Estagiária

Kátia Aurora Santos Araújo

Revisão e Diagramação

Metatexto Revisão e Editoração Ltda.

Publicação Semestral – 2010.2

Conselho Editorial

Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque (UFPE)
Clara Araújo (UERJ)
Nélida Archenti (Instituto Gino Germani/ Universidad de Buenos Aires)
Leonardo Avritzer (UFMG)
Guy Bellavance (Universidade de Quebec)
Ricardo Benzaquén de Araújo (IUPERJ)
Sidney Chalhoub (UNICAMP)
Sergio Costa (Universidade Livre de Berlim)
Luiz Flavio Costa (UFRJ)
Jurandir Freire Costa (UERJ)
Roberto DaMatta (PUC-RJ)
Susana Durão (Universidade de Lisboa)
Carlos Aurélio Pimenta de Faria (PUC-MG)
Bernardo Ferreira (UERJ)
José Reginaldo Gonçalves (UFRJ)
Maria Luíza Heilborn (UERJ)
Hector Leis (UFSC)
Cecília Loreto Mariz (UERJ)
Ítalo Moriconi (UERJ)
José Machado Pais (Universidade de Lisboa)
Clarice Ehlers Peixoto (UERJ)
Cláudia Barcellos Rezende (UERJ)
Maria Josefina Gabriel Sant'Anna (UERJ)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
João Trajano Sento-Sé (UERJ)
Valter Sinder (UERJ)
Josué Pereira da Silva (UNICAMP)
Helio R. S. Silva (PUC-RS)
Luiz Eduardo Soares (UERJ)
Maurício Tenório-Trillo (Universidade de Chicago)
Marjo de Theije (Universidade Livre de Amsterdã)
Anália Torres (ISCTE/ Lisboa)

CATALOGAÇÃO NA FONTE

I61 Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares. – Ano 12, n.2 (2010) - .
- Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / UERJ, NAPE, 1999-

Anual (1999), Semestral (2000)
Publicação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ.
ISSN 1517-6088

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

Homepage: <http://www.ppcis.uerj.br/site/index.php?secao=revista>

Sumário

Artigos

Rastreado o uso da categoria de ritual nos estudos de comunicação	239
Filipe Reis	
Especações analíticas em torno da pós-modernidade na América Latina	264
Carlos A. Gadea	
Movimientos populares y luchas sociales en Uruguay	283
Carlos Moreira	
Os colecionadores da natureza: a invenção de si mesmo através da patrimonialização do mundo natural	301
Luciana Braga Silveira	
Ponto de vista e encontro colonial: a construção da cena e a representação de estereótipos	330
Marcel Vieira Barreto Silva	
Cultura da cirurgia estética e dominação masculina: uma análise a partir de mulheres jovens do Rio de Janeiro	342
Liana Carvalho Riscado e Simone Ouvinha Peres	
A dádiva e o laço social: o caráter relacional da caridade na doação alimentar à população em situação de rua	358
Tiago Lemões da Silva	
Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise	382
Guilherme Guimarães Leonel	
Teoria democrática entre a perspectiva elitista e a teoria crítica	408
Antônio Carlos Ribeiro	

Contents

Articles

Tracking down the use of the ritual category in communication studies	239
Filipe Reis	
Analytical speculations on postmodernity in Latin America	264
Carlos A. Gadea	
People's movements and social struggles in Uruguay	283
Carlos Moreira	
The collectors of nature: the invention of oneself through the patrimonialization of the natural world	301
Luciana Braga Silveira	
Point of view and colonial encounter: construction of scenes and representation of stereotypes	330
Marcel Vieira Barreto Silva	
The culture of cosmetic surgery and male dominance: an analysis in young women from Rio de Janeiro, Brazil	342
Liana Carvalho Riscado and Simone Ouvinha Peres	
Offer and social bond: the relational character of charity in food donation to the homeless population	358
Tiago Lemões da Silva	
Brazilian religious field in contemporary times: continuities, discontinuities, changes, and new angles of analysis	382
Guilherme Guimarães Leonel	
Democratic theory between elitist perspective and critical theory	408
Antônio Carlos Ribeiro	

Rastreado o uso da categoria de ritual nos estudos de comunicação

Filipe Reis*

Resumo

O artigo apresenta um rastreio dos cruzamentos entre antropologia e teoria da comunicação, detendo-se, em particular, em textos onde esse encontro se produz a expensas do conceito de ritual. Entendido simultaneamente como um conceito e uma ferramenta analítica, o ritual está na origem de um vasto e multifacetado campo de estudos dentro da Antropologia e de aplicações fora da disciplina. Especificamente, serão analisados contributos provenientes da teoria da comunicação que definem como “rituais” ou da ordem do “ritual” os fenômenos de comunicação de massa contemporâneos.

Palavras-chave

Teoria do ritual. Teoria da comunicação. Antropologia dos *media*.

Abstract

This paper presents a tracking down of the intersections between anthropology and communication theory, focusing especially in texts where this gathering takes place at the expense of the concept of Ritual. Understood both as a concept and an analytical tool, ritual is the source of a vast and multifaceted field of studies within anthropology and also in its applications outside the discipline. Specifically, contributions from the communication theory will be analyzed: those who shape contemporary mass communication phenomena as “rituals” or pertaining from the order of “ritual”.

Keywords

Ritual theory. Communication theory. Anthropology of Media.

* Ph.D pelo Instituto Universitário de Lisboa, do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (ISCTE-IUL/CRIA). Professor auxiliar e investigador do Instituto Universitário de Lisboa (Lisboa/Portugal). E-mail: filipe.reis@iscte.pt.

Introdução

O ritual – entendido simultaneamente como um conceito e uma ferramenta analítica – está na origem de um vasto e multifacetado campo de estudos dentro da Antropologia e de aplicações fora da disciplina¹. Não deixa de ser curioso que haja antropólogos que definem os rituais como “fenômenos comunicacionais” e teóricos da comunicação que definem como “rituais” ou da ordem do “ritual” os fenômenos de comunicação de massa. Há, de fato, cruzamentos entre ritual e comunicação de massas, pelo menos desde que Hegel fez a famosa comparação da leitura do jornal à oração matinal do homem moderno. A presciência de Hegel tem dado frutos, e hoje podemos falar de uma “perspectiva ritual da comunicação”, ou de um “modo ritual de comunicação” como uma corrente que, dentro dos estudos da comunicação, tem um lastro de produção com cerca de meio século (LIEBES & CURRAN, 1998:4).

Este artigo apresenta um rastreio dos cruzamentos entre antropologia e teoria da comunicação, detendo-se, em particular, em textos nos quais esse encontro se produz a expensas do conceito de ritual. Foi no decurso de uma pesquisa sobre radiodifusão local em Portugal (REIS, 2006) que comecei a me interessar pelo importante *corpus* de literatura na área dos estudos da comunicação, que, de forma mais ou menos elaborada, utiliza essa categoria. Durante o trabalho de campo, elegi como terreno um programa radiofônico interativo onde os ouvintes e o locutor rezam todas as manhãs “no ar” e organizam festa em santuários. Este texto não apresenta essa etnografia, mas gostaria de salientar que foi a partir do fato de estar colocado perante o desafio de interpretar esses dados da minha pesquisa etnográfica entre produtores e ouvintes do programa “Bom Dia Tio João”, que comecei a ler e a dar atenção aos estudos de comunicação, numa busca de pistas interpretativas. Este artigo não tem a preocupação de abordar a totalidade da produção dentro dos estudos de comunicação onde a teoria antropológica do ritual é convocada e utilizada; recobre, no entanto, um importante *corpus* de literatura que resulta de leituras realizadas nos últimos cinco a seis anos,

¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada como comunicação ao GT Antropologia da Comunicação, coordenado por Isabel Travanca e Sílvia Nogueira, na Reunião Equatorial de Antropologia, realizada em Natal, em agosto de 2009. A pesquisa que está na base deste artigo foi financiada pela Fundação de Ciência e Tecnologia – FCT.

durante e após a realização do trabalho de campo entre os produtores e os ouvintes do referido programa radiofônico.

O artigo está organizado da seguinte forma: na seção seguinte procuro dar a perceber como essas categorias têm vindo a ser, na teoria social, ora segregadas, ora equacionadas, gerando noções como “ritual mode of communication” (CAREY *apud* COULDRY, 2005:59), “ritual communication” (ROTHENBULHER, 1998) “télévision cérémonielle” (KATZ & DAYAN, 1996), “media rituals” (COULDRY, 2003; 2005), “ritual media” (LARDELIER, 2005) e “mediatezed rituals” (COTTLE, 2006; COULDRY; ROTHENBUHLER, 2007). Essa profusão de equações entre *media* e ritual constitui aquilo que designo por modelo ritualista da comunicação, o qual será explicitado nas seções seguintes; nelas examino algumas das suas principais formulações e críticas, dentre estudos de comunicação e na antropologia dos *media*. Na seção final sugiro que, do ponto de vista de uma etnografia dos *media*, as articulações entre *media* e ritual constituem uma via para explorar as modalidades contemporâneas de interseção entre as duas categorias das quais resultam ações ritualizadas.

Ritual e *Media*: estratégias de articulação

Inspiro-me aqui nas observações de carácter epistemológico de Ronald Grimes (2002) sobre a utilização da categoria de ritual nos estudos de comunicação, propondo o exame de três possibilidades de articular *media* e ritual: os termos podem ser segregados, podem ser tratados como equivalentes ou podem ser intersectados. Sugiro, nessa linha, uma análise formal e esquemática que examina como cada uma das categorias se podem opor ou combinar (ver FIG. 1, 2 e 3). Tenho consciência de que esses esquemas simplificam a complexidade das articulações possíveis entre *media* e ritual, mas creio poderem ajudar a explorar, de forma mais sistemática, as relações entre teoria da comunicação e teoria do ritual.

O primeiro diagrama representa a estratégia de segregação: nesse caso, *media* e rituais não se confundem, remetem para domínios distintos, e a sua mistura, quando ocorre, é indesejável, seja por razões teóricas, seja por razões mais pragmáticas. O sermão de um padre ou pastor, no contexto de um serviço religioso, vituperando contra os malefícios espirituais da televisão, é um exemplo do uso da segregação como estratégia retórica. Mas os termos podem também ser segregados por razões teóricas, como se verá adiante.

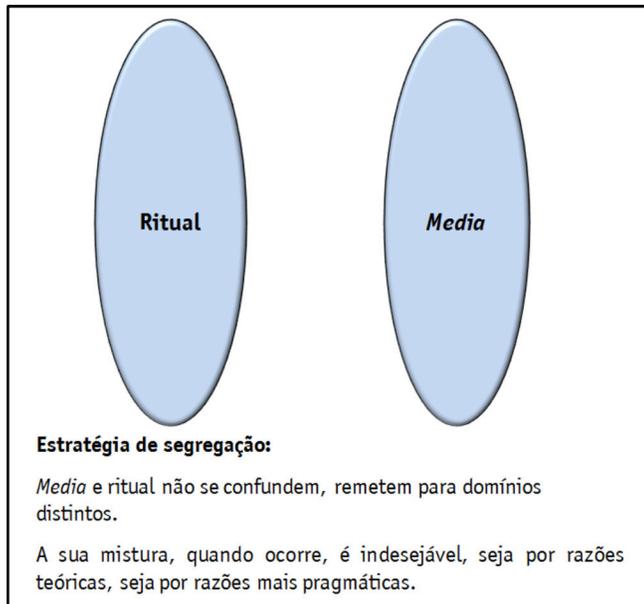


Figura 1

O segundo diagrama representa as estratégias de equação (*media* = ritual) e de equivalência (*media* é como o ritual). No primeiro caso, *media* e ritual confundem-se, ou fundem-se, uma articulação pouco interessante do ponto de vista teórico. A amálgama dos dois termos (por exemplo: assistir à televisão é um ritual quotidiano) normalmente esconde problemas definicionais com, pelo menos, um dos termos. Muitas dessas formulações, como tem sido assinalado por outros comentadores (GRIMES, 2002; COMAN, 2005), pura e simplesmente não definem o termo ritual; em muitos casos, revelam concepções limitadas, *ad hoc* (POSTILL, 2006), do termo ritual, que, ao ser usado de forma imprecisa e banal, se esvazia, perdendo a capacidade de designar uma classe específica de fenômenos ou um tipo particular de comportamento, uma forma de ação etc. Apesar de, do ponto de vista da teoria do ritual, essas formulações serem pouco estimulantes, o seu exame ajuda a perceber os motivos que levam os teóricos dos *media* a incluir o termo nos seus argumentos. A estratégia de equivalência usa o termo ritual de forma metafórica e uma parte significativa da literatura dos *media studies* e *communication studies* utiliza-a. Os *media* não são ritual, são como o ritual, ou desempenham funções na vida das sociedades e dos indivíduos equivalentes às dos rituais. Do ponto de vista da teoria do ritual, estamos, nesse caso,

perante concepções de rito e ritual mais sofisticadas, que se inspiram nos contributos de Durkheim e de Vitor Turner para uma antropologia do ritual. Se levarmos em conta os 50 anos de elaborações teóricas sobre ritual e *media* mencionados por Liebes e Curran, poder-se-ia dizer que trabalhos com essa sofisticação surgem já perto do fim do milênio, sendo a obra mais emblemática o livro de Eliu Katz e Daniel Dayan sobre os *media events* ou a *télévision cérémoniale* (consoante estejamos falando da recepção da sua obra em contextos anglófonos ou francófonos). De lá para cá, os argumentos de Katz e Dayan têm sido objeto de desenvolvimento, reavaliações e críticas. Em todos esses trabalhos se discute como e até que ponto o papel dos *media* nas sociedades contemporâneas passa por providenciar segurança ontológica, desempenhar o papel de mestre-de-cerimônias e até mesmo mobilizar o sagrado.

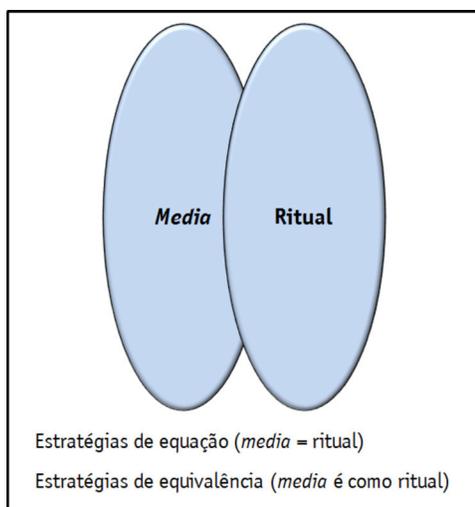


Figura 2

O terceiro diagrama representa a estratégia de interseção. Nesse caso, *media* e ritual surgem mais articulados do que equacionados; isso é possível, e do meu ponto de vista desejável, por duas razões: em primeiro lugar porque se parte de definições estáveis e atualizadas das categorias em jogo, mantendo entre elas relações de tensão que permitem que cada uma conserve a sua identidade: trata-se de observar e interpretar o que resulta da sua interseção, o que me conduz à segunda razão. A estratégia da interseção, ensinou-me a minha pesquisa, é particularmente apropriada para o processo

de interpretação e condução de pesquisa etnográfica sobre produção e consumo de *media*, como será mostrado na última seção do artigo.

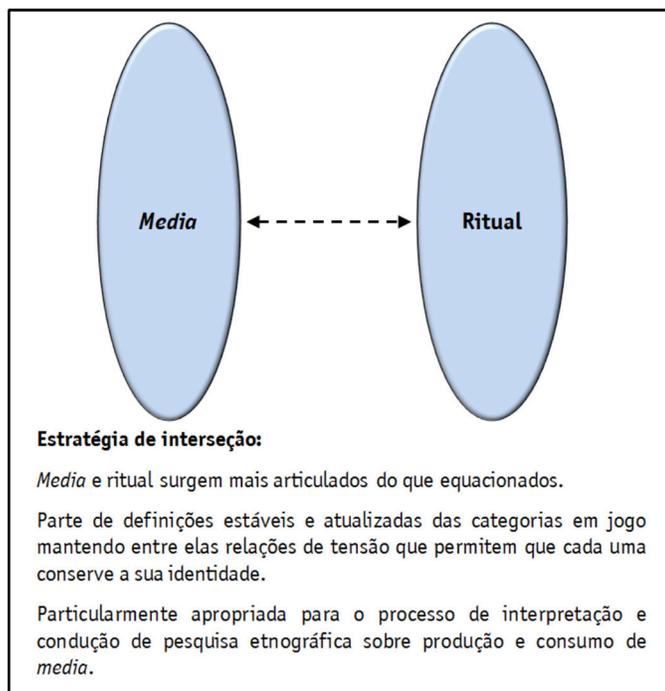


Figura 3

Mantendo a identidade de cada um dos termos

[...] Não há muito tempo os termos *media* e ritual foram considerados como categorias relativas a domínios culturais separados – o sagrado, o profano; o primeiro termo designa uma atividade religiosa, e o segundo indica ferramentas para transmitir informação. Os *media* não apenas se intrometeram no ritual, como até profanaram muitos ritos. Qualquer tentativa em postular uma conexão significativa entre ritual e *media* teria parecido forçada, uma vez que ambas eram categorias segregadas (GRIMES, 2002:219).²

² As citações de livros ou artigos em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor.

Começar por pensar, como sugere Grimes, cada uma das categorias como “domínios separados” é, ao contrário do que se poderia pensar, um passo necessário para se perceber como e por que a sua equação produziu os sintagmas acima enunciados (*ritual mode of communication, ritual media, media rituals* etc.). Há várias formas de pensar, representar e imaginar *media* e ritual como domínios separados ou segregados e podemos pensar neles como dois conjuntos separados, representados graficamente por dois diagramas de Venn (FIG. 1), constituindo campos autônomos e delimitados. Como se afirma na citação em epígrafe, *media* e ritual têm sido vistos como designações para domínios culturais diferentes – secular e sagrado –, denotando respectivamente a atividade religiosa e os instrumentos ou meios para transferir ou transportar informação. Nesse caso, as fronteiras entre as categorias estão bem definidas: o ritual como atividade séria, com propósitos transcendentais, religiosos, pré-moderno; os *media* como entretenimento, com propósitos mundanos, profanos, como uma criação moderna fruto da evolução da tecnologia nas sociedades industriais.

Essa segregação ecoa, de resto, algumas das teses da teoria social e da teoria da comunicação até meados do século passado. De acordo com uma generalizada versão da teoria social clássica – derivada dos estudos de Marx, Durkheim e Weber –, a modernidade caracterizar-se-ia por um movimento de secularização, de destradicionalização e de progressiva caminhada em direção ao debate racional ancorado nos princípios da ciência, onde os meios de comunicação desempenham um papel fundamental (o conceito de *esfera pública* está em grande medida em sintonia com essas ideias) (cf. THOMPSON, 1998).

Noutro lugar (REIS, 2006) mostrei como essa segregação ocorre na Antropologia, nas discussões sobre se os rituais são ou não “fenômenos comunicacionais”. Essa situação é, poder-se-ia dizer, simétrica àquela da qual me ocupo aqui: em vez de teóricos da comunicação a equacionarem *media* e ritual, estamos perante teóricos do ritual equacionando comunicação e ritual. Uma definição de comunicação centrada na ideia de “transferência de informação”, próxima do que Yves Winkin (1996) designa por “modelo telegráfico da comunicação”, segregará, logicamente, comunicação e ritual, chegando à conclusão, algo paradoxal, de que a eficácia ritual decorre precisamente do fato de os ritos não serem fenômenos comunicacionais, uma vez que neles não se verificam as condições para que “aconteça” comunicação – um processo intencional que envolve um emissor, usando um *medium* para comunicar e um receptor que recebe e decodifica a mensagem (AAVV, 1994;

REIS, 2006). A maior parte dos teóricos, sejam antropólogos (por exemplo, LEACH, 1992) ou não, dispostos a equacionar comunicação e ritual, retêm normalmente uma noção mais alargada, menos restrita e menos próxima da engenharia e do marketing do que é a comunicação (ver FINNEGAN, 2002). Várias tentativas de articulação entre *media* e ritual podem ser vistas, em parte, como reações a essa influente forma de conceber a comunicação, numa tentativa de perceber os fenômenos comunicacionais para além das suas dimensões cognitivas. Na verdade, o modelo ritualista da comunicação é, desde as suas origens, uma tentativa de introduzir as dimensões simbólicas (a cultura) na análise dos meios de comunicação de massa.

O modelo ritualista da comunicação

[*Media* e Ritual] constitui um dos mais interessantes temas desenvolvidos nos últimos cinquenta anos, e foi intensamente enunciado e desenvolvido por Dayan e Katz em *Media Events...* [...] Os acontecimentos mediáticos são comunicação monopolista reproduzida acriticamente, que funcionam como ritos coletivos de comunhão (LIEBES & CURRAN, 1998:4).

Por modelo ritualista da comunicação entendo uma corrente (não necessariamente dominante nos estudos de comunicação) que, em primeiro lugar, partilha aquilo que Yves Winkin designa por perspectiva orquestral da comunicação. Numa tradição que remonta a Goffman, Birthwistle e Bateson, entre outros, a comunicação é uma atividade social em que “cada ato de transmissão de uma mensagem é integrado numa matriz bastante mais vasta, comparável na sua extensão à *cultura* (WINKIN, 1996:83, sublinhado no original). Uma formulação dessa posição pode ser encontrada na seguinte passagem de um livro coletivo dedicado à memória de Elyas Katz:

Os acontecimentos mediáticos não podem ser entendidos a partir de uma base cognitivista, mas exigem uma perspectiva cultural. Tal como Dayan e Katz referem (seguindo Turner 1977), os acontecimentos midiáticos produzem uma mudança do modo “indicativo” para o modo condicional da cultura; isto é, da realidade tal como é para a realidade tal como deveria ser [...] (ALEXANDER & JACOBS, 1988:28).

O modelo ritualista, em segundo lugar, assenta numa concepção pós-racionalista e pós-cognitivista dos fenômenos da comunicação de massa. Pós-racionalista porque não olha para os *media* exclusivamente como agentes ao serviço de uma progressiva racionalização da vida social e de secularização das práticas quotidianas. Isso se traduz, por exemplo, na rejeição da ideia de que há uma clara demarcação entre a esfera religiosa-ritual e secular. Esse pós-racionalismo procura até certo ponto contrariar o diagnóstico sombrio e habermasiano da mercantilização, destruição e risco de extinção da esfera pública e do debate racional, dos quais os *media* são, na tradição que remonta a John Stuart Mill, os guardiães.

No seguimento da minha exposição procurarei mostrar quais as origens desse modelo ritualista e analisar algumas das suas principais formulações atuais. Nas suas primeiras versões, como se verá, essa perspectiva parte de uma aceção banal, de senso comum, de ritual usado como sinónimo de rotina quotidiana. Uma das versões mais elaboradas dessa vaga de estudos de comunicação encontra-se no livro de Elhiu Katz e Daniel Dayan, intitulado *Media Events*. Os autores inspiram-se na acumulação de reflexão teórica sobre o ritual, que vai dos escritos de Durkheim às contribuições de Vitor Turner, para desenvolver uma antropologia dos “cerimoniais televisivos”. Tais eventos mediatizados (visitas papais, os jogos olímpicos, as finais desportivas, ou os casamentos e funerais reais), ao serem televisionados por milhões de espectadores simultaneamente, tornam-se *fenômenos sociais totais* (MAUSS, 1986, *passim*), suscetíveis de revelar a essência das sociedades contemporâneas e de *contribuir para o reforço do sentido de pertença a um coletivo* (DURKHEIM, 1985). Entretanto, esse argumento foi objecto de revisão (veja-se Liebes & Curran 1998; Mesquita 2000; Grimes 2002) e criticado devido às suas premissas funcionalistas. Trabalhos mais recentes, como os de Nick Couldry (2003, 2005) reclamam-se pós-durkheimianos e pós-funcionalistas, defendendo a necessidade de enfatizar as questões do poder, especialmente tendo em conta a alta concentração de poder simbólico representada pelas instituições a que chamamos *media*. A apropriação do conceito de ritual nos estudos de comunicação só recentemente despertou a atenção dos antropólogos interessados na comunicação e nos *media*.

Se o ritual é um tipo particular de ação, em que situações de uso e consumo dos *media* ou de participação em eventos midiáticos, pode essa categoria tornar-se uma ferramenta pertinente para a etnografia da comunicação no quadro da emergente antropologia dos *media*? No final da minha comunicação, ensaiarei uma resposta a essa questão.

Origens do modelo ritualista sobre a comunicação de massas

A intersecção entre meios de comunicação, religião e ritual é provavelmente muito antiga, mas as mudanças e transformações sociais, culturais e tecnológicas das últimas três décadas têm tornado mais complexas, diversas e problemáticas as formas que essa intersecção pode assumir. Em *Imagined Communities*, Benedict Anderson (1993) evoca, a dado passo, uma observação de Hegel a propósito da natureza cerimonial da leitura do jornal. Os jornais, dizia Hegel, “são para o homem moderno os substitutos das orações matinais”. Anderson comenta a esse respeito o seguinte:

A cerimônia realiza-se numa intimidade silenciosa, no interior do cérebro. Mas cada comunicante está consciente de que a cerimônia está sendo repetida simultaneamente por milhares (ou milhões) de outras pessoas em cuja existência confia, ainda que não tenha a menor noção da sua identidade (ANDERSON, 1993:60-61).

Sem o saber, Hegel estava a fornecer aos teóricos da comunicação uma perspectiva para especular sobre o papel e os efeitos dos meios de comunicação nas formas de organização social e política nas sociedades contemporâneas. Depois de Hegel, e antes e depois de Anderson, vários autores vêm argumentando que os meios de comunicação de massa são, nas sociedades contemporâneas, os guardiães de uma nova e secular ritualização da vida quotidiana. James Carey, retomando a mesma passagem de Anderson inspirada em Hegel, comenta-a nos seguintes termos:

As nações não vivem apenas num tempo histórico, mas também num tempo mediático. A extraordinária confiança na ‘comunidade do anonimato’ de que fala Anderson refere-se aos hábitos comuns e diários através dos quais o mundo é confirmado na comunicação. Ele [Anderson] chama a atenção para a passagem onde Hegel afirma que os jornais são para o homem moderno os substitutos das orações matinais, insinuando que a linha divisória entre o moderno e o pré-moderno começou a desenhar-se quando as pessoas passaram a iniciar o dia prestando atenção ao Estado e à Nação, ao invés de ao seu Deus. Ele assinala o momento em que o tempo mediático, por oposição ao tempo litúrgico, começou a fornecer a arquitetura temporal do quotidiano; quando os ritmos dos *media* substituíram os ritmos da igreja e da sinagoga [...] (CAREY, 1998:44).

Argumentos semelhantes acerca do papel dos *media* e sobretudo de certos acontecimentos midiáticos têm sido produzidos e reproduzidos por outros autores. Carey, inspirando-se em Anderson, que, por sua vez, se inspirou em Hegel e em Walter Benjamim, argumenta que os *media* vieram substituir o papel central que a Religião e o Ritual ocupavam nas sociedades pré-modernas.

Note-se que o argumento original de Anderson afirma que o “capitalismo-impresso” é uma condição necessária, ainda que não suficiente, para o surgimento da “consciência nacional” nos séculos XIX e XX tanto na Europa como nos territórios colonizados pelas monarquias europeias. Embora o estudo de Anderson sobre o nacionalismo seja muito sugestivo – seja, desde logo, porque o autor começa por considerar que o “nacionalismo” é um fenômeno histórico e social da mesma ordem do Parentesco ou da Religião, seja, ainda, porque concede uma atenção muito particular aos meios de comunicação –, o seu argumento, como salienta Thompson, deixa de fora questões centrais para os estudos de comunicação:

[Benedict Anderson] não analisa a forma como esses produtos midiáticos (jornais e livros) foram usados pelos indivíduos e as mudanças nas formas de ação e interação tornadas possíveis pelos novos meios de comunicação e as formas através das quais o seu desenvolvimento alterou gradualmente a natureza da tradição e as relações dos indivíduos com ela (THOMPSON, 1998:93).

Mas, se Anderson deixa de fora essas questões, o mesmo não se passa com vários teóricos da comunicação. Numa antecipação da famosa tese de Dayan e Katz sobre eventos midiáticos e a televisão cerimonial, o sociólogo da comunicação Paddy Scannel já chamara a atenção para o fato de certos acontecimentos midiáticos “chegarem a converter-se em [...] tradições, ritos, parte da vida nacional” (1988, *cit. in* MORLEY, 1996). No seu trabalho sobre a história das emissões da BBC, ele considera que a radiodifusão contribuiu largamente para a “crescente ritualização da nacionalidade”. Considerava também que, no processo de modernização, “o rito e a tradição se despojam da intimidade que os unia à religião, enquanto que, de modo veloz e prolífico, se inventam novas tradições seculares” (SCANNEL, 1988 *cit. in* MORLEY, 1996:46). Esses eventos unem estreitamente a esfera pública com a privada e, dada a sua periodicidade, marcam o calendário anual de festividades, ritos e celebração (note-se como aqui se salienta a importância que os *media* têm na estruturação do tempo nas sociedades contemporâneas; ver MORLEY,

1996:379). Na sua argumentação, Silvertone refere-se, tal como Morley, ao trabalho de Paddy Scannel sobre a história das emissões da BBC.

Mihai Coman, numa revisão mais recente da literatura sobre *media* e ritual, diz que o primeiro autor a abordar a relação da imprensa com as grandes cerimônias públicas foi Philip Elliott, num estudo de 1982, intitulado “Media Performances as Political Rituals”. Nesse trabalho, Elliott define “media rituals” como “as situações em que a sociedade está ameaçada, ultrapassa uma ameaça ou pura e simplesmente celebra a estrutura de autoridade existente” (ELLIOT *apud* COMAN, 2003:17). Isso significa, prossegue, que em situações desse género (como finais desportivas, catástrofes ou celebrações nacionais) “a cobertura midiática privilegia ‘os elementos simbólicos da atividade dos media’” (ELLIOT *apud* COMAN, 2003). Essa irrupção do simbólico e do irracional na comunicação – captada pela expressão “media rituals” – é, no entanto, vista como peculiar e associada ao jornalismo popular, e não como necessariamente desejável. Na verdade, Elliot, mais uma vez citado por Coman, afirma que essa situação *contrasta com o paradigma dominante, que trata a questão da imprensa em termos racionalistas encarando-a como um meio de informação* (ELLIOT *apud* COMAN, 2003, grifo meu). Estamos perante uma utilização da categoria de ritual que salienta as dimensões simbólicas de certos processos de comunicação (Coman designa-a por “*approche symbolique*” – perspectiva simbólica) identificando-as com práticas menores do jornalismo, que seriam acidentais e que ocorreriam apenas em determinados momentos históricos. Trata-se de uma perspectiva (de inspiração nas teses da indústria cultural da Escola de Frankfurt, segundo Coman) distante da de Katz e Dayan, como veremos adiante. Na seção seguinte, examino outra das aplicações do conceito de ritual no contexto dos *media studies*: de uma macrossociologia dos acontecimentos midiáticos movo-me agora para as teses sobre o consumo e a recepção dos produtos midiáticos onde, como se verá, se encontram algumas das menos elaboradas formulações do conceito de ritual aplicado à comunicação. Mas onde, como explicito na seção seguinte, os termos rito e ritual aparecem como tentativa de explicitar ou descrever as dimensões não cognitivas-rationais das práticas de recepção dos leitores ou espectadores.

O ritual como rotina, ou a versão banal do modelo ritualista

A versão banal do modelo ritualista usa os termos ritual e rito como sinônimos de hábito ou rotina. Talvez isso resulte da diminuição da importância

do ritual nas sociedades contemporâneas, conduzindo à perda de carga semântica da palavra. Por outro lado, também sabemos que, no quadro da psiquiatria, certas ações repetitivas e compulsivas – características de formas de desordem mental e psicológica – são designadas por ritual. Seja como for, a verdade é que se encontra com alguma frequência em textos de teóricos da comunicação o termo usado nessa acepção. Nesta seção darei alguns exemplos desse uso, mas terei o cuidado de dar a perceber como, no quadro da teoria da comunicação, essas formulações constituem uma forma de propor explicações para os fenômenos comunicacionais que se afastam do modelo dominante que desde os anos cinquenta dominou largamente o campo de estudos sobre a comunicação. Parece que, de repente, a teoria da comunicação descobriu o termo ritual como um “mot valise” (COMAN, 2003) para falar das dimensões simbólicas, irracionais, não intencionais, dos fenômenos da comunicação.

Repare-se no seguinte excerto citado por David Morley em *Television Audiences and Cultural Studies* e retirado das conclusões de um estudo intitulado “Policy for News Transmission”, levado a cabo em princípios dos anos 1970 por um investigador finlandês e publicado sob os auspícios de Don McQuail, em 1972:

[...] para a maior parte dos finlandeses, *acompanhar as notícias é um mero ritual, uma forma de dividir o ritmo do dia e uma manifestação de alienação* [...] muitas pessoas ouvem as notícias porque dessa forma conseguem estabelecer um ponto de contato com o mundo exterior [...] ainda que o próprio conteúdo das notícias lhes seja indiferente [...]. [Por isso] *os noticiários não cumprem a função de transmitir informação*; na realidade, servem outro propósito através do qual *o fato de seguir a emissão chega a converter-se num ritual, num costume que garante alguma segurança* (MORLEY, 1996:367, grifos meus).

As observações de Nordstrenng parecem ecoar a célebre expressão de McLhuan “o meio é a mensagem”: a presença doméstica do televisor ligado à hora do telejornal torna-se, do ponto de vista fenomenológico, mais relevante do que o conteúdo das notícias que pode mesmo, como afirma Nordstrand, ser desprezado pelos telespectadores alienados: o meio torna-se então mensagem. Por outro lado, a questão levantada por Nordstrenng também parece antecipar a ideia da “audiência ativa” que se tornou comum em muitos estudos de comunicação nos anos 1980. Todavia, a descrição do visionamento do telejornal em família como “mero ritual” deixa algumas

perplexidades e interrogações (em particular a utilização do termo “mero”). Na base da argumentação de Nordstrand está a ideia segundo a qual as pessoas podem ignorar ou desprezar o conteúdo das notícias; nessa medida, o visionamento do telejornal precisa ser explicado e analisado por recurso a outras variáveis que não apenas a quantidade de informação retida pelos telespectadores. O interesse do estudo de Nordstrand reside no fato de chamar a atenção para a possibilidade de os telespectadores poderem pura e simplesmente desprezar o conteúdo das mensagens difundidas pelos *media* – no caso, as notícias apresentadas diariamente nos telejornais. Essa posição, como já mencionei, constitui uma reação ao “modelo hipodérmico” – dominante nos estudos sobre comunicação a partir dos anos 50 –, cujo pressuposto era o de que os meios de comunicação exerciam um efeito direto na audiência. É significativo que o autor use o termo ritual como estratégia para chamar a atenção para as dimensões não explicitadas, não verbalizadas, dos processos de comunicação. O ponto é: assistir ao telejornal é mais do que receber informação ou decodificá-la; assistir ao telejornal é também um hábito quotidiano. Embora seja importante reconhecer e salientar a natureza contextual ou situacional de toda a atividade de recepção e consumo de bens midiáticos e, nessa medida, considerar que é no momento da apropriação dos seus conteúdos que as mensagens ganham significado e sentido para os ouvintes/telespectadores – em suma, o modelo da audiência ativa, heterogênea e dispersa que Hall, Fiske, Morley e Silverstone, entre outros, têm proposto –, parece-me discutível o sentido vago que Nordstrand atribui à noção de ritual. Em primeiro lugar, porque Nordstrand parece estar se referindo às rotinas da vida quotidiana, doméstica, e não parece que estabeleça qualquer diferença entre a noção de rotina e ritual; para ele, tais noções parecem poder ser aplicadas indistintamente.

Essa miscelânea entre ritual e consumo dos *media* conhece outras formulações, algumas mais sofisticadas em outros autores. Pessoalmente, acho muito mais interessantes e úteis para a etnografia dos *media* as teses sobre a domesticação da tecnologia e dos *media* como um processo de apropriação, objetificação, incorporação e conversão dentro da economia moral da casa (SILVERSTONE & HIRCSH 1992; BERCKER *et al.*, 2006) do que as tiradas metafóricas sobre a televisão, de alguns dos seus proponentes, à custa do conceito de ritual. O cume dessa amálgama é a aplicação do termo ritual à própria organização do fluxo televisivo e da programação, como surge na passagem que se segue:

O nosso costume de ver o noticiário à noite é um rito, tanto pelo seu carácter repetitivo, mecânico como [...], e isso é mais importante, porque nos apresenta o familiar e o estranho, o que nos tranquiliza e o que nos ameaça. Na Grã-Bretanha, nenhum serviço noticioso começa sem uma sequência de títulos transcendente [...] ou termina sem um paliativo: uma ‘nota de interesse humano’ que devolva os telespectadores, docemente, ao seu quotidiano. De fato, a cena final é quase sempre um plano dos leitores das notícias arrumando os seus papéis sobre a secretária e pondo-se a falar entre si em voz baixa, anunciando assim o retorno à normalidade (SILVERSTONE, 1988, *apud* MORLEY, 1996:391, tradução minha).

Comentando formulações semelhantes, Coman (2003:39-44) assinala que muitos autores “consideram que a dimensão cerimonial do consumo de certos programas se deve, sobretudo, à estrutura formal dos fluxos midiáticos: a difusão regular, nos mesmos dias da semana e no mesmo horário, de produtos e mensagens idênticas” (:39). Repare-se como essa leitura sobre o consumo ritual dos *media* é diametralmente oposta às teses sobre os *media events* ou televisão cerimonial, onde é justamente o carácter extraordinário ou excepcional dessas emissões, passíveis de interromper as rotinas do quotidiano, que é destacado; nessas formulações destaca-se, em vez disso, o carácter rotineiro ou habitual do consumo de televisão. É evidente que, nesses casos, o termo ritual perde todo o seu sentido e carga semântica, transformando-se numa mera “palavra contentor”, onde cabe tudo: lavar os dentes também é um ato repetitivo e mecânico, mas será um rito? A pergunta não é retórica. Veja-se isto:

[...] a leitura de notícias sobre a delinquência tem a mesma finalidade que o duche matinal, fazer a barba ou os exercícios físicos de rotina: oferece uma experiência de ordem ritual e não racional que é, num certo grau, chocante, desconfortável, autodestruidora, mas voluntariamente assumida pelos adultos conscientes do fato de assumirem o peso de acreditar e manter uma sociedade ordenada (KATZ, 1987, *apud* COMAN, 2003:41).

Começo por anotar as recorrências: o ritual é rotina – emprego banal – e a leitura rotineira de notícias sobre crime “oferece uma experiência com valor ritual e não racional”. O “valor ritual” das notícias sobre o crime traduzir-se-ia no consumo dessas notícias por “adultos conscientes que assumem o fardo de crer e suportar uma sociedade ordenada”. Para além de ser um exemplo do emprego pouco reflexivo do termo ritual, tais considerações sobre a leitura de notícias do crime revelam uma concepção desatualizada

(tendo em atenção a época em que foram escritos, final dos anos 1980) da vida social. É caso para dizer: a solidariedade mecânica de Durkheim estava, em contraciclo às principais correntes da teoria social da época (Katz escreve em final dos anos 1980), mais viva do que nunca.

Um uso mais sofisticado: televisão, temporalidade e segurança ontológica

A segurança ontológica sustém-se graças ao familiar e ao predizível. As nossas atitudes e crenças do senso comum expressam e apoiam a nossa compreensão prática do mundo, sem a qual a vida se tornaria intolerável. O senso comum, por sua vez, baseia-se no conhecimento prático e expressa-se e mantém-se através de toda uma série de símbolos e formações simbólicas [...]. Defensivos ou ofensivos, esses símbolos constituem para nós, enquanto seres sociais, tentativas de dominar a natureza, de dominar os outros, de nos dominarmos a nós próprios. As suas raízes encontram-se na experiência que o indivíduo retira das contradições básicas da vida social: o problema da dependência-independência, da identidade-diferença que Winnicott analisa; como também estão na experiência colectiva da sociabilidade, nas exigências da co-presença ou da interação cara a cara (Goofman, 1969), na carga emocional do sagrado (Durkheim, 1971) e nos requisitos de uma estrutura que se expressa em todas as nossas formas culturais, cujos protótipos são o mito (Levi-Strauss, 1968) e o rito” (Turner, 1969) (SILVERSTONE, 1996:43).

A noção de ritual surge com um tratamento mais sofisticado na perspectiva desenvolvida por Morley e Silvertone para analisar o consumo da televisão e que os próprios designaram por “duplo enfoque”, o qual consiste em atender simultaneamente à “dimensão vertical” – o poder e a ideologia – e à “dimensão horizontal” – a inserção da televisão em contextos de práticas quotidianas. Assim, por exemplo, poderíamos entender *simultaneamente* o visionamento do telejornal como um ritual cuja função é estruturar a vida do lar e providenciar um modo simbólico de participação na comunidade (cf. MORLEY, 1996:403). Formulações como essa permitem-nos pensar no emprego do termo ritual no estudo das formas de consumo dos *media*, que é, de resto, uma das áreas de estudo onde *media* e ritual se cruzam. Nas sociedades contemporâneas, a televisão transmite segurança, sendo uma espécie de paliativo (Norsdestrand vê nisso um potencial de alienação e

Elliott vê na ritualização a irrupção do irracional na comunicação, como já vimos). Vejamos como a ideia é desenvolvida por David Morley, que na passagem a seguir se refere à “dimensão horizontal”, ou seja, ao consumo dos *media*:

Em grandes traços, os tempos e espaços quotidianos poderiam considerar-se profanos. Podemos distingui-los [...] daqueles acontecimentos predizíveis ou manejáveis (como os aniversários, os casamentos, os nascimentos e as mortes) que constituem o foco de ritos domésticos mais ou menos agradáveis e também podemos distingui-los daqueles acontecimentos que são, ou bem predizíveis e manejáveis, ou dramaticamente inquietantes e atemorizantes, para cuja ritualização dependemos da televisão. O desvio para este mundo de ‘como se’ (Vaihinger, 1924) que a televisão oferece tanto na sua programação realista como na ficção faz parte e não faz parte do quotidiano [ver TURNER 1969, sobre esse aspecto de “entre um e outro” da liminaridade como caracterização do rito] (MORLEY, 1996:45).

Nesse sentido, o consumo de televisão – ao menos certos gêneros televisivos – poderia ser visto como um rito de passagem que nos afasta do mundano. O surgimento da ideia de liminaridade é o que aqui gostaria de destacar. De fato a ideia de liminaridade, originalmente proposta por Arnold Van Gennep, é das noções que, no campo da teoria do ritual, mais tem sido explorada e mais frutos tem dado em campos diversos. Durkheim e Freud, como sabemos, concentraram-se sobretudo na questão da função do ritual: assegurar a coesão social, celebrar a coletividade foi a resposta do francês; servir de consolo e conforto pessoal, respondeu o austríaco. Van Gennep, ao concentrar-se nos “ritos de passagem”, introduziu um conceito novo na análise do ritual: a ideia de limiaridade. Muito para além das tipologias e terminologias clássicas, que cedo esbarraram com problemas de operacionalização teórica no quadro do processualismo manchesteriano (cf. PINA CABRAL, 2000), foi a questão da limiaridade, identificada por Van Gennep, que mais frutos deu até hoje em campos tão diversos como os estudos antropológicos sobre o jogo, a literatura, a performance, a criatividade, as celebrações, as peregrinações, as culturas urbanas (OVERING & RAPPORT, 2000) e os estudos de *media*. Essa ideia de liminaridade é central na obra de Vitor Turner, que, até certo ponto, lançou as bases para um entendimento pós-funcionalista do ritual. Repare-se como, mais uma vez, Ronald Grimes se refere ao seu contributo:

Turner não negou que o ritual poderia engendrar solidariedade ou que poderia trazer consolo, mas insistiu que esses aspectos eram apenas uma parte do trabalho efetivo do rito. O outro poder do ritual residia na dissolução temporária das hierarquias sociais, na reconstrução da identidade pessoal e no engendrar da criatividade cultural. *Communitas* e liminaridade constituíram as grandes forjas, os elementos sociais de formação utilizados pelo ritual na execução das suas energias transformadoras (GRIMES, 2002:229).

Essa perspectiva de Turner sobre o carácter transformativo e criador do ritual constitui um importante legado reflexivo que vem sendo utilizado nos estudos sobre os processos de comunicação de massas nas sociedades contemporâneas. Na linha turneriana, Silvertone argumentou que a televisão mobiliza o sagrado e cria, entre os telespectadores, o que os antropólogos chamaram *communitas*: a experiência partilhada, ainda que frágil, momentânea e sintética, de comunidade (SILVERSTONE, 1996:46).

Não há dúvida de que, com Morley e Silvertone, a miscelânea entre *media* e ritual alcança um patamar de sofisticação teórica e erudição, combinando psicanálise, interacionismo simbólico, sociologia clássica e antropologia. No entanto, a obra mais conhecida e influente da corrente ritualista é *Media Events*, publicada no início da década de 1990.

Os *media events* e a televisão cerimonial

Para além da construção do enquadramento semântico do acontecimento televisivo, a televisão constrói uma moldura dentro da moldura. Organiza as circunstâncias do acto de contemplar o acontecimento, rodeando-o de outros programas – antes e depois – que fazem o acontecimento surgir como a única realidade importante. A televisão submete assim os seus espectadores a um complexo rito de passagem, subvertendo a definição normal do que é “importante”, “real” ou “sério” (KATZ & DAYAN, 1999:104).

[...] Dayan e Katz têm um grande mérito pela atitude sempre crítica e matizada que lança uma “ponte entre as questões do simbólico e da comunicação”, recorrendo a contributos científicos muito diversos, nos campos da sociologia, da antropologia social, da semiologia (sobretudo Dayan) ou das ciências da comunicação. Para lá das mitologias do ‘quarto poder’, as suas análises mostram como os poderes mediáticos se cruzam com as formas de legitimação do político e do religioso nas sociedades contemporâneas (MESQUITA, 2000).

Katz e Dayan inspiram-se na acumulação de reflexão teórica sobre o ritual que vai dos escritos de Durkheim às contribuições de Vitor Turner para desenvolver uma antropologia do que chamam de “cerimoniais televisivos”. Os autores afirmam que o seu propósito é, em termos conceptuais, “uma tentativa de trazer a antropologia dos cerimoniais (Durkheim, 1915; Handelman, 1990; Levi-Strauss, 1963; Turner, 1985) para o processo da comunicação de massas” (KATZ & DAYAN, 1999:17).

Mario Mesquita (2000) produziu, em minha opinião, uma das mais interessantes e arrumadas sínteses críticas do legado dessa obra. Mesquita reconhece que o argumento de Katz e Dayan tem valor pela identificação de um gênero televisivo e de um fenômeno social que contribui para a construção de amplos consensos que ajudam a legitimar as formas de poder político e religioso nas sociedades contemporâneas: certas emissões televisivas como os grandes acontecimentos desportivos, as viagens do Papa, os casamentos reais ou as coroações constituiriam, como também se referem outros comentadores já mencionados, “collective rites of communion” (LIEBES & CURRAN, 1998:4). Mesquita organiza em cinco itens as principais críticas à tese de *Media Events*: a obra recebeu críticas de ordem lexical, sintática, semântica, pragmática e ideológica. O termo “media events” não é, para alguns autores, suficientemente específico para designar as emissões televisivas em questão, e na França, quando da tradução da obra, foi sugerido o termo “télécerimonie” como mais mais apropriado. Dayan acabou por introduzir, nessa linha, o termo “événements cérémoniels” (que Mesquita acha preferível a “événements médiatiques” ou “télécerimonie”). Repare-se que em Portugal se optou pela expressão “acontecimentos mediáticos”, sendo que o livro recupera como título principal, “A História em Directo”, o subtítulo original “The Live Broadcasting of History”.

Um segundo tipo de críticas discute a (in)capacidade estrutural da televisão para “recriar o fenômeno ritual”. Andamos aqui próximos de uma crítica que segrega os termos, ou que usa a retórica de segregação dos termos. A opinião de Serge Daney, que Mesquita parafraseia, é um exemplo do resultado da estratégia de segregação dos termos ritual e *media*:

[...] a televisão, cada vez mais global e permanente, destrói qualquer espécie de efeito simbólico. A aura da cerimônia – fazendo uso do conceito de Benjamin relativo à obra de arte – estaria perdida na medida em que se dispersaria num fluxo contínuo de imagens. A televisão seria portanto capaz de degradar a dimensão simbólica do cerimonial reduzindo-o a um divertimento tão banal quanto

os concursos televisivos ou as variedades que o espectador pode escolher através do telecomando (MESQUITA, 2000:2).

A televisão surge nesse caso como oposto do ritual senão mesmo a causa da degradação e banalização da dimensão simbólica do ritual nas sociedades contemporâneas. Ora, para Dayan, e para muitos outros teóricos que citamos, é a não separação do simbólico e do comunicativo que, justamente, torna certas emissões televisivas cerimônias massivas de consumo televisivo equivalentes a rituais. O argumento de Dayan e Katz enfatiza o fato de o gênero de emissões que analisam constituir uma forma de ruptura com a programação quotidiana (com os principais canais a transmitirem as mesmas imagens/acontecimentos por períodos longos de tempo), assim reforçando o significado histórico extraordinário do evento e instaurando uma “rupture temporelle propre du phénomène rituelle” (KATZ & DAYAN, 1999:2). Repare-se como na teoria dos “media events” a televisão assume uma função ritual quando o fluxo de programação regular, a pauta de programação quotidiana (o caráter rotineiro e repetitivo da programação que, para alguns, parece ser suficiente para falar de ritual), é interrompido; é a ruptura dessa temporalidade hiperestruturada da programação televisiva que, para Dayan e Katz, torna essas emissões televisivas um momento especial, uma vez que instauram a ruptura com o quotidiano que é característica do ritual.

A teoria dos acontecimentos midiáticos conheceu outros desenvolvimentos dentro dos *media studies*, de modo particular nos estudos que abrem a discussão sobre a tese central da obra *Media Events*: a ideia de que essas emissões contribuem para o reforço de consensos sobre questões fundamentais para a sociedade, seja no terreno político, social ou religioso. No volume já anteriormente mencionado, *Media, Ritual and Identity* (LIEBES & CURRAN, 1998) várias das contribuições prolongam e redefinem a teoria dos acontecimentos midiáticos. As emissões televisivas, que supostamente unem a sociedade em torno de valores comuns supostamente partilhados por todos, representam também a imposição de leituras e de modos de interpretação dominantes (ALEXANDER & JACOBS, 1998); James Carey (1998), por seu turno, analisa um tipo de emissão que, em rigor, deixa de poder ser considerada como acontecimento midiático: os rituais de excomunhão. Carey e também Tamar Liebes – que analisa a cobertura televisiva dos atentados no conflito israelo-palestino sintetizada no termo “disaster marathons” – põem em causa a tese de que os acontecimentos midiáticos celebram e reforçam consensos; pelo contrário, o tipo de emissões que esses autores

analisam parece dividir, mais do que unir, os telespectadores e, nos casos mais dramáticos, instalar na opinião pública uma mentalidade de vingança e linchamento.

Outro aspecto que tem sido salientado e criticado na teoria dos *media events* diz respeito ao modelo de recepção que o suporta, que é, tal como a teoria do consenso, profundamente funcionalista. O modelo pressupõe um espectador que adere de forma acrítica ao significado da cerimônia transmitida, a qual, por sua vez, é resultado de uma negociação, ou contrato, entre a entidade que organiza o evento e os *media* (a televisão ou cadeia de televisão) que o emitem. Entre organizadores, *media* e público, não há, no entanto, uma verdadeira paridade, e a negociação entre estes três polos é marcada, como é evidente, por relações de poder. Ora, o espectador cerimonial – uma espécie de ideal-tipo – ao qual as cerimônias se dirigem parece estar mudando graças às enormes mudanças na paisagem mediática contemporânea. Mesquita, sobre esse aspecto, pergunta-se, de forma certa, o seguinte:

Podemos perguntar-nos se, numa paisagem televisiva global e cada vez mais fragmentada pelo satélite e pelo cabo, a figura do cidadão cerimonial e o modelo do “comité de recepção” são ainda pertinentes, ou se, pelo contrário, o “ideal-tipo” do espectador de televisão não é mais um consumidor de “entretenimento” – telenovelas, info-entretenimento, variedades, etc. – do que um potencial aderente aos acontecimentos mediáticos herdeiros da tradição (aqui pode fazer sentido a distinção entre as celebrações, mais afastadas das notícias, e as conquistas e as competições, mais próximas da actualidade informativa). Será o modelo dos “comités de recepção” ainda válido e dominante fora do quadro da televisão generalista quando se tem acesso a uma multiplicidade de “canais” especializados, o telecomando convida ao *zapping* e a existência de vários aparelhos nas casas permite uma escolha individualizada dos programas? (MESQUITA, 2000:4).

Em síntese, e do ponto de vista de uma etnografia do consumo do *media* e da recepção, o modelo de espectador proposto por Katz e Dayan necessita ser cuidadosamente avaliado em função dos contextos sociais e culturais e dos momentos históricos. A pulverização da paisagem mediática (com o cabo e também as plataformas digitais) está provavelmente mudando de forma substancial o papel da televisão cerimonial nos tempos que correm.

A intersecção entre ritual e *media* e os desafios da antropologia dos *media*

Nesta última seção, irei dar conta de alguns desenvolvimentos recentes da teoria do ritual aplicada ao *media* realizados no quadro da emergente antropologia dos *media*. No contexto da recente vaga de publicações nessa área, têm surgido propostas novas, algumas das quais em ruptura com a linha de estudos a que temos feito fazer referência. O contributo mais interessante e substancial é, em meu entender, o de Nick Couldry (2005, 2003, 2002). Assumindo-se como pós-durkheimiano e antifuncionalista, Couldry parte do contributo de Turner, combinado com a perspectiva de Bourdieu, Maurice Bloch e Foucault sobre o poder e a legitimação. Um ponto central na sua argumentação é a ideia de que o ritual é uma forma de ação, mais do que um texto que expressa ideias culturais (sendo essa uma perspectiva mais próxima de Geertz). Couldry começa por examinar as várias acepções de ritual em uso nos *media studies*: 1. a noção de ritual como hábito ou rotina, noção que ele descarta como pouco interessante e nada operacional; 2. a noção de ritual como uma ação formalizada (uma perspectiva mais interessante, tendo em vista muitos dos rituais civis, sem carácter religioso, que celebram, por exemplo, a nação); 3. a noção de ritual como uma ação formalizada com propósitos transcendentais (isto é, compatível com 2, mas, para além da mera questão da forma ou direcionalidade da ação, enfatiza os valores que a ação ritual envolve). Para Couldry, os “media rituals” são ações que reproduzem o que ele designa por “myth of the media as privileged access points to the centre of society” (mito dos *media* como pontos de acesso privilegiados ao centro da sociedade) (COULDRY, 2005:64). Essa reprodução mítica do acesso ao centro de poder ocorre através de categorias tácitas (por exemplo, a distinção entre pessoas midiáticas, ou celebridades, e pessoas não midiáticas, ou comuns), explicando, por exemplo, a razão por que, face a uma celebridade, as pessoas comuns, ou os fãs, agem de forma extraordinária, ou de forma ritualizada. Couldry aplica o conceito de *media rituals* a três áreas principais de investigação: os acontecimentos midiáticos, a televisão realidade (*reality television* – por exemplo, o *Big Brother*) e as peregrinações a *media sites* (como estúdios ou locais de filmagem de filmes e séries televisivas, tornados sítios importantes, em alguns casos monumentalizados).

O contributo de Couldry é muito relevante para o campo que tenho rastreado nesta comunicação, uma vez que articula de modo consistente os

termos (ritual e *media*), permitindo a aplicação da noção de *media rituals* [não confundir com *ritual media* de Lardelier (2005), que apenas contribui para reproduzir a tese funcionalista] a contextos específicos. Em suma, Couldry trabalha uma noção que tem grandes potencialidades heurísticas para uma etnografia dos *media* (ver POSTILL, 2006). Basta, por exemplo, confrontar a interpretação do *Big Brother* como rito de passagem levada a cabo por Eduardo Cintra Torres (2002) e a de Nick Couldry (2002), para se perceber a diferença entre o *tour de force* de Torres para aplicar, a todo custo, a teoria de Van Gennep ao programa televisivo, e a cuidadosa análise de Couldry sobre a construção televisiva da realidade e seus efeitos nas ações das pessoas (participantes e audiências).

Tendo em consideração as revisões e críticas a esses argumentos neodurkheimianos e à banalização do conceito de ritual por parte de muitos teóricos dos *media*, interessa-me menos a ideia de que os *media* eventualmente substituem ou funcionam como ritual nas nossas sociedades e mais explorar como os *media* intersejam o campo do ritual e geram ações ritualizadas. Interessa-me, sobretudo, explorar como, de tal interseção, podem surgir novas formas de interação social e de consumo dos *media* e de performance ritual. A sugestão de Grimes, tal como a interpreto, mostra que ganhamos em ver cada um dos termos – *media*, ritual – como categorias com relativa autonomia e mantendo entre si relações de tensão e articulação. Parto, portanto, do princípio de que cada um dos termos deve ser capaz de designar uma classe específica de fenômenos e de que, como etnógrafo, estou interessado em perceber o que resulta da sua interseção em contextos particulares.

O contexto específico onde essas questões se me colocaram foi o de um programa radiofônico. O programa tem um formato interativo e é emitido por uma rádio local sediada em Bragança; existe desde 1990 e é ouvido e consumido por uma audiência, consideravelmente vasta, majoritariamente composta por população rural espalhada pelas aldeias e vilas do nordeste do país. O meu estudo etnográfico desse *talk show* (realizado entre 1999 e 2003) analisa o que acontece quando certas práticas religiosas (como a oração matinal, ou a romaria a santuários) se tornam objeto de mediação (no sentido que Martín-Barbero e outros dão ao termo) e de mediatização, dando origem a novas formas de consumo da rádio e de santuários, e a um processo de espetacularização/mediatização da prática religiosa que fideliza a audiência e cria, à sua escala, celebridades. A ideia de que os *media* (mesmo os locais/regionais) representam altas concentrações de poder simbólico que é produzido e reproduzido através da sua ação (a tese de Couldry desenhada a

partir de um entendimento pós-durkeimiano da vida social, onde as questões do poder e da legitimação são cruciais) é de grande valor para a investigação etnográfica dos *media*, quer nos centremos apenas na produção, no consumo e recepção, ou em ambos os polos (como na minha própria investigação).

Referências

- A.A.V.V.
(1994) "Rito". *Enciclopédia Einaudi – Religião-rito*. Lisboa: Imprensa Nacional, v. 30, p. 325-359.
- ALEXANDER, Jeffrey C. & JACOBS, Ronald N.
(1998) "Mass communication, ritual and civil society". In: LIEBES, Tamar & CURRAN, James (Eds.). *Media ritual and identity*. London; New York: Routledge, p. 23-41.
- ANDERSON, Benedict
(1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económico.
- BERKER, Thomas et al. (Eds.)
(2006) *Domestication of media and technology*. New York: Open University Press.
- CAREY, James W.
(1998) "Political ritual on television. Episodes in the history of shame, degradation and excommunication". In: LIEBES, Tamar & CURRAN, James (Eds.). *Media ritual and identity*. London; New York: Routledge, p. 42-69.
- COMAN, Mihai
(2005) "Cultural Anthropology and Mass Media: a processual approach". In: ROTHENBUHLER, Eric W. & COMAN, Mihai (Eds.). *Media Anthropology*. Thousand Oaks. London; New Delhi: Sage Publications, p. 46-55.
- (2003) *Pour une anthropologie des médias*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- COTTLE, Simon
(2006) "Mediatezed rituals: beyind manufacturing consent". *Media, culture & society*, v. 28, nº. 3, p. 411-432.
- COULDRY, Nick
(2005) "Media rituals: beyond functionalism". In: ROTHENBUHLER, Eric W. & COMAN, Mihai (Eds.). *Media Anthropology*. Thousand Oaks. London; New Delhi: Sage Publications, p. 59-69.
- (2003) *Media rituals. A critical approach*. Routledge: London; New York.
- (2002) "Playing for celebrity. Big Brother as ritual event". *Television & New Media*, Sage Publications, v. 3, nº. 3, Aug., p. 283-293.
- COULDRY, Nick & ROTHENBUHLER, Eric W.
(2007) "Review essay. Simon Cottle on 'mediatezed rituals': a reponse". *Media Culture & Society*, v. 29, nº. 4, p. 691-695.
- DURKHEIM, Émile
(1985) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presse Universitaires de France.
- FINNEGAN, Ruth
(2002) *Communicating – The multiple modes of human interconnection*. London; New York: Routledge.
- GRIMES, Ronald
(2002) "Ritual and the media". In: HOOVER, Stewart M. & CLARK, Lynn S. (Eds.). *Practicing religion in the age of media. Explorations in media, religion, and culture*. New York: Columbia University Press, p. 219-234.
- LARDELIER, Pascal
(2005) "Ritual media: Historical perspectives and social functions". In: ROTHENBUHLER, Eric W. & COMAN, Mihai (Eds.). *Media anthropology*. Thousand Oaks. London; New Delhi: Sage Publications, p. 70-78.

- KATZ, Elihu & DAYAN, Daniel
(1999) *A história em directo. Os acontecimentos mediáticos na televisão*. Coimbra: Minerva.
- (1996) *La Télévision Cérémonielle*. Paris: PUF.
- LEACH, Edmund
(1992) *Cultura e comunicação. A lógica da conexão dos símbolos. Introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social*. Lisboa: Edições 70.
- LIEBES, Tamar
(1998) "Television disaster marathons: a danger for democratic process?" In: LIEBES, Tamar & CURRAN, James (Eds.). *Media ritual and identity*. London; New York: Routledge, p. 71-84.
- LIEBES, Tamar & CURRAN, James
(1998) "The intellectual legacy of Elihu Katz". In: LIEBES, Tamar & CURRAN, James (Eds.). *Media ritual and identity*. London; New York: Routledge, p. 3-20.
- MAUSS, Marcel
(1986) *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- MESQUITA, Mario
(2000) La "construction" télévisuelle d'"événements heureux". In: *Dossier des Audiovisuel (La télévision de l'événement)*, nº. 91, La Documentation Française/INA, p. 58-61.
- MORLEY, David
(1996) *Televisión audiencias y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- OVERING, Joanna & RAPPORT, Nigel
(2000) "Liminality". In: _____. *Social and cultural anthropology: the key concepts*. London; New York: Routledge, p. 60-65.
- PINA CABRAL, João de
(2000) "A difusão do liminar: margens, hegemonias e contradições". *Análise Social*, v. XXXIV, nº. 153, p. 865-892.
- POSTILL, John
(2006) *Media and nation building. How the Iban became Malasian*. New York: Berghahn Books.
- REIS, Filipe
(2006) *Comunidades radiofónicas. Um estudo etnográfico sobre a radiodifusão local em Portugal*. Tese – Doutoramento, ISCTE, policopiado.
- ROTHENBUHLER, Eric W.
(1998) *Ritual communication. From everyday conversation to mediated ceremony*. New Delhi: Sage Publications.
- SILVERSTONE, Roger
(1996) *Televisión y vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- SILVERSTONE, Roger & HIRSH, Eric (Eds.)
(1992) *Consuming technologies. Technology and information in domestic spaces*. London; New York: Routledge.
- THOMPSON, John B.
(1998) *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona; Buenos Aires: Paidós.
- TORRES, Eduardo Cintra
(2002) *Ritos de passagem na sociedade do espectáculo*. Lisboa: Minerva.
- TURNER, Victor
(1969) *The ritual process: structure and anti-structure*. Aldine: Chicago.
- VAN GENNEP, Arno
(1909) *Les rites de passage*. Paris: Nourry.
- WINKIN, Yves
(1996) *A nova comunicação. Da teoria ao trabalho de campo*. São Paulo: Papirus.

Recebido em
abril de 2010

Aprovado em
agosto de 2010

Especulações analíticas em torno da pós-modernidade na América Latina

Carlos A. Gadea*

Resumo

O presente artigo tem por objetivo abordar as perspectivas de análises sobre o significado do termo “pós-modernidade” introduzidas na América Latina por certos intelectuais. Nessa tentativa, observa-se como esse termo se viu empobrecido por uma interpretação algo limitada, evidenciando-se algumas definições um tanto equivocadas sobre o seu significado no seu nexos com o contexto sociocultural latino-americano. O interesse radica aqui em apontar essas limitações e introduzir uma série de discussões que fazem do termo pós-modernidade plausível de ser considerado válido para compreender fenômenos socioculturais contemporâneos na América Latina.

Palavras-chave

Pós-modernidade. Cultura. Política. América Latina.

Abstract

The present paper aim to discuss the perspectives of the analyses on the meaning of the term “postmodernity”, which were introduced in Latin America by certain intellectuals. In this attempt, it is observed that this term was weakened by a somewhat limited interpretation, showing several somewhat mistaken definitions about its meaning in its connection with the Latin American socio-cultural context. The interest resides in pointing out these limitations and introducing a series of discussions that make the term postmodernity plausible to be considered valid to understand contemporary socio-cultural phenomena in Latin America.

Keywords

Postmodernity. Culture. Politics. Latin America.

* Doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis/Brasil) e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (São Leopoldo/Brasil). Bolsista de Produtividade do CNPq. E-mail: cgadea@unisinos.br.

I

Os fins dos anos 1980 foram pródigos em análises sobre o fenômeno da pós-modernidade na América Latina. No Brasil, por exemplo, Heloísa Buarque de Holanda organiza um livro intitulado *Pós-Modernismo e Política* (1991), trazendo para o debate as reflexões de pensadores como Huyssen, Jameson, Laclau, Bhabha, dentre outros. Pouco tempo antes, o próprio Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais – CLACSO – tinha organizado uma publicação interessante sobre o tema, intitulada *Imágenes Desconocidas. La Modernidad en la Encrucijada Postmoderna* (1988), contando com a participação de conhecidos intelectuais da região: Quijano, García Canclini, Casullo, Hopenhayn, Ardití, Calderón, dentre outros. Essa obra teria a virtude de trazer as diferentes vozes de pensadores latino-americanos interessados nos temas da cultura e da modernidade na América Latina, representando, em definitivo, uma espécie de compilação dos concretos posicionamentos acerca do debate que estava se consolidando acerca da modernidade e da pós-modernidade.

O curioso, e que não deixa de ser interessante, é que a pós-modernidade só conseguia ser lida à luz do contexto político de crise e incredulidade em relação aos projetos democratizadores e ideários de esquerda política na América Latina dos anos 1980 e 90. O análogo do pós-moderno seria uma espécie de especulação fortemente ligada aos destinos econômicos próprios das consequências nada estimulantes que trouxeram a globalização e o neoliberalismo, por um lado, e a indiferença e o desencanto com os canais institucionais de expressão política, por outro. Se a modernidade “à la latino-americana” era sinônimo de “des-identidade”, a pós-modernidade se apresentaria como “falsa identidade”, artificialidade ou mimetismo.

“[...] cultura pós-moderna como expression de uma crisis de identidad”, argumentaria o reconhecido intelectual chileno Norbert Lechner (1987:260-261). Se for possível fazer esse diagnóstico ainda mais extensivo, pode-se entender que o mencionado intelectual se referia também a uma crise da suposta identidade latino-americana ante a incursão na região de uma discussão que se apresentava alheia ou descontextualizada. Dessa forma, a paisagem sociocultural se apresentava mais ou menos evidente: vidas “sem rumo”, indivíduos facilmente manipulados por lógicas “masmediáticas”, “desencantados” e indiferentes, jovens apolíticos, apáticos e conformistas, culto ao individualismo e egoísmo são alguns dos elementos que surgem

para poder explicar os atuais câmbios culturais e políticos (curiosa e presumidamente pós-modernos) das ansiosas sociedades latino-americanas. Se tudo isso era empiricamente perceptível, jamais se pensou como inerente ou conseqüente da própria dinâmica da modernidade apresentada no heterogêneo contexto latino-americano. Era, sim, próprio de um “mal estar” que se tornava evidente em uma nova sensibilidade, cuja materialização conseguia alterar as particularidades políticas e culturais das nações latino-americanas. Como seria possível explicar, senão através dessas ideias, fenômenos como a desorientação política da esquerda e a crise da “cultura da militância” em meados dos anos 80? O pós-moderno veio a materializar um estado de ânimo, em absoluto generalizado, no qual os diagnósticos de “vazio ideológico” e abandono do político pareciam cada vez mais ampliados para a musicalidade democratizadora desses anos. O pós-moderno, dessa maneira, se definiria como uma ideia ou pretendida ideologia que caprichosamente prefigurava a *ausência de algo*. Mas, quando se dizem coisas como que “ya no hay ilusiones ni certezas, sólo desconciertos” (CALDERÓN, 1988:12), entre outras mais, parece assumir-se a pouca compreensão das implicações do pós-moderno quando parece contextualizar-se na América Latina. É possível conceber uma específica dose de descrédito e indiferença a certas práticas definidas como políticas sintomáticas de algo que aparece no horizonte sociocultural como pós-moderno? É igual que afirmar, nada mais e nada menos, que o passado pode dar testemunhos fiéis de um mundo moderno “encantado”. Calderón se perguntaria: “¿Se podrá entonces recuperar este encanto o ya se ha agotado irremisiblemente?” (*Ibid*).

II

As inquietações próprias do pós-moderno na América Latina foram assumindo conotações teóricas e empíricas mais concretas ao final da década de 1980, a partir de certas premissas políticas, ideológicas e culturais em torno de um suposto *desencanto coletivo* surgido depois dos processos de democratização política e de seus modelos de integração social em países que, por exemplo, haviam estado durante anos sob o destino das ditaduras militares. Também aparece como reflexo imediato de certas discussões que estavam sendo geradas na Europa e nos Estados Unidos, mantidas, talvez, sob a influência característica das reflexões que intelectuais e atores sociais

estavam realizando em torno do debate dos “novos movimentos sociais”. As discussões sobre a pós-modernidade na América Latina aparecem, de forma geral, dentro do subcampo de análise sobre as ações coletivas e o seu impasse com a emergência de novos conceitos associados com o feminismo, o ecologismo, os conflitos étnico-raciais e os próprios das mudanças culturais e expressões sociais das novas gerações.

Talvez em sua visão afirmativa, o pós-moderno foi adquirindo corpo conceitual de forma tímida ao reeditar-se a análise dos “micropoderes” de Michel Foucault, tal qual o realizado, por exemplo, por autores como Ardití (1989). O que para alguns poderia representar uma simples ideologia ou moda intelectual gerada no (e para o) “primeiro mundo”, para outros o termo pós-modernidade se definiria como uma *nova sensibilidade*, como novas formas de pensar, de compreender e atuar no mundo. Fazia-se referência à diversidade e à heterogeneidade, à “multiplicidade de poderes” que tecem a sociabilidade cotidiana, à multiplicação de resistências políticas frente à complexidade da globalização cultural e econômica. Tudo isso, inevitavelmente, conduz ao que se pode denominar *politização das identidades ou politização de temas identitários*, à medida que a pertença a grupos de coletivos diversos se institua como núcleo de projeção política e de crítica social. Foram os “novos movimentos sociais”, enquanto “novos sujeitos” políticos e culturais, os que desenvolveram, segundo a fórmula citada por Ardití (1989), uma “política de espaços” ou, segundo se percebe, uma cotidianidade que vai se politizando.

III

O que se apresenta como mais problemático para os teóricos latino-americanos, no momento de compreender a pós-modernidade e seus vínculos com as diversas transformações na América Latina, tem sido a sentença de Lyotard (1989a) sobre a “decomposição dos meta-relatos explicativos da realidade” e o conseqüente “jogo de linguagens” ou “deslocamentos” e proliferação de “diversos mini-relatos”. Nessa sentença, parecia-se trasladar uma crítica evidente sobre os diferentes “latino-americanismos” e suas relações teóricas com a construção de “uma” identidade latino-americana sob os signos históricos de uma herança cultural comum e, fundamentalmente, uma dependência econômica também comum. A pergunta que se poderia

formular é se, efetivamente, é possível considerar que a América Latina teve “uma própria identidade histórica”, apesar das diferentes tentativas intelectuais durante o século XX, visto que carecer de um meta-relato explicativo de sua realidade estaria conduzindo a uma eventual perda dessa suposta identidade própria.

O pós-moderno, dessa maneira, foi praticamente associado a um contexto sociocultural de suposta desintegração e heterogeneidade social, ambiente concebido como um atentado aos processos de modernização política e econômica dos países latino-americanos. Martín Hopenhayn (1995), por exemplo, é quem pareceu “latino-americanizar” o debate a partir de considerar a sua utilidade para a explicação dos processos de modernização dos últimos anos, denunciando, inclusive, a retórica que apresentava os discursos pós-modernos como uma simples moda intelectual. Interessante é destacar que o que esse autor realizou foi louvável naqueles anos, nos quais, curiosamente, chegou a se apresentar o pós-moderno como reação praticamente análoga a sórdidas ideologias do passado, tal qual Quijano o expressa:

La vigencia de la razón histórica, esto es, de la racionalidad como proyecto de liberación de la sociedad, está sometida a un nuevo y más insidioso asedio. Fuerzas sociales y políticas equivalentes a las que, como el nazismo y el stalinismo, produjeron el debilitamiento, en verdad casi el eclipse de la razón histórica, emergen de nuevo en busca de la destrucción definitiva de todo proyecto de liberar la sociedad del poder actual y de todo camino que pueda llevar a la reducción o destrucción de todo poder (QUIJANO, 1988:20).

Pode-se constatar que esse diagnóstico só evidencia o seu caráter precipitado. A ansiedade própria do clima cultural de desorientação política e ideológica fez do destacado intelectual refém dos seus mais nobres desejos. Mas seria interessante destacar que a “razão histórica” aludida foi a que acabou gerando sérios problemas à própria dinâmica “libertadora” que se supunha encarnar. A proposta de uma espécie de “racionalidade alternativa”, desprovida de seu caráter instrumental, parece ser o sustento que outorga potencialidade identitária à América Latina, ao não renunciar a tornar-se uma terra de promessas e utopias.

A propósito disso, Martín Hopenhayn (1995:121) menciona que na América Latina encontramos um “deslocamento de relatos”, e que essa condição adquire uma “violência endêmica difícil de adscribirse a una estética suavizante como se insinúa en el polimorfismo posmoderno”. Sustenta que “si bien hay espacios endógenos para sortear el tedio totalizador de la lógica

modernizadora, en nuestras sociedades la exaltación de la plasticidad se estrella contra el muro opaco de la pobreza de las mayorías”, o que leva a concluir que a “diversidad se vive como fragmentación, la variedad como injusticia y la heterogeneidad como exclusión”.

Da mesma maneira assim constatará o próprio Quijano (1988:27), ao dizer que:

tenemos una imagen de un acontecer latinoamericano marcado por fuertes tendencias hacia una mayor fragmentación y complejización de las estructuras sociales. (...) esta fragmentación-complejización tiende a acentuar los rasgos de heterogeneidad y desintegración de la mayoría de los países latinoamericanos creando una diversidad en la que se asientan los principales obstáculos y posibilidades para el desarrollo y consolidación de sociedades plurales y sistemas políticos democráticos.

Complementando, esse mesmo autor dirá: “Esta fragmentación puede constituir uno de los campos más propicios para la fundamentación del autoritarismo [...]” (QUIJANO, 1988:28).

Fragmentação, desintegração, heterogeneidade – terminologias que substituiriam, fatalmente, o triângulo de “potência positiva” constituído por unidade, integração, homogeneidade. Hopenhayn (1995), durante seu trabalho, irá mostrar, tal qual um pêndulo, uma postura que pretende resgatar da eventual “fragmentação pós-moderna” questões empiricamente verificáveis, enquanto, por outro lado, gera uma certa desconformidade com uma suposta exaltação disso. Porém, não se deve confundir o diagnóstico com uma eventual propensão a considerá-lo benéfico. Hopenhayn (1995) irá incorporando uma discursividade ligada às chamadas “políticas da identidade”, o que lhe permitirá referir-se a campos semânticos análogos aos que pareceriam estar em concordância com o pós-moderno. Todavia, como parece evidente nos conceitos que Quijano (1988) expressou, a “crise dos grandes relatos”, que na América Latina reveste um abandono a uma visão geral da realidade e a determinados posicionamentos políticos, nas análises de Hopenhayn parece sugerir um ambiente cultural que ainda pretende observar-se partindo de uma perspectiva de “desintegração” política e social, ou seja, partindo de uma visão e compreensão da realidade que *a priori* possui uma representação paradisíaca de uma “sociedade orgânica perdida”¹.

¹ Fazendo uso de palavras utilizadas por Lyotard (1989a).

Assim, o autoritarismo é visto como expressão da dispersão (heterogeneidade), e não da concentração; da dispersão institucional (se esse é o caso), e não da progressiva dinâmica que consagra ao universo institucional uma maquinaria de controle e “formalização”, em definitivo, de uma força centrífuga do poder. A dispersão social resulta problemática para perspectivas desse tipo, já que supõem a impossibilidade de poder existir uma concentração de poderes presumidamente contra-hegemônicos. Princípio de dualidade, de oposição, concretamente, de unidade e homogeneidade, contra uma dinâmica que supõe ambiguidade, dispersão e pluralidade. O “desencontro com a modernidade” deve chegar a seu fim: sonhos de projeto de identidade latino-americana.

IV

Uma das posições mais interessantes e controvertidas sobre o estatuto do pós-moderno na América Latina é aportada por Norbert Lechner (1987, 1988), reconhecendo sintomas políticos do fim dos anos 80 como próprios do “contexto de uma cultura pós-moderna”. Da mesma forma, José Joaquín Brünner (1992, 1998) o fez, ainda que, notoriamente, com uma análise mais elaborada e apelando a teorias sobre a cultura mais apropriadas para tratar o pós-moderno. Lechner (1988) define um panorama no qual o pós-moderno se converte em “contexto” para uma multiplicidade de expressões político-culturais. A pós-modernidade seria um “ambiente” onde se estabelece, primeiramente, uma “indeterminação do espaço da política”.

Tanto em seu trabalho de 1987 como no de 1988, Lechner considera que a “inflação ideológica dos anos 60” veio acompanhada de uma busca de identidade caracterizada por três fatores: primeiramente, por uma sacralização dos princípios políticos como verdade absoluta; em seguida, por uma ressignificação da utopia socialista e, finalmente (a partir de uma identidade coletiva plenamente realizada e coerente), por uma noção de totalidade do social (LECHNER, 1987:256). Considerando que era imprescindível reformular ditas considerações, que era necessário levar em conta uma série de transformações ocorridas nas últimas décadas, desenvolve uma crítica interessante baseada no fato de que uma identidade coletiva com tais características não parecia introduzir discussões cruciais que vinham sendo

feitas desde as teorias dos “novos movimentos sociais”². Por isso, Lechner (1987), igualmente a outros intelectuais, ingressa na discussão sobre a pós-modernidade a partir desse leque conceitual que oferecem as teorias dos “novos movimentos sociais”, enfatizando, justamente, como facetas próprias do “ambiente pós-moderno”, a “desmistificação do messianismo e o caráter religioso da cultura da militância”, a relativização do Estado, do partido e da mesma política, uma política menos rígida e mais próxima do lúdico, do ilimitado do espaço político e da incerteza.

Até aqui, Lechner, pretendendo definir o que compreendia por pós-modernidade, realizou um interessante diagnóstico e elaborou uma lúcida explicação das transformações culturais de seu presente. Não obstante, quando dedicou forças interpretativas para aquilo que não considerava “positivo” dessas mudanças, o pós-moderno assumiu um caráter profundamente diferente, associado a questões que podem parecer caricaturas de uma realidade não desejada, embora insistentemente presente. Se a modernidade era “encantamento”, e não o “desencanto weberiano”, fazia-se presente um “desencanto chamado pós-modernidade”, expressão arriscada para as frágeis democracias latino-americanas, à medida que o terreno da política ia sendo abandonado pelas “grandes maiorias silenciosas”. A partir desse “distanciamento histórico-crítico”, que termina aplanando a vida social e reduzindo-a a uma colagem sem prioridades nem temas centrais, tudo parecia dissolver-se na heterogeneidade e no relativismo de valor. O autor reitera, tal qual se registrou anteriormente, o temor de que “a crise de identidade” represente “la falta o erosión de una articulación de los distintos aspectos de la vida social que permita afirmar la experiencia de un mundo vital común. [...]”, sentenciando a iminente fragmentação social como um dos efeitos mais graves do autoritarismo (1987:255). A heterogeneidade, agora, aparece como sinônimo de uma desarticulação que remete a um problema presumidamente político, espécie de mito estruturante da representação feita sobre o pós-moderno na América Latina.

Não unicamente os parâmetros políticos, refugiados nos marcos da razão, o projeto e a história têm sido citados como referentes explicativos do pós-moderno. Lechner (1987), agora arriscando um pouco mais sobre o que parece ser considerado o drama pós-moderno, incursiona em um terreno

² Embora não o mencione especificamente, gostaria de lembrar que foi através do trabalho de Tilman Evers (1984), por exemplo, que se tomou consciência de que o vínculo entre os movimentos sociais e o conhecimento do social se havia finalmente quebrado.

que não parece dominar ou, pelo menos, haver compreendido. Somando-se a uma grande lista de definições sobre o pós-moderno, aparece outro interessante mito: o que faz referência à associação da pós-modernidade com o “desvanecimento dos afetos”. Para Lechner, a pós-modernidade conota um “resfriamento das emoções”, gerando uma cultura *cool* e irônica e, o que resulta ainda mais curioso, uma “racionalização mimética, não reflexiva”. Por quê? Porque, para o dito autor, o pós-moderno vem acompanhado de uma carência de referentes transcendentais para lidar com temas de caráter ético. Não obstante, é oportuno salientar que uma valiosa tradição filosófica proveniente do pragmatismo pode dar resposta a tais afirmações. Sem dúvida, o transcendente e o ético não estão de mãos dadas para o pós-moderno, mas, tal qual Rorty (1997) manifestou, não necessariamente uma deve-se corresponder com a outra.

O tema da afetividade tem sido muito caro à modernidade, e o próprio Lechner assim o deve entender. Curioso parece, então, que seja no âmbito da pós-modernidade onde se insere a preocupação pela sua ausência e invisibilidade. Conforme se pode entender, é possível pensar em indivíduos que reduzem seus afetos de acordo com a suposta ausência de uma perspectiva coletiva emancipatória à experiência social fragmentada? É a incapacidade para elaborar um “horizonte de sentido” um grave problema para a realização de critérios de seleção e de valores sobre uma “vida feliz”? Poder-se-ia enumerar uma extensa lista de investigações e trabalhos sociológicos e antropológicos que colocariam em evidência a ausência de um suporte empírico para supor que nas “tribos urbanas” ou no “estar-junto” que evidenciam os agrupamentos comunitários atuais não existe afetividade. Seguindo os trabalhos de Maffesoli (2004, 2001, 1989), é justamente uma sociabilidade emergente que nega a produtividade e o utilitarismo próprios da modernidade a que caracterizaria o ambiente pós-moderno atual. Assim, irreflexibilidade, incapacidades diversas na esfera da convivência, ausência de afetividade, perda de atitudes mínimas de solidariedade desenham um mundo social destinado à intolerância e à violência. O “ambiente pós-moderno” traduziria uma tendência para a disseminação ou para a fragmentação da existência pessoal e, de maneira fundamental, para a ausência de “revolução em perspectiva”, em que “a vida presente perde a virtualidade de uma epopéia” (HOPENHAYN, 1995:19). Essa preocupação reitera o “mito faústico” do triunfo sobre “o mal”, sobre a natureza, sobre o indomável – mito que parece justificar o messianismo de todas as teorias

da emancipação e o universalismo modernos. Nesse sentido, se estabelece a suposta

necesidad (que tenemos) de resignificar la existencia personal sobre la base de una suma de ‘pequeñas razones’ que nunca suman una ‘razón total’, pero que al menos conjuran, parcial y provisoriamente, la pérdida de ese referente meta-histórico. Casi sin darnos cuenta, sustituimos el programa único por una colección de ‘softwares’ que nos ponemos y nos sacamos según la ocasión. [...] A falta de coherencia, reemplazamos el énfasis sustantivo por la complacencia en el estilo (HOPENHAYN, 1995:19).

Volta-se a afirmar que o pós-moderno se apresenta como sinônimo de “crise”. Primeiramente porque o associa com uma “perda”, a do referente meta-histórico; logo, porque o programa único se fragmenta em pequenos espaços ou “softwares” contingentes. Finalmente, porque o substantivo e “importante” é substituído pela complacência no estilo. O destino parece muito triste para uma sensibilidade (pós-moderna) que não possui qualidades evidentes. Mas, poderíamos nos perguntar, perda de que se está fazendo referência? O referente meta-histórico aludido (dominado pela ideia de politização-moralização da vida) determinou totalmente a vida de alguém em algum momento? Resulta muito mais apropriado supor que sempre vivenciamos “pequenas razões” e atribuímos diversos sentidos a nossas ações, em concordância com as diversas interações cotidianas, e elas sempre possuem um grau de coerência total à medida que nos situam no mundo e nos projetam nele, independentemente de eventuais trajetórias meta-históricas e transcendentais.

Por outra parte, é certo que “temos renunciado à vontade de ruptura” (HOPENHAYN, 1995:20). Mas o suposto fim de uma moral universal, o relativismo moral que se observa empiricamente e a ascensão de formas de vida alternativas, não significam que não existam códigos específicos ou uma ética que emerge justapondo-se a outras formas de expressão. O que se pretende deixar claro é que existe, de fato, uma expressividade particular na renúncia à vontade de ruptura, e é ela a qual se deve fazer alusão para compreender o sentido que efetivamente encerra. Talvez, como diz Vattimo (1985:14), porque se está consciente de que

la renovación continúa, está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de ‘revolucionario’, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.

Dessa maneira, lidar e mover-se cada vez mais em vários universos lingüísticos, e não em apenas um, representa conhecer com intimidade a todos eles para poder descobrir a “criação” detrás da estrutura aparentemente irreduzível de qualquer desses universos. Isso comporta um esforço cultural, consciente de seus riscos e do ilimitado de seus horizontes. Conhecer, descobrir e criar significa sempre quebrar uma regra, já que seguir a regra é mera rotina, não um ato de criação. Participar disso é, definitivamente, referir-se a uma atitude e estratégia de vida, à mobilidade e rupturas consequentes.

V

A América Latina parece submersa em uma condição dramática, na qual

la muerte de la imagen de una revolución posible no sólo golpeó a los militantes de izquierda, a los intelectuales críticos y a un núcleo de obreros con conciencia política. Que se haya borrado del futuro, incluso en su difuso rango de esperanza, la imagen de un cambio social que podía liberar de la pobreza y de la alienación, es una forma de muerte y transfiguración cultural de la sociedad (HOPENHAYN, 1995:33).

Contrariamente, é preferível não se referir a uma forma de “morte cultural” da sociedade, mas a princípios de adesão social que deixaram de ter qualquer vínculo com construções da realidade de décadas passadas. Citando Maffesoli (2004:46), poderia-se dizer que

Ante a não permanência de todas as coisas e de cada um, existem diversas estratégias: a que projeta para o futuro e se volta para o céu, a que se contenta com o presente e se enraíza na terra. Aquela é ‘urâniana’ (celeste) e favorece um ideal a ser alcançado; esta é ‘ctoniana’ (terrestre) e se interessa pelo que está perto, pelo vivido, pelo que está “aqui e agora”.

Na América Latina, a transfiguração cultural da sociedade consegue adquirir corpo na ascensão contemporânea dos modelos de representação ideológica, “utópica” e de sensibilidade da “cultura de esquerda” de décadas passadas. Os temas em torno da liberação política, sexual, da mulher, dos jovens, dos negros, dos homossexuais, dos que fumam maconha, dentre outros, se internalizaram em graus diferenciados nas sociabilidades atuais.

Nada desapareceu por sua ausência, senão por sua efetiva difusão no âmbito social. A “cultura de esquerda” que Monsiváis (2000) observa desde os anos 20, percorreu vários caminhos, nos quais seus sinais e mensagens não conseguiram escapar da ampla absorção social: essa cultura, em todo caso, se banalizou, e daí o temor que alguns traduzem em morte. Inclusive os próprios limites da política assumem formas diferentes, estilos mutáveis e significados diversos que traduzem o complexo cenário das sociabilidades cotidianas: não unicamente um espaço público, e sim vários; não o espaço privado, mas um espaço privado que cada vez é menos privado.

Essa situação que assume o pós-moderno não quer dizer que possa resumir-se em um novo quadro ideológico, um tanto a meio caminho entre o neoconservadorismo político e uma nova esquerda reciclada. As “funções ideológicas” consideradas análogas ao discurso pós-moderno, segundo autores como Hopenhayn (1988), se referem à suposta e proveitosa capitalização que tem feito dele o neoliberalismo³ para pôr em dia um desejado projeto de hegemonia cultural. Segundo parece, o pós-moderno, ao exaltar a diferença redonda na exaltação do mercado, considerado como única instituição social que ordena sem coerção (:63). Interessante mudança analítica, que não somente considera o pós-moderno uma eventual ideologia política, como também uma ideologia que faz das lógicas econômicas neoliberais parte de seus componentes discursivos. Pode-se entender, assim, o rumo de associações analíticas tomado. Facilmente se associou a inversão para o mundo da vida privada (em detrimento dos interesses supostamente coletivos e públicos) com o ambiente próprio das políticas econômicas privatizadoras e o neoliberalismo, com o questionamento de um Estado ineficiente e a pouca participação política de amplos grupos sociais. Mas, resulta evidente que não é possível constatar nexos entre o desencanto, a desestabilização e a crítica situados no “mundo da vida” e a tendência homogeneizadora de uma “racionalidade tecnocrática”, tal qual se apresenta com o neoliberalismo. É incompatível o pós-moderno com o desenvolvimento de uma razão instrumental, já que o pós-moderno expressa uma profunda atitude de desconfiança e ironia aos projetos de modernização burocrática e as exigências “produtivistas” da lógica utilitarista neoliberal. O

³ Quijano (1988:23), por exemplo, se referirá ao “repliegue de los postmodernistas y de los antimodernistas en esa suerte de ‘neoconservadurismo’ que canta las seducciones del poder vigente”. Também dirá que o “resultado es una ofensiva de los encantos del poder del capital privado”.

pós-moderno, então, não pode ser associado, nos termos aqui expressados, com o supostamente “neo-conservador”. Concordando com as apreciações de Follari (1990:142), é possível compreender que o

posmoderno despolitiza; pero no de que sea conservador, lo cual constituye una adscripción a la politización específica. Tampoco es claro que la crítica posmoderna de lo político concierna a toda forma de política, y que aquella a la que invite sea conservadora; por el contrario, de Foucault o Vattimo se obtendría propuestas ‘críticas’, al menos sobre ciertas áreas de la organización social. Pero lo más flagrantemente ignorado en estos casos es la crítica posmoderna que haría impacto sobre la noción clásica de lo político; es decir, se juzga los posmoderno sin asumir, aunque fuera para criticarla, la ruptura que impone a los polos del eje semántico ‘progresista vs. conservador’. Para estar a la altura del debate sería necesario conocer y refutar la forma en que lo posmoderno ha cuestionado el holismo y el teleologismo de los enfoques críticos internos a la modernidad.

VI

Também é possível detectar certos argumentos interessantes a partir das teorias culturais que foram abordando o tema da pós-modernidade. Certo consenso se estabeleceu em torno de conceitos como “modernidade periférica” (Richard, 1999; Brünner, 1992; Sarlo, 1994; Rincón, 1995), que logo é complementado com a adjetivação “heterogênea”, no que o sincretismo, a hibridação e a fragmentação social parecem ser centrais. Brünner (1992:130), por exemplo, afirma que

(...) cuando desde Europa se anuncia el fin de la modernidad – con su explosión de formas culturales, predominio del consumo, eliminación de los grandes discursos de fundamentación, crítica de la razón y los valores, heterogeneidad de los componentes nacionales, (...) – nosotros desde América Latina no necesitamos, me parece, hacernos eco de esta problemática. Pues aquí, ni la modernidad estuvo ligada a los principios de la Ilustración europea, cuyo fin ahora se nos anuncia, ni se comportó, nunca, como una experiencia espiritual y social unitaria.

Nem na Europa, nem nos Estados Unidos “o moderno” tem se manifestado como uma “experiência espiritual e social unitária” como para poder se questionar, por exemplo, sua eventual presença no contexto

histórico e social da América Latina. Estas interpretações supõem que a “modernidade latino-americana” faria parte de uma experiência cultural produto da transferência de um “modelo” *a priori* originado na Europa, algo já mencionado anteriormente. Ao mesmo tempo, partem de uma noção geral do moderno como algo que se superporia àqueles traços culturais que giram em torno do tradicional, do pré-moderno e de suas estruturas político-sociais constitutivas. Embora se diga que:

(...) La modernización de la cultura era todo eso, y no la mera superposición de una nueva capa o barniz sobre las preexistentes en las culturas ancestrales y aquella traída por los conquistadores (BRÜNNER, 1992:130).

não é possível visualizar o distanciamento de uma observação e análise “evolutiva” sobre a condição sócio-cultural latino-americana, uma posição que, em tais circunstâncias, inclusive se equivoca quando sustenta que

(...) Tampoco cabe aquí hablar de una posmodernidad, pues ésta se define, a su vez, estrictamente en relación a la autocomprensión europea de la modernidad. (...); ni podemos celebrar tampoco aquello que sólo nos llega como el eco de una lectura (otra más) sobre la “evolución por etapas” de la humanidad mirada desde su centro” (BRÜNNER, 1992:131).

Viu-se que o pós-moderno não pode ser definido em relação “a autocompreensão europeia da modernidade”, a uma conseguinte formulação de seus problemas, conquistas, instituições e valores como produtos de uma modernização e de práticas culturais injetadas a partir de “um exterior” concreto. E esse problema, a pesar de pretender evadir-se, parece persistir. Com relação a isso, é interessante a sentença final de Brünner (*Ibid*), quando pretende observar o desenvolvimento da modernidade na América Latina, originado

no de la cabeza de los modernizadores y la irradiación de sus ideas en las cabezas de sus contemporáneos, sino mediante la operación de los aparatos culturales que la producen, incluso a espaldas de nuestros intelectuales” (BRÜNNER, 1992:71),

o que não é mais que uma perspectiva que, desde os estudos culturais latino-americanos, supõe “aparelhos culturais” sem possíveis conexões com as dinâmicas modernizadoras, “externas” a elas, provavelmente sinônimos de algum “eixo difusor” e “administrador” de políticas culturais;

estas produzidas “às costas de nossos intelectuais”. Isso é o mesmo que afirmar que a “heterogeneidade cultural” significa participar segmentada e diferencialmente de um mercado internacional de mensagens que “penetram” por todos os lados e de maneiras inesperadas a rede local da cultura⁴. Porém, é possível referir-se a uma “passividade” da cultura local (que nem sequer pode totalmente definir-se segundo propriedades próprias definidas *a priori* de toda inter-relação) e a uma “atividade” e conseguinte penetração de um mercado internacional de mensagens por parte de eventuais “forças” político-culturais e econômicas exteriores?

Esse dilema é reiterado nos estudos sobre a cultura latino-americana atual, esse que supõe que o motor da modernidade na América Latina, quer dizer, o “mercado internacional”, provoca e reforça uma heterogeneização da cultura (BRÜNNER, 1992:105). Assim, mercado e heterogeneidade contemporânea parecem ser “potências” análogas e co-protagonistas, sendo o trabalho de Sarlo (1994) um dos mais sintomáticos. A partir de uma “estética da cultura contemporânea”, a autora faz uma crítica às mudanças na cultura moderna latino-americana e, concretamente, ao consumo cultural e à televisão. Seu trabalho faz aparecer uma espécie de “estética do sublime”, sustentada em casos de personalidades boêmias, excepcionais, próximas ao herói excêntrico da modernidade. Isso implica, sem dúvida, e como o constata Follari (2000), um “elitismo cultural” a partir do qual se interpreta a cultura visual como cultura da decadência. Sarlo (1994), como tantos outros, ao tentar compreender as realidades sociais que a rodeiam, parece assumir uma clara “nostalgia da modernidade perdida”, a necessidade de retornar a certos componentes culturais que liberassem da “decadência” às atuais sociabilidades.

VII

Como é perceptível, a discussão em torno da pós-modernidade na América Latina revestiu uma série de críticas consideráveis com relação a sua possível pertinência empírica e teórica. Porém, esse foi só um dos gestos abordados pelos críticos da cultura e pela intelectualidade em geral. Como bem o

⁴ Brünner (1992, 104), referindo-se a palavras do escritor mexicano Carlos Monsiváis.

constata Sovik (2001), há poucos anos, a discussão em torno da epísteme pós-moderna foi substituída pela palavra chave “globalização”, não somente assimilando-as, mas também truncando o debate e a análise que sobre o pós-moderno se estava realizando. Assim, evidenciou-se um claro retrocesso nas análises teóricas e empíricas nas ciências humanas ao deslocarem-se ou abandonaram-se as discussões próprias do estatuto interpretativo pós-moderno. Facilmente foi-se justapondo a temática da “globalização” sobre a temática da “pós-modernidade”, ou simplesmente foi substituindo-se esta última em função de adquirir centralidade a primeira. Evidentemente que essa substituição não é linear e que, em certas ocasiões, a discussão sobre a globalização e a pós-modernidade têm pontos de contato. Não obstante, são temas e discussões diferentes, apesar de haver sido abordados a partir de blocos teóricos e temáticos análogos. Pode-se, mesmo assim, considerar a discussão sobre a globalização um “avanço”, na medida em que incorpora a dimensão econômica nas discussões sobre política e cultura, mas também um claro “retrocesso” para com o debate da pós-modernidade, quando se trata de pensar e analisar as *dimensões do sujeito* na atualidade, as inter-relações sociais e os critérios culturais que se situam em não-correspondência com os desejos próprios da modernidade.

Sem dúvida, foi o incômodo por não haver incorporado o econômico em seu discurso que conduziram a muitos a essa substituição analítica. É basicamente essa “falta” que o conceito “globalização” veio a substituir, por exemplo, com suas preocupações com o global e o local, os efeitos dos capitais transnacionais e os “novos excluídos”. Por isso, não se devem confundir as discussões. O sujeito da globalização é um sujeito social “moderno”, ainda empenhado em liberar-se da “estrutura social”. Assim, o discurso da globalização, ao retomar fortemente a ideia de centralidade do econômico na realidade social, abandona a complexidade desta para falar o idioma ou a linguagem das relações produtivas, financeiras e comerciais. Parece que muito pouco do que se discutiu a partir do pós-moderno (e sobre o pós-moderno) tenha sido finalmente considerado. O que aconteceu, por exemplo, com o fim da fé na razão instrumental, com as críticas e questionamentos aos critérios de verdade e legitimidade, com os questionamentos às hierarquias políticas e simbólicas, com a crítica ao conhecimento que surge da univocidade das meta-narrativas?⁵.

⁵ Sobre esse tema, veja-se o interessante trabalho de Sovik (2001).

Faz-se imprescindível recordar os avanços (e continuar a partir deles) que se alcançaram na crítica da cultura atual a partir do debate da pós-modernidade (que, em parte, pode ser análogo ao pós-estruturalismo), fundamentalmente porque se evidencia um notório retrocesso: o sujeito parece voltar a instrumentalizar-se na era dos que falam a linguagem da globalização. A crescente uniformização da cultura global, com base em um paradigma economicista ou tecnicista, é uma força totalizadora que o pós-moderno desafia e ironiza. Desafia porém não nega, ainda que procure pontuar a *diferença* ou as *diferenças culturais* e não a identidade e o retorno de atores “racionais” e hiper-reflexivos que “conhecem” a totalidade da realidade social. Claro que essas discussões sobre o que representa a globalização e a pós-modernidade não podem esgotar-se em tais considerações. Poderia ser um campo analítico em que, sem dúvida, poder-se-ia focalizar uma interessante maneira de recuperar o estatuto do pós-moderno e diferenciar o que lhe corresponde como elementos teóricos e socioculturais específicos.

VIII

Porém, viu-se que o pós-moderno traz uma série de discussões que na América Latina encontra um considerável eco. Inclusive alguns se referem à possibilidade de considerar a condição pós-moderna originada na América Latina, por exemplo, da mão de grandes escritores, como o caso de Jorge Luis Borges. Toro (1991) menciona que

Borges inaugura con Ficciones (1944) la posmodernidad, no solamente en Latinoamérica, sino en general. (...) Borges abrió dentro del paradigma de la modernidad, aquel de la posmodernidad... (TORO, 1991:53).

O desafio está lançado: submeter a análise a eventual definição de uma pós-modernidade que teve a sua aparição em próprias terras latino-americanas. No momento, sim se pode argumentar que as eventuais condições sócio-culturais e intelectuais pós-modernas e seus consequentes debates surgem na América Latina a sua maneira. O pós-moderno se identifica de acordo com as circunstancias nas quais se manifesta nas sociabilidades ou estado da cultura que pode considerar-se pós-moderna, ao desestabilizar o que foi compreendido e definido *a priori* como próprio da específica dinâmica da modernidade ensaiada em um determinado ambiente.

Referências

- ARDITI, Benjamín
(1989) *El deseo de la libertad y la cuestión del otro (Posmodernidad, poder y sociedad)*. Asunción: Ed. Critério.
- BRÜNNER, José Joaquín
(1998) *Globalización cultural y posmodernidad*. México: Ed. FCE.
- (1992) *América Latina: cultura y modernidad*. México: Ed. Grijalbo.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.)
(1991) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.
- CALDERÓN, Fernando
(1988) "Introducción". In: _____ (Org.). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: Ed. CLACSO.
- EVERS, Tilman
(1984) "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais". *Novos Estudos CEBRAP*, vol 2, nº 4, p. 11-23.
- FOLLARI, Roberto
(1990) *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Argentina: Ed. Aique Grupo Editor-Instituto de Estudios y Acción Social.
- (2000) "Estudios sobre postmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?" *Revista Latina de Comunicación Social*. Tenerife: La Laguna, , nº 35.
- FOUCAULT, Michel
(1992) *Microfísica del poder*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- HOPENHAYN, Martín
(1995) *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. México: Ed. FCE.
- (1988) "El debate post-moderno y la dimensión cultural del desarrollo". In: CALDERÓN, Fernando (Org.). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: Ed. Clacso.
- LECHNER, Norbert
(1988) "El desencanto post-moderno". In: QUIJANO, VEGA, CASULLO, GARCÍA CANCLINI (y otros). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: Ed. Clacso.
- (1987) "La democratización en el contexto de una cultura postmoderna". In: LECHNER, Norbet (Comp.). *Cultura política y democratización*. Buenos Aires: Ed. CLACSO.
- LYOTARD, Jean-François
(1989a) *La condición postmoderna*. Madrid: Ed. Cátedra.
- (1989b) *La fenomenología*. Barcelona: Ed. Paidós.
- MAFFESOLI, Michel
(2004) *A parte do diabo. Resumo da subversao pós-moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Record.
- (2001) *Sobre o nomadismo. Vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Ed. Record.
- (1989) *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.
- MONSIVÁIS, Carlos
(2000) *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- QUIJANO, Anibal
(1988) "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". In: QUIJANO, VEGA, CASULLO, GARCÍA CANCLINI (y otros). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: Ed. Clacso.
- RICHARD, Nelly
(1999) "Latinoamérica y la Posmodernidad". *Revista de La Torre*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, año IV, nº 12.

RINCÓN, Carlos
(1995) *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional.

RORTY, Richard
(1997) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Ed. FCE.

SARLO, Beatriz
(1994) *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ed. Ariel.

SOVIK, Liv
(2001) “Lembrar o sujeito pós-moderno ou viva o fim da razão instrumental”. In: PRADO, José Luis Adair (Org.). *Lugar global e lugar nenhum*. São Paulo: Ed. Hackers.

TORO, Alfonso de
(1991) “Posmodernidad y Latinoamérica”. *Plural*, n° 233, México.

VATTIMO, Gianni
(1985) *El fin de la modernidad*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Recebido em
maio de 2010

Aprovado em
julho de 2010

Movimientos populares y luchas sociales en Uruguay

Carlos Moreira*

Resumen

En los últimos años, América Latina ha sido atravesada por el auge de las movilizaciones sociales donde actores de orientación contra hegemónicas buscan expresar sus intereses, demandas y objetivos. En ese contexto, Uruguay ha sido siempre un caso complejo para los analistas, dado que es una sociedad que prioriza la lucha política institucionalizada a través de los partidos políticos. Sin embargo, dentro de la vigencia de este esquema se observan algunas transformaciones. En este trabajo se aborda el pasado reciente y la actualidad de los movimientos sociales y populares en Uruguay, distinguiendo diferentes categorías dentro del fenómeno, a la vez que se identifican los conflictos y adversarios que cada tipo de movimientos sociales ha debido procesar, realizándose un balance provisorio tanto en términos de su situación actual como de las perspectivas de futuro. En términos metodológicos el trabajo se ha realizado a partir de las consultas de documentos, prensa y bibliografía, así como de la realización de entrevistas semi estructuradas a informantes calificados.

Palabras clave

Movimientos sociales. Luchas sociales. Uruguay.

Abstract

In recent years, Latin America has experienced the peak of social mobilizations, when actors with a counter-hegemonic discourse intend to express their interests, demands and objectives. In this context, Uruguay has always been a complex case for analysts, since it is a society that gives priority to the institutionalized political struggle through political parties. However, some changes are observed within this scheme. This study discuss the recent past and the present of social and people's movements in Uruguay, distinguishing different categories within the phenomenon, as well as identifies the conflicts and adversaries that each type of social movement had to face, performing a provisional evaluation both of the current situation and future perspectives. As for methodology, this study was based on research in

* Doctor en Ciencia Política pela Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ciudad de México/México). Profesor e investigador en la Universidad Autónoma de Baja California (Baja California/México) y la Universidad Nacional de Lanús (Buenos Aires/Argentina). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (SNI), nivel I. E-mail: cmoreira07@yahoo.com.

documents and the press and on bibliographical research, as well as on the performance of semi-structured interviews to qualified informants.

Keywords

Social movements. Social struggles. Uruguay.

A pesar de las políticas de asistencia social y negociación colectiva que se implementaron en Uruguay durante el gobierno del líder del Frente Amplio, el doctor Vázquez (2005-2010), a comienzos del 2007 fue posible visualizar algunos signos de quiebra del consenso social alcanzado, y para la segunda mitad de dicho gobierno diversos grupos y movimientos sociales se manifestaron públicamente y en forma masiva contra las políticas llevadas a cabo desde el Poder Ejecutivo. Con los resultados a la vista, sabemos que en materia electoral esto no representó ningún riesgo para el gobierno frenteamplista, ya que logró una mayoría ciudadana en las elecciones del 2009, pero sí vale la pena prestarle atención a los sucesos que marcaron la relación entre el Frente Amplio gobernante y los movimientos sociales. Y es que el gobierno progresista uruguayo que construyó con éxito el consenso inicial para la primera mitad de su gestión, se enfrentó a partir del 2007 a una primera coyuntura crítica, donde el cemento de los acuerdos fue puesto a prueba, y en algunos casos comenzó a resquebrajarse, dejando lugar a significativas polarizaciones sociales dentro de su bloque de apoyo (MOREIRA, 2010).

2007, el año de la furia

El 9 de marzo de 2007, una marcha multitudinaria, convocada para repudiar la presencia del presidente George Bush en el país, recorrió la avenida 18 de Julio de la ciudad de Montevideo. La consigna de la movilización fue *Con Artigas, por la Paz, la Unidad Latinoamericana y Contra el Imperialismo*, y los concurrentes en cifra cercana a los quince mil escucharon una proclama que evitó hacer críticas al gobierno. La central obrera Plenario Intersindical de Trabajadores-Convención Nacional de Trabajadores (PIT-CNT) articuladora de la convocatoria, mantuvo de esta manera la posición de *apoyo*

crítico que asumiera desde la asunción del gobierno frenteamplista el 1° de marzo de 2005, otorgando con ello una carta de acción sin convertirse en un aliado incondicional del mismo. Ese día y por la misma Avenida 18 de Julio, aunque pocas cuadras más allá, se desarrolló otra marcha, convocada por la Coordinadora Antiimperialista, que definió claramente su posición en la lectura de la proclama: “Este gobierno ha profundizado la política de entrega que durante décadas impusieron la burguesía y la oligarquía criollas con el instrumento de los partidos tradicionales y hoy nos entregan sin ningún pudor, arrodillados, al yanqui ladrón”. Los grupos convocantes, desde partidos integrantes del Frente Amplio hasta organizaciones sociales, plantearon que el gobierno del Frente Amplio se había prestado a la estrategia de división de los pueblos que lleva a cabo el imperialismo, por lo que “contra este camino humillante, de genuflexión, de ruptura con los principios más caros de la izquierda y el movimiento popular, debemos marcar otro camino” (Semnario *Brecha*, 16/03/2007).

Si bien la concurrencia no llegó a igualar a la que participó en la marcha del PIT-CNT, cerca de diez mil personas concurrieron a la protesta que criticó tanto a Bush como a Tabaré Vázquez, y de esta manera, “los radicales pelearon cuerpo a cuerpo con los “institucionales” el primer puesto en concurrencia a las respectivas marchas” (CONTRERAS, Semnario *Brecha*, 16/03/2007). Esto demostró que si bien la importancia a nivel electoral de los grupos convocantes a la marcha radical podría ser menos significativa, a nivel de masas movilizadas dicho apoyo era importante, constituyéndose en “la primera manifestación callejera que enfrenta el gobierno progresista, la primera manifestación pública masiva de repudio y malestar ante sus políticas de Estado” (SEMPOL, Semnario *Brecha*, 16/03/2007).

Un mes y medio más tarde, el 29 de abril, se realizó la movilización ambientalista denominada *Un Abrazo al Río Uruguay*, que reunió a miles de personas en el lado argentino de dicho río, y que significó que decenas de manifestantes uruguayos y delegaciones de las localidades de Rocha, Montevideo, Canelones, San José, Colonia, Soriano y Fray Bentos se sumaran al rechazo a la instalación de la pastera Botnia, lo cual no dejaba de ser un dato sorprendente frente al consenso mayoritario de apoyo explícito o tácito a la instalación de la multinacional finlandesa que existe en la sociedad y el sistema político uruguayo. Pocos días después, y ya en el terreno sindical, el 1° de mayo se realizaron dos actos paralelos y bajo diversas consignas con motivo del Día de los Trabajadores. En líneas generales se repitió la dicotomía marcada el 9 de marzo con las marchas de repudio a Bush: uno

de los actos fue convocado por el PIT-CNT como central obrera, el otro acto fue organizado por la Tendencia Clasista y Combativa, conglomerado minoritario de sindicatos de la misma organización. Mientras en el acto oficial del sindicalismo se volvió a desarrollar la ya mencionada postura de “apoyo crítico” al gobierno progresista, el segundo acto estuvo marcado por fuertes palabras hacía los dirigentes del PIT-CNT a quienes se calificó como “burócratas sindicales”, al tiempo que el discurso estuvo plagado de críticas a los lineamientos de acción del gobierno.

Esta secuencia de movilizaciones callejeras continuó en junio en ocasión del natalicio de José Artigas. Para el 19 el gobierno frenteamplista anunció su intención de convocar a la ciudadanía a la Plaza Independencia de Montevideo, para iniciar un proceso de reconciliación nacional bajo el lema “nunca más uruguayos contra uruguayos”. Pocos días antes del acto, el presidente Vázquez debió cambiar la consigna de su convocatoria por “nunca más al terrorismo de Estado”, antes las críticas recibidas desde diversos sectores de la izquierda uruguaya, especialmente el Partido Comunista del Uruguay. Al evento concurrieron la mayoría de la dirección del FA y la totalidad de los dirigentes de los partidos políticos tradicionales. Sin embargo, este arco de dirigentes oficialistas y opositores no contó con el apoyo de las bases de la militancia frenteamplista, y sólo entre tres y cuatro mil personas se hicieron presentes para escuchar el discurso del Presidente. Más aún, ninguna organización de derechos humanos concurrió a la convocatoria oficial (*Diario Página 12*, 20/06/2007). Ese día y a pocas cuadras de allí, como en ocasiones anteriores, se manifestaron los que se oponían al acto oficialista, ahora en dos marchas distintas. Por un lado, los más próximos al gobierno con su postura de apoyo crítico, esta vez con la ausencia del PIT CNT, que se abstuvo de concurrir a ninguno de los actos. Y por otro lado, la movilización de la Asamblea Popular, creada a comienzos del 2006 para unir a los sectores de izquierda disconformes con las políticas del gobierno frenteamplista, y que había tenido un importante protagonismo en la mencionada marcha anti Bush, en tanto núcleo central de la Coordinadora Antiimperialista. El impulso de estos sectores opositores fue tal que a partir de ese 19 de junio se inició una campaña de recolección de firmas para reformar la constitución y convocar a otro plebiscito que permitiera derogar el resultado del plebiscito de 1989, que sancionó la amnistía para aquellos que violaron los derechos humanos durante la dictadura.

Finalmente, esta serie de manifestaciones callejeras y de utilización del espacio público para la expresión de demandas que caracterizó al año

2007, tuvo su culminación en los meses de noviembre y diciembre cuando los vecinos de la Villa del Cerro, tradicional zona obrera de Montevideo, se movilizaron para exponer ante las autoridades la necesidad de ser consultados sobre el destino del ex Frigorífico Nacional, creado en 1928 y cerrado por la dictadura militar en 1978. Ante las autoridades del gobierno frenteamplista, los vecinos insistieron que el Estado tenía que comprometerse a desarrollar un proyecto productivo en el ex Frigorífico Nacional con el consenso y la participación de las organizaciones locales (Red Intersocial Oeste, 2008). Estas nuevas y recientes manifestaciones de descontento social expresadas en las calles y espacios públicos de Montevideo, similares a otras ocurridas en el país en el último año, como tomas de tierras fiscales que grupos sociales autoconvocados han realizado en Bella Unión (Departamento de Artigas) y Kiyú (Departamento de San José) para desarrollar emprendimientos productivos, son el objeto central de análisis del presente capítulo.

¿Qué había detrás de estos fenómenos sociales que parecían no responder a la ordenada tradición uruguaya de hacer política bajo la conducción de los partidos y el Estado? ¿Expresaban algún cambio o giro en la sociedad y la política uruguaya? ¿Los partidos políticos, la central sindical, las multinacionales, el propio Estado estaban siendo cuestionados por sujetos sociales que parecían moverse autónomamente?

Hasta aquí a los académicos les ha parecido suficiente con caracterizar la política uruguaya como siguiendo un patrón estatista y partidocéntrico que ya no se ajusta a la escena y a los protagonistas de la época post-batllista en que vivimos, y mucho menos permite entender las multitudinarias movilizaciones callejeras que hemos reseñado, convocadas al margen de la voluntad de las organizaciones partidarias.

Nuestra hipótesis es que la revitalización de los movimientos populares se relaciona estrechamente con la existencia de un Estado uruguayo que solo da una respuesta parcial a las demandas más urgentes de vastos sectores sociales, y por ende, la dinámica de los sujetos busca satisfacer las mismas desenvolviéndose autónomamente de los partidos políticos, especialmente respecto al Frente Amplio. Pero nuestra hipótesis va más allá. Aceptando que hay una crisis en el Estado y el sistema de partidos, sostenemos que dicha crisis tiene efectos complejos y diferenciales sobre los movimientos sociales y sus capacidades de acción. En otras palabras, la retirada del Estado y la crisis de representatividad de los partidos políticos, y en especial, del Frente Amplio como coalición tradicional de la izquierda uruguaya, parece plantear a los movimientos sociales una serie de oportunidades que facilitan a unos,

y condicionan a otros, sus posibilidades de desarrollo futuro (cfr. TARROW, 1999).

El contexto

Durante las últimas cuatro décadas en Uruguay, coherentemente con las transformaciones ocurridas en el mundo, diversos aspectos del Estado social formado en las primeras décadas del siglo XX bajo el liderazgo de José Batlle y Ordoñez han tendido a desaparecer o vaciarse de contenido. Definido a grandes rasgos, el proceso comprendió la implementación gradual de tres tipos de reformas estructurales. En primer lugar, la reforma del sector público a través de privatizaciones y tercerizaciones. En los hechos esto significó que la satisfacción de las necesidades básicas de la población se fue retirando de la órbita estatal. En segundo lugar, las reformas del sector externo que tendieron a la liberalización de precios y la desregulación de los mercados, acompañadas del ajuste a nivel macro de la economía nacional con el objetivo de hacerla más competitiva en el concierto internacional. Esto significó abandonar todo vestigio del modelo de sustitución de importaciones en pos de otro basado en el comercio exterior. Por último, la implementación de una reforma del mercado de trabajo sobre la base de la desregulación del mismo y la suspensión de las negociaciones colectivas. Esto implicó una reestructuración productiva que se reflejó en una caída del diez por ciento de la participación del agro y la industria en el PBI y un aumento de la dependencia del capital financiero (BITTENCOURT, 2006). Desde el punto de vista social la consecuencia de este ciclo reformista fue que el Uruguay dejó atrás la mesocracia, para mostrar “signos inequívocos de desigualdad creciente”, erosionándose la integración y la cohesión social, hasta llegar “a la segregación cultural que separa más y más a las clases populares, medias y altas” (PNUD, 1999). Desde el punto de vista político, la fase neoliberal post-batllista se caracterizó por el predominio de la competencia electoral y el compromiso sobre el conflicto violento y global, aunque acompañado de un proceso de decadencia del Parlamento y de los partidos políticos. En estos resquicios que los cambios y la crisis política-estatal y social han provocado en la estructura tradicional del Uruguay, surgieron ventanas de oportunidades para que (re)tomaran su lugar en el escenario público antiguos y nuevos actores sociales.

Los movimientos sociales desde finales de la dictadura hasta nuestros días

Desde los últimos meses de la dictadura hasta nuestros días, el desarrollo de los movimientos sociales en Uruguay atravesó tres etapas. En la primera, que se extendió desde los últimos meses de 1984 hasta comienzos de los años noventa, los movimientos sociales vivieron el auge propio de la recuperación del régimen democrático luego de años de represión dictatorial. En la segunda, los movimientos sociales, después de la victoria en el plebiscito de 1992 que impidió las privatizaciones de las empresas públicas, paradójicamente entraron en un largo letargo, al mismo tiempo que la ofensiva neoliberal se manifestaba en otros campos de la acción estatal con las denominadas *tercerizaciones* impulsadas por el gobierno de Luis Alberto Lacalle. La tercera, iniciada entre 2002 y 2005 transcurre actualmente y en ella ha habido un nuevo impulso de la actividad de los movimientos sociales. Veamos con detalle cada una de estas etapas.

Del bloque democrático al bloque progresista

En 1984 la transición a la democracia fue impulsada por un heterogéneo bloque opositor a la dictadura donde convergieron partidos políticos, sindicatos y movimientos sociales. Entre estos movimientos sociales se encontraban los de más importancia en aquel momento, esto es, la flamante central obrera PIT-CNT que articulaba la tradición de los años sesenta con la nueva generación de sindicalistas, la Federación Uruguaya de Cooperativas de Viviendas de Ayuda Mutua (FUCVAM) fundada en 1970, y los movimientos de derechos humanos entre los que se encontraba el Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ) fundado en 1981. Junto a ellos, compartieron el espacio público otros actores sociales de reciente creación, como los que se movilizaron tras la demanda de solución a la crisis de vivienda, a través de tomas de tierra y el establecimiento de asentamientos irregulares. En esta primera fase, los movimientos sociales se unificaron en torno al reclamo de verdad y justicia sobre el tema de los desaparecidos. Esto implicó un rechazo a la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado promulgada en diciembre de 1986 durante el primer gobierno de Julio María Sanguinetti (1985-1990),

que significaba suspender definitivamente toda posibilidad de juzgar a los culpables de las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura. Los movimientos sociales impulsaron la derogación de la Ley de Caducidad, pero el triunfo de la opción oficialista en el plebiscito de abril de 1989, sumado a que los partidos políticos ya reorganizados volvieron a ocupar paulatinamente el centro de la escena pública, marcó el inicio de una fase declinante en el papel y el accionar de los mismos.

En los años noventa, tanto FUCVAM como SERPAJ y demás organizaciones de derechos humanos trataron sin éxito que los sucesivos gobiernos de Lacalle (1990-1995), Sanguinetti (1995-2000) y Jorge Batlle (2000-2005) cumplieran con el artículo 4° de la Ley de Caducidad que preveía la investigación de los hechos de desaparición de personas. Al mismo tiempo, enmarcaron su estrategia subordinándose a la del FA en su largo trayecto hacia el poder. De esta manera, el bloque democrático opositor a la dictadura, que integraban todos los partidos políticos y movimientos sociales, con el gobierno de los partidos tradicionales Colorado y Blanco se transformó en un bloque progresista opositor al neoliberalismo. A partir de la crisis del año 2002, los movimientos sociales conocieron un nuevo auge, y con la llegada al gobierno del Frente Amplio, esta revitalización se desarrolló en un escenario de crisis de su alianza con la coalición de izquierda.

Oficialistas y opositores

La división del bloque progresista entre oficialistas y opositores fue uno de los fenómenos que caracterizó la gestión del gobierno del Frente Amplio. Los oficialistas consideraron que el gobierno frenteamplista realizó las cosas dentro del límite de lo posible, que los problemas fueron enfrentados con las máximas capacidades disponibles, y que si bien será necesario profundizar las reformas o acelerar el paso en una segunda administración, en el rumbo general de las políticas no será necesario introducir ningún cambio sustancial. Los opositores, por su parte, criticaron el gradualismo de la gestión frenteamplista considerándola una traición a las máximas programáticas que señalan la necesidad de impulsar, desde un gobierno de izquierda, medidas de cambio radical. Mientras el gobierno consideró adecuado su modelo de desarrollo basado en una coyuntura favorable de precios para los productos agro exportables, la oposición progresista, aunque existieron muchas

diferencias de énfasis que veremos más adelante, consideró que este modelo significaba consolidar la dependencia del Uruguay respecto a los países desarrollados, y que en realidad el gobierno frenteamplista continuaba la línea de acción de sus predecesores, los partidos tradicionales. En síntesis, el oficialismo se consideró representante de una línea moderna de la izquierda, emparentada con la socialdemocracia y la tercera vía europea, mientras que en la vereda de enfrente, los actores se reivindicaron representantes de la izquierda tradicional o de una nueva izquierda radical, y denunciaron al gobierno por neoliberal.

Sobre la evolución futura de esta división entre oficialistas y opositores también existieron perspectivas divergentes. Desde el gobierno frenteamplista se vio a la política en Uruguay como una política de bloques, por un lado el bloque progresista (integrado como en los noventa por el Frente Amplio, la central sindical PIT CNT y los movimientos sociales) y por otro lado el bloque conservador (integrado por los partidos tradicionales y las cámaras empresariales) y se creyó que, a medida que se acercara el momento electoral, las diferencias al interior del bloque progresista se minimizarían frente a las que se tienen en la competencia con el bloque conservador. Por su parte, la oposición radical sostuvo que en la medida que el gobierno no cambiara el rumbo, se iría generando una escisión permanente de sus fuerzas políticas y sociales, y el Frente Amplio perdería su carácter de coalición unitaria de la izquierda uruguaya (algo de ello ha comenzado a ocurrir con el retiro del 26 de Marzo, grupo fundador del Frente Amplio, a comienzos de 2008).

Esta caracterización del bloque progresista que accedió al gobierno con el triunfo electoral del 2005 y su paulatina escisión en oficialistas y opositores, tuvo dos grandes consecuencias para los movimientos sociales. En primer lugar, la fractura interna del Frente Amplio se trasladó a los movimientos que integraban el bloque progresista. Por ejemplo, el debate entre oficialistas y opositores atravesó gran parte de la actividad del PIT CNT que, entre 2007 y 2009, decidió como tal mantener un apoyo crítico al gobierno, como mejor manera de sintetizar las correlaciones de fuerzas internas levemente superiores del oficialismo. Otros movimientos fueron ubicándose en uno u otro campo, con mayor o menor nitidez en las definiciones, permaneciendo muchos de ellos en la inasible frontera de las posiciones intermedias. Claramente, en la medida que la tradición de lucha en común, dentro del bloque democrático primero y progresista después, sobrevivió y mantuvo su peso, la lógica de la confrontación interna fue subordinada a la lucha frente al bloque conservador, y las posibilidades para una fuga hacia la izquierda

de grupos políticos y movimientos sociales opositores se vieron seriamente afectadas.

Sujetos en conflicto

Transcurrido el período del primer gobierno del Frente Amplio, es posible identificar, entonces, tres tipos de escenarios en el mapa de los movimientos sociales en el Uruguay actual, cada uno con sus actores y conflictos específicos.

El gobierno frenteamplista y la Asamblea Popular

La coalición se mantuvo unida con el objetivo de ganar las elecciones nacionales de 2009, pero una vez en el gobierno las diferencias internas entre radicales y moderados se hicieron insalvables. De esta manera, en abril de 2006 nació la Asamblea Popular, un conglomerado de veinte partidos y organizaciones políticas, sociales, sindicales y estudiantiles que se presentó a sí mismo como una oposición de izquierda al carácter centrista del gobierno de Vázquez. El papel dominante en este colectivo de organizaciones lo tuvieron el 26 de Marzo y la Corriente de Izquierda. A comienzos de 2008, el 26 de Marzo rompió formalmente los lazos que lo unían al Frente Amplio y propuso a sus aliados que la Asamblea Popular se transformara en un nuevo partido político con el objetivo de lograr lugares en el Parlamento en las elecciones nacionales de octubre de 2009. La Corriente de Izquierda, luego de una reñida votación interna decidió no abandonar el Frente Amplio, lo que determinó que un numeroso grupo de dirigentes y militantes en abierto desacuerdo con la decisión adoptada pasaran a integrarse a la Asamblea Popular. Desde el punto de vista ideológico, esta nueva coalición se ubicó claramente dentro de la ortodoxia marxista de la izquierda uruguaya, se definió como anticapitalista y se propuso resistir al neoliberalismo con el objetivo de construir el socialismo. Al momento del auge de los movimientos populares del 2007 Jorge Zabalza, uno de sus líderes, declaró que el fracaso del gobierno estuvo en “no poder solucionar los problemas de las mayorías populares, pero no por falta de recursos o capacidad, sino por un compromiso con otro modelo de desarrollo indicado por los organismos

financieros internacionales, las multinacionales y las clases dominantes del Uruguay” (*Diario Página 12*, 18/11/2007).

El Estado y los vecinos organizados

Durante los últimos años, los movimientos de vecinos organizados han navegado en el término medio entre las ventanas de oportunidades que la crisis de los partidos y el Estado les abrió, y los obstáculos y condicionamientos que la misma les planteó. En esta situación encontramos una serie de movimientos autónomos de los partidos políticos y con una importante experiencia de autogestión, vinculados a asuntos locales y medio ambientales, tanto en el medio urbano como rural.

Sabido es que en Uruguay, a pesar de existir una importante presencia de la ciudadanía en organizaciones de la sociedad civil, son casi inexistentes las instancias de participación en las políticas públicas estatales, así como en el control y la rendición de cuentas de las instancias gubernamentales (Instituto de Comunicación y Desarrollo, 2006). En estos casos, la crítica que los movimientos de vecinos organizados hacen al accionar del Estado y el gobierno no significa que tengan un modelo alternativo de políticas, sino que se concentran en un paso previo: luchar por la construcción de espacios para la participación articulada con los actores estatales en la gestión pública.

El surgimiento de estos nuevos sujetos sociales estuvo en gran medida relacionado con la problemática de la retirada estatal de los procesos de protección social y el aumento de la pobreza y la marginalidad, originados por la implementación del modelo económico neoliberal. Y por tanto sus militantes de base se reclutaron en los barrios de la periferia montevideana y ciudades del interior, entre las personas que habían caído por debajo de la línea de pobreza fundamentalmente por una insuficiencia en el ingreso monetario. Dado que su emergencia, entonces, estuvo asociada al fenómeno coyuntural del desempleo, los vecinos organizados constituyeron un grupo heterogéneo con altos niveles de movilidad e incertidumbre, cuya situación dependió de los cambios en el ingreso, especialmente el salario (cfr. RAUS, 2003).

Uno de los grupos más importantes y activos de vecinos organizados lo constituyó la Red Intersocial Oeste que actuó (y actúa) en la zona del Cerro, uno de los tradicionales barrios obreros de Montevideo, hoy convertido en un cementerio de frigoríficos, fábricas y reservorio de desempleados. La

trayectoria de este movimiento de vecinos preocupados por asuntos locales tiene una década. Nació en 1998 en oposición al proyecto de la Secta Moon de instalar un puerto en las costas del barrio que dan al Río de la Plata, y llega hasta hoy cuando agrupa a diferentes organizaciones sociales como desocupados, ocupantes de tierras, vecinos contra las drogas, entre otros. El núcleo básico sigue siendo un grupo de vecinos que tienen como base ideológica declarada la oposición a los modelos de desarrollo capitalista salvaje y que, en 2005, cuando el Frente Amplio ascendió al gobierno, se radicalizaron en respuesta a lo que tempranamente visualizaron como una derechización del gobierno. En los comienzos, además de la oposición al proyecto de la Secta Moon, los vecinos se organizaron para atender demandas concretas y urgentes de los pobladores. En ese sentido, podríamos definirlos como una organización de autodefensa social, y en la búsqueda de satisfacer esas demandas comenzaron a presionar sobre los poderes públicos, como la Policía y la Intendencia de Montevideo. Luego de esa etapa inicial se pasó a otra, donde el carácter reactivo se complementó con propuestas en el plano de las metodologías participativas para las políticas públicas locales. Al momento del primer gobierno frenteamplista, como ejemplo de propuestas activas, estos movimientos de vecinos propusieron al Estado una elaboración conjunta de un proyecto a desarrollar en el predio del ex Frigorífico Nacional. En esta evolución comenzaron a trascender los límites del Cerro, para pasar al resto de la ciudad, e incluso el país, organizando encuentros con organizaciones similares en los departamentos de Artigas y Tacuarembó. Finalmente, ésta y otras propuestas de participación de los vecinos en las políticas públicas no tuvieron eco en el gobierno frenteamplista.

Las multinacionales y los ambientalistas

A nadie escapa que en Latinoamérica algunos gobiernos han perdido el control de sus economías, y los bancos y empresas transnacionales parecen haber encontrado la fórmula mágica de obtener beneficios: “capitalismo sin trabajo, más capitalismo sin impuestos” (BECK, 1998). Un caso paradigmático lo constituyó la instalación de plantas de celulosa en el Uruguay durante el primer gobierno frenteamplista. Con el objetivo de atraer inversiones extranjeras, se formalizaron acuerdos que otorgaban ventajas impositivas a las empresas y que les permitían, por ejemplo, dar por finalizado el contrato e iniciar acciones legales contra el Estado por los motivos más inverosímiles

que entorpecieran el funcionamiento productivo. La dependencia hacia la creación de fuentes de trabajo temporales y la fragilidad del Estado uruguayo, permitieron que las multinacionales tomaran para sí un papel importante en la satisfacción del bienestar social de la población. Frente a ello, la mayor parte de los actores locales aceptaron esta realidad, mientras que unos pocos intentaron oponerse y transformarla (cfr. MOREIRA, 1998). El papel de oposición a las multinacionales dedicadas a la producción de celulosa quedó en manos de los grupos ambientalistas nacionales. La historia reciente del movimiento ambientalista presenta tres etapas claramente diferenciadas.

En la primera, en los ochenta y noventa, el ambientalismo nació como movimiento de autodefensa, basado en una visión conservacionista que se opuso a la construcción del Canal Andreoni y su impacto en los bañados de Rocha. En esta etapa fundacional los grupos ambientalistas se nuclearon en la organización de segundo grado Red de Organizaciones No Gubernamentales (Red ONGs) y concurrieron masivamente a la Cumbre de Río en el año 2000. Los hitos más importante de esta etapa fueron la formación en 1996 del Grupo Movimiento por la Vida, el Trabajo, y el Desarrollo Sustentable (MOVITDES) de la localidad de Fray Bentos que logró frenar la instalación de la planta de celulosa Transpapel (VILLALBA, 2007), y la activa movilización de los vecinos de Sayago para impedir la instalación de una planta de pórtland en ese barrio de Montevideo. La segunda etapa comenzó al regreso de la citada Cumbre de Río, cuando un grupo de ambientalistas se orientó hacia la incorporación de perspectivas políticas y económicas sobre los modelos de desarrollo y se relacionó con el movimiento ambiental regional internacional, logrando la creación del movimiento Eco Tacuarembó que se opuso con éxito a la instalación de una central nuclear en la localidad de Paso de los Toros. Como consecuencia de esta nueva estrategia, la Red ONGs se dividió en dos sectores, uno tradicional, que continuó aferrado a las banderas conservacionistas y uno renovador, que incorporó los planteamientos políticos. Este último grupo fue liderado por Redes Amigos de la Tierra y la naciente Organización Guazubirá, e integrado además por Eco Tacuarembó y MOTVIDES, comenzando en conjunto una batalla contra el modelo forestal impulsado por los gobiernos de los partidos tradicionales y continuado por el gobierno frenteamplista. Esta etapa centrada en la oposición al modelo forestal fue nucleando nuevos aliados como los productores y vecinos de Libertad, en el departamento de San José, que protestaban por el funcionamiento de una planta de reciclaje de Cromo 6. El apogeo de movilización y legitimidad social se alcanzó en

el año 2004 cuando, contando con el apoyo de los movimientos sociales y sindicales como FUCVAM y PIT-CNT, se logró someter a referéndum la intención gubernamental de privatizar los servicios de agua, logrando un amplio respaldo ciudadano contra esa medida y obligando al gobierno a iniciar su administración ante un resultado consumado. Al asumir el gobierno frenteamplista, se inició la tercera etapa de la trayectoria histórica de estos movimientos, y los enemigos principales pasaron a ser las multinacionales de fabricación de pasta de celulosa, específicamente la Empresa Nacional de Celulosa España (ENCE) y la finlandesa Botnia. Las organizaciones ambientalistas uruguayas dieron el alerta a sus colegas argentinos de las asociaciones de defensa del Río Uruguay, y con el recrudecimiento del conflicto a partir del funcionamiento de Botnia en el 2007, el eje de la acción se trasladó de Uruguay a la ciudad argentina de Gualaguaychú. Esto produjo una nueva división entre los sectores renovadores del ambientalismo uruguayo, en un ala moderada y otra radical. La vertiente moderada, integrada básicamente por las organizaciones ambientalistas no gubernamentales más institucionalizadas, aspiró a convertirse en grupo de presión, manteniéndose autónoma de los partidos políticos. Su accionar pasó menos por la política en las calles y más por la política en las oficinas del Estado. Sus demandas específicas fueron incluidas en cuestionamientos globales sobre el modelo de desarrollo, el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA), o las iniciativas gubernamentales de privatización de las empresas públicas que controlan recursos naturales, como el agua. Tuvo siempre una posición crítica hacia la Asamblea Ambientalista de Gualaguaychú, a la que cuestionó su utilización de los cortes de puentes y rutas como metodología de lucha. Por otra parte, creyó que la pérdida de legitimidad de los temas ambientales, la desmovilización de la militancia frenteamplista y el cierre de su acceso a las oficinas estatales, provocarían un estancamiento tal en la evolución de las organizaciones ambientales, que resultaría fatal para sus posibilidades de convertirse en referente de la sociedad uruguayo. Al final del primer gobierno frenteamplista se encontraba en una situación de transición y el futuro era un gran signo de interrogación.

Por su parte, las organizaciones ambientales que conformaron la vertiente radical, fueron aliadas de la Asamblea Ambiental de Gualaguaychú y en conjunto se integraron en la Asamblea Ambientalista Regional que realizó tres reuniones, a saber: la primera en Nueva Palmira, donde la empresa Botnia tiene el puerto de salida de su producción, la segunda en Tacuarembó en diciembre de 2007, y la tercera en Gualaguaychú en marzo

de 2008, sumándose a la misma organizaciones de Brasil y Paraguay. Las organizaciones uruguayas que son exponentes de esta vertiente ambientalista son los productores rurales de Cerro Alegre en Soriano y Mercedes, el MOVITDES de Fray Bentos, el sindicato de trabajadores de la forestación de Rivera, la Asamblea del Callejón de Montevideo, el Movimiento 10 de septiembre de 1815 de Tacuarembó (campesinos ocupantes de tierras en el departamento más forestado del Uruguay), y el Grupo Sierras de Rocha, entre otros. Estas organizaciones trataron de romper las fronteras y barreras nacionales con la apelación al acuífero guaraní como la región compartida por uruguayos, argentinos, paraguayos y brasileños.

En términos programáticos, los ambientalistas uruguayos (tanto moderados como radicales) consideraron que la instalación de las fábricas de celulosa en Uruguay provocaría un proceso de extranjerización de la tierra, sobreexplotación de la mano de obra y contaminación, y a diferencia de la Asamblea de Gualaguaychú que solicitó la relocalización de las plantas de celulosa, este movimiento pretendió que no hubiera ninguna planta de celulosa en Uruguay, dado los efectos negativos de la forestación sobre el agua, la tierra y el contexto social. Sin embargo, en Uruguay los argumentos de los ambientalistas contra el modelo de desarrollo forestal nunca fueron fruto de un debate nacional. La instalación de Botnia fue un hecho consumado, y con el corte desde el lado argentino, la defensa de las posiciones ambientalistas en Uruguay se ha visto deslegitimada ante la creciente ola de nacionalismo que impregnó el debate sobre el tema entre 2005 y 2009. Las organizaciones ambientalistas realizaron diversos pedidos de audiencia al presidente Vázquez, quien no les concedió ninguna, y entre los movimientos políticos y sociales analizados (partidos, vecinos, ambientalistas), en este contexto de un Estado mínimo y débil como el uruguayo, decidido a proteger las inversiones extranjeras a cualquier precio, las organizaciones ambientalistas uruguayas son las que más se han visto afectadas por la crisis de la matriz estatista y partidocéntrica.

Conclusiones

Durante la primera década del siglo XXI, América Latina estuvo atravesada por un auge de las movilizaciones sociales donde actores de orientación contrahegemónica buscaron expresar sus intereses, demandas y objetivos. En ese contexto, Uruguay fue un caso difícil de incorporar a los análisis, “toda

vez que se presenta como una sociedad poco proclive a la confrontación y la política de la calle, donde hasta el presente el papel de organizaciones populares y movimientos sociales ha sido opacado por el rol de los partidos políticos” (LÓPEZ MAYA y otros, 2007). Como hemos visto en este Capítulo, los movimientos sociales en Uruguay presentan algunas características que es necesario destacar.

En primer lugar, desde el nacimiento del Uruguay los partidos políticos y el Estado tuvieron un papel tan fundamental, que es posible afirmar que no ha existido hasta el momento una tradición destacable de movimientos sociales que hubieran podido controlar, vigilar u obstruir el accionar de los mismos. No significa esto que no hayan existido a lo largo del Siglo XX experiencias sociales de tipo político, si no que los movimientos han estado tan estrechamente vinculados a los aparatos partidarios que han funcionado como una suerte de brazo social de los partidos políticos. Fundamentalmente se puede decir que las representaciones de las dos grandes corrientes (obrero y estudiantil) que nacieron en la primera mitad del siglo pasado fueron abandonando la lucha eminentemente social para afianzarse, en mayor o menor medida y a partir de los años setenta, en torno a un proyecto partidario, proceso que desembocó en la fundación del Frente Amplio. Si nos concentramos en los últimos años, a la salida de la dictadura esos movimientos fueron conformando una trayectoria de cierta relevancia, a partir del bloque progresista que alcanzó su apogeo con el plebiscito de 1992, y que logró frenar la estrategia privatizadora del gobierno de Luis Alberto Lacalle, pero ciertamente no encontramos allí un movimiento social independiente, sino un actor que actuó nuevamente de manera dependiente de la estrategia político partidaria del Frente Amplio. En segundo lugar, resulta destacable que el movimiento social uruguayo optó, en esa y otras ocasiones, por la apelación a un formato institucional, a través de los recursos de plebiscitos y referéndums establecidos en la Constitución Nacional (cfr. FALERO & VERA, 2004), que independientemente de sus ventajas y desventajas, acentuó la dependencia de los movimientos sociales hacia los partidos políticos, al punto que hoy esos instrumentos constitucionales tienen pocas posibilidades de utilizarse o de salir triunfantes, porque el propio Frente Amplio como fuerza oficialista no los apoya, y no es un secreto para nadie el vínculo de las organizaciones sociales con la coalición de izquierda gobernante. En tercer lugar los líderes sociales están no sólo estrechamente imbricados al Estado y los partidos, siendo dependiente de ellos, al punto que la afirmación de la dirigente social argentina Milagro Sala que “los políticos

son los políticos, y los dirigentes sociales, son los dirigentes sociales” (*Diario Pagina 12*, 31/10/2009), en Uruguay es una frase de ficción. No extraña, por ejemplo, que la inmensa mayoría de los representantes de la campaña por la nulidad de Ley de Caducidad desarrollada en vísperas de las elecciones de 2009, fuesen conocidos por su vinculación partidaria, por más que quisiesen operar desde otros roles. De la misma manera no puede sorprender que la lucha por implementar el voto epistolar, también derrotada al igual que la anterior en octubre de 2009, sin figuras o instituciones con peso partidario apoyando la iniciativa, haya quedado poco menos que en el anonimato. Es más, históricamente en Uruguay los grandes liderazgos sociales se han construido generalmente desde el Estado y los partidos políticos, es decir, desde el ejercicio del poder y no desde la oposición a él. En este Capítulo, hemos abordado la historia reciente de los movimientos sociales y populares en Uruguay en un contexto de consolidación de las tendencias de cambio estructural iniciadas hace tres décadas, esto es, el afianzamiento de la matriz agroexportadora con un crecimiento inédito de la desigualdad social, el retroceso de la capacidad estatal y una crisis de representatividad de los partidos, en especial del Frente Amplio como coalición de izquierda.

Hemos visto como al iniciarse la transición democrática en 1984, todos los partidos políticos y los movimientos sociales y populares estuvieron unidos en el bloque democrático opositor a la dictadura, y como para la década siguiente, con el desprendimiento de los partidos tradicionales Colorado y Blanco que pasaron a alternarse en el gobierno, el bloque democrático se transformó en un bloque progresista opositor al neoliberalismo. Finalmente con la llegada del Frente Amplio al poder, este bloque progresista a su vez comenzó a transitar una nueva fase, con la escisión entre oficialistas y opositores al gobierno frenteamplista. En este contexto de crisis estatal y partidaria, especialmente de la izquierda, la misma tuvo efectos complejos y diferenciales sobre los movimientos sociales y sus capacidades de acción, en tanto les planteó oportunidades de desarrollo a la vez que condicionó fuertemente las mismas. Por el lado de los efectos positivos el proceso de crítica y escisión de su propia coalición de las fuerzas opositoras más radicales, constituyó en conjunto un proceso que explica la revitalización de los movimientos sociales en los últimos años. Por el lado negativo, la crisis del modelo estatal desarrollista, así como la adopción de estrategias continuistas de las soluciones pro mercado por parte del gobierno frenteamplista, condicionaron su evolución, pues los marginaron de los escenarios de elaboración de las políticas públicas.

Referencias

BECK, Ulrich

(1998) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Madrid: Editorial Paidós.

BITTENCOURT, Gustavo

(2006) "Uruguay 2006: desarrollo esquivo o ruptura con la historia". *América Latina hoy*. España: Universidad de Salamanca, n° 44, p. 15-39.

FALERO, Alfredo & VERA, Angel

(2004) "Transformaciones sociales y campo popular en Uruguay. Construcción de alternativas y escenarios posibles". En: BRANDO, Oscar (Comp.). *Uruguay hoy: paisaje después del 31 de octubre*. Montevideo: Ediciones del Caballo Perdido.

INSTITUTO DE COMUNICACIÓN Y DESARROLLO

(2006) *Brillos e impurezas de un diamante: resultados del índice de la sociedad civil en Uruguay, 2006*. Disponible en: www.lasociedadcivil.org. Consulta realizada en 10 de septiembre de 2009.

LOPEZ MAYA, Margarita; IÑIGO CARRERA, Nicolás & CALVEIRO, Pilar

(2007) "Política de calle y contrahegemonía". En: ____ (Comp.). *Luchas contra hegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

MOREIRA, Carlos

(2010) *Apuntes sobre el primer gobierno del Frente Amplio en Uruguay (2005-2010)*. Buenos Aires: Editorial El Grillo.

MOREIRA, Constanza Beatriz

(1998) "Modernización, reforma del estado y consolidación democrática: el Uruguay en el contexto de las 'nuevas democracias'". *Documento de trabajo n° 12*. Montevideo: Departamento de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.

PNUD

(1999) *Informe sobre desarrollo humano*. Montevideo. Disponible en: www.undp.org.uy. Consulta realizada en 01 de julio de 2009.

RAUS, Diego

(2003) "Transformaciones sociales y gobernabilidad política en América Latina y Argentina". *Cuaderno n° 2*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús.

RED INTERSOCIAL OESTE

(2008) *El frigorífico nacional y el Uruguay productivo*. Montevideo: Red Intersocial Oeste/Universidad de la República/PIT-CNT/FLACSO Uruguay.

TARROW, Sidney

(1999) "Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales". En: McADAM, Dough; McCARTHY, John & ZALD, Mayer. (Eds.) *Movimientos sociales, perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.

VILLALBA, Delia

(2007) *Haciendo camino*. Montevideo: El Tomate Verde Ediciones y Redes Amigos de la Tierra.

Recebido em

abril de 2010

Aprovado em

janeiro de 2011

Os colecionadores da natureza: a invenção de si mesmo através da patrimonialização do mundo natural

Luciana Braga Silveira*

Resumo

Uma geógrafa em Minas Gerais, um engenheiro na Bahia, uma pedagoga no Rio de Janeiro, todos interessados em “coleccionar a natureza”. Estas pessoas de lugares sociais e geográficos tão distintos, que enxergam o colecionável no mundo natural, têm em comum o fato de serem proprietários de Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPNs). Tais áreas naturais protegidas pela legislação ambiental brasileira foram criadas voluntariamente em suas propriedades rurais. Ao discutir estes casos pretendo refletir sobre o papel exercido pelos objetos na construção de identidades, na organização da memória pessoal e familiar, na legitimação de ideias e na instauração de sistemas de poder, considerando a importância da prática do colecionamento-exposição na conformação das subjetividades.

Palavras-chave

RPPNs. Patrimônio. Natureza.

Abstract

A geographer in Minas Gerais, an engineer in Bahia, an educationalist in Rio de Janeiro, all of them interested in “collecting nature”. These people, who come from such different social and geographical backgrounds and see the collectable in the natural world, have in common the fact of owning Private Natural Heritage Reserves (*Reservas Particulares do Patrimônio Natural*, RPPNs). These natural areas protected by Brazilian environmental legislation were voluntarily created in their rural properties. By discussing these cases I intend to reflect on the role played by objects in the construction of identities, in the organization of personal and family memory, in the legitimacy of ideas, and in the establishment of systems of power, considering the importance of the practice of collecting and exposing in the configuration of subjectivities.

Keywords

RPPNs. Heritage. Nature.

* Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil) e professora adjunta da Universidade Federal de Lavras (Lavras/Brasil). E-mail: lucianabraga@dac.ufla.br.

Uma geógrafa em Minas Gerais, um engenheiro na Bahia, uma pedagoga no Rio de Janeiro, todos interessados em “coleccionar a natureza”. O que leva pessoas de lugares sociais e geográficos tão distintos a enxergarem o colecionável no “mundo natural”? Maria Tereza Schmidt, Fernando Menezes e Laura Ferraz, cujas experiências de colecionamento, relatadas em entrevistas, serão tratadas neste trabalho, têm em comum o fato de serem proprietários de RPPNs (Reservas Particulares do Patrimônio Natural)¹.

As RPPNs são áreas naturais, protegidas pela legislação ambiental brasileira, estabelecidas em domínios privados mediante a livre iniciativa e o desejo do proprietário dessas terras. As RPPNs têm sido instituídas por empresas, organizações não governamentais (ONGs) e por indivíduos em todo o território brasileiro. Porém, no âmbito da pesquisa desenvolvida e neste artigo, mais especificamente, trabalho apenas com as histórias de vida destes últimos.

As RPPNs fazem parte do leque de unidades de conservação brasileiras, áreas naturais de uso restrito, que, por serem consideradas de alta relevância ecológica e propícias para a proteção da fauna e da flora, são submetidas à regulação do Estado. Diferem-se das demais categorias de unidade de conservação por serem instituídas e geridas por proprietários particulares, com o aval do Estado, sem deixarem de ser propriedade privada.

Para além da importância ecológica que lhes atribuem os ambientalistas em geral, são espaços em que se processa a reconstrução simbólica da “natureza” e da “terra”. A “natureza” da qual falam os proprietários de RPPNs, ou Rppnistas, é conhecida, experimentada sensorialmente e apropriada como um bem privado; é a “natureza particular”. A noção de “patrimônio”, que inspira a concepção legal da categoria RPPN, permite a ambiguidade característica dessas reservas: são áreas naturais ao mesmo tempo domínios particulares e “bens comuns da humanidade”.

Estas áreas naturais se revelaram como espaços em que se verifica o exercício criativo e imaginativo da noção de “meio ambiente”. Diretamente relacionadas a projetos dos indivíduos que as constituíram em suas propriedades rurais, as RPPNs respondem aos seus anseios, expectativas e planos de vida e expressam trajetórias particulares. De fato, as formas de planejamento, organização espacial e significação das RPPNs se referem aos propósitos e à subjetividade dos seus proprietários.

¹ Este artigo é o resultado de uma das discussões desenvolvidas em minha tese de doutorado. Para ter acesso ao trabalho na íntegra ver Silveira, 2009.

Contudo, as narrativas dos Rppnistas, além das especificidades das referências pessoais, apresentam marcas de vivências sociais que se aproximam, o que nos leva a pensar em possíveis classificações. Há aqueles com uma história familiar relacionada à terra, cujas propriedades rurais já fazem parte do patrimônio familiar há várias gerações. Observam-se também indivíduos cuja relação com o espaço rural é mediada por uma sensibilidade religiosa. Da mesma forma, é possível perceber indivíduos que veem nas RPPNs um espaço propício ao colecionamento da natureza.

Proprietários Familiares, Espiritualistas Ecológicos, assim como *Colecionadores da Natureza*, são categorias criadas para analisar o universo de práticas e representações dos Rppnistas, com o objetivo de verificar, em profundidade, como as RPPNs podem ser reinventadas a partir dos projetos dos indivíduos.

Neste trabalho, pretendo me deter sobre aqueles por mim designados *Colecionadores da Natureza* e discutir como a compreensão da natureza como objeto de coleção caracteriza este grupo e a constituição de coleções e museus nas RPPNs proporcionam que estes atores digam muito sobre si mesmos.

As experiências de colecionamento de plantas, insetos e carcaças de animais, bem como da criação de herbários e museus nos domínios das RPPNs, nos remetem imediatamente ao universo dos viajantes naturalistas do século XIX e sua busca de transformar sensações experimentadas no decorrer de sua viagem e as observações sobre plantas, animais, paisagens em “ciência”. Porém, as questões trazidas pelas práticas de colecionamento dos Rppnistas nos levam mais longe: estimulam uma reflexão sobre o papel exercido pelos objetos na construção de identidades, na organização da memória pessoal e familiar, na legitimação de ideias e na instauração de sistemas de poder. Ao discutir esses casos pretende-se, para além das idiossincrasias de cada experiência, trazer elementos para o debate sobre a importância da prática do colecionamento-exposição na conformação das subjetividades.

Uma geógrafa “metida a botânica”

Colecionar é algo muito apreciado pela geógrafa Maria Tereza Schmidt, que tem catalogado e organizado exposições dos mais diferentes objetos, além de ter criado três bibliotecas e um museu em sua fazenda.

Maria Tereza atua ativamente na Associação de RPPNs de Minas Gerais, tendo sido por mais de uma vez presidente dessa instituição. Sempre pronta para convocar os demais Rppnistas para os eventos relativos às reservas privadas, ela representa um importante papel na congregação desses sujeitos e na definição de seu papel como “guardiões da natureza”. Maria Tereza tem trabalhado como consultora em projetos de conservação ambiental, especialmente naqueles relacionados às RPPNs.

Maria Tereza pertence a uma tradicional família de Alfenas, MG, e a história de criação da RPPN se cruza com a sua história familiar. A Fazenda Lagoa, que deu nome à RPPN de Maria Tereza, foi adquirida, no início do século XX, por seu avô, um grande usineiro da região de Alfenas.

Abaixo, uma foto aérea da Fazenda Lagoa, onde se pode observar as matas que conformam a RPPN:



A arquitetura em estilo colonial das construções da Fazenda Lagoa não passa despercebida, até mesmo porque Maria Tereza se encarrega de chamar a atenção para o fato. Inclusive, ela pensa em realizar o tombamento de algumas das construções.

Fotos de seus antepassados estão espalhadas pelas paredes da sede da fazenda; um antigo moinho é mantido intacto: o encantamento pelo passado

que Maria Tereza expressa se cruza com a admiração pelos personagens de sua família e por suas histórias homéricas, que têm como principal cenário a Fazenda Lagoa.

Disputando espaço com as fotografias de familiares, estão muitos quadros com desenhos, pinturas e fotografias de toda sorte de animais, sinalizando para qualquer observador que o tema “natureza” ocupa um lugar de destaque também no ambiente humanizado, no interior das casas da fazenda. Percebe-se que, lado a lado com a iniciativa de proteger as matas de sua RPPN, está o desejo de preservar o passado e a história familiar.

É ao passado que Maria Tereza se remete para explicar de onde vem o seu interesse pela temática ambiental. Dois lugares são destacados como importantes na sua formação como ambientalista: a fazenda e o Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Maria Tereza diz possuir uma “dupla identidade”, metade carioca, metade mineira. Nunca vivera na fazenda, em Monte Belo, MG, sempre morou no Rio de Janeiro. Mas passava aí longos períodos quando, acompanhada por seu pai, percorria de jipe as matas da propriedade de sua família.

Dos passeios na sua infância no Jardim Botânico, juntamente com a sua mãe, ficou o gosto pela botânica, que a levaria, na vida adulta, a criar a sua primeira coleção na fazenda, um viveiro de mudas nativas: o Horto Monte Alegre. O Horto Monte Alegre, que inicialmente se localizava na usina de açúcar da sua família, mais tarde foi transferido para a fazenda. A sua criação antecede a instituição da RPPN e é uma das primeiras iniciativas conservacionistas de Maria Tereza. As matas que hoje formam a RPPN, de acordo com Maria Tereza, já eram mantidas desde o tempo de seu avô. Segundo ela, eram áreas extremamente íngremes, com muito afloramento rochoso, de pouca valia para a atividade agropecuária.

A “paixão” pela botânica a que Maria Tereza se refere também teve um papel decisivo na sua escolha profissional.

A coleção que constitui o herbário é composta por objetos naturais que foram retirados do seu contexto primeiro, as matas da RPPN Fazenda Lagoa. É a lógica científica que rege a forma de coleta, de classificação, de organização e de conservação, procedimentos que organizam esses exemplares de uma maneira completamente distinta da forma como estavam dispostos inicialmente na natureza. Verifica-se, portanto, que estes objetos naturais sofreram um processo de deslocamento e reclassificação que lhes atribuíram uma coerência e lhes deram uma possibilidade de comparação uns com os outros que não existia anteriormente. Buscando assegurar a sua

continuidade no tempo e no espaço (GONÇALVES, 2007), Maria Tereza, ao constituir e manipular essa coleção, deu a esses objetos da natureza novas formas e significados.

Para Latour (2006), tal manuseio produz algo novo, uma informação que jamais seria possível se obter se não houvesse as operações de *seleção* do que colecionar, da *extração*, do *deslocamento* dos objetos de seu contexto, da *redução* do mundo vegetal aos exemplares da coleção. É um processo de visibilização do que anteriormente não se podia ver. Os procedimentos científicos criam a possibilidade de mensurar e comparar objetos que, dispersos na natureza, sem determinada organização, não apresentariam a coerência que a ciência lhes dá. Segundo Latour:

Da mesma forma que as aves do museu ganhavam pelo empalhamento uma coerência que as tornava comparáveis, assim também todos os lugares do mundo, por mais diferentes que sejam, ganham, através do mapa, uma coerência ótica que os torna todos comensuráveis (LATOURE, 2006:29).

A informação gerada a partir de uma espécie empalhada, de um mapa, de uma coleção recria, então, a matéria, suprimindo, muitas vezes, a própria história da produção e da apropriação do objeto, o que Clifford (1994) chama de “fetichismo da coleção”.

No caso de Maria Tereza, a coleção de plantas, além de sofrer um primeiro deslocamento (da natureza para o herbário), é novamente transferida de contexto espacial: do museu da Fazenda Lagoa ela segue para o Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Um novo tratamento é dado à coleção de Maria Tereza, tanto no que se refere aos cuidados na sua conservação (temperatura, armazenamento dos exemplares, utilização de substâncias para extinção de pragas), quanto ao seu destino final. A coleção adquire um novo *status* ao ser deslocada da fazenda para o Jardim Botânico, podendo estar em uma instituição consagrada nessa tarefa, mais acessível para os estudos taxonômicos e florísticos de cientistas especializados e de renome.

Embora tenha doado esse “acervo”, Maria Tereza exigiu que o nome da ONG que criou e preside, e através da qual desenvolve atividades ligadas à conservação ambiental, o *Instituto Sul Mineiro*, aparecesse na identificação da sua coleção de plantas. Desse modo, ela ainda se mantém como proprietária do herbário, já que “permanece nele”.

De acordo com Gonçalves (2007), existe uma relação metonímica entre o proprietário e a propriedade. No caso das coleções, o objeto pode ser

considerado parte do colecionador e vice-versa. Observa-se como os objetos colecionados podem se tornar extensões morais dos indivíduos, estabelecendo mediações entre eles e o universo natural e social. Tais objetos carregam algo de seu proprietário, “o *hau* que quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário” (MAUSS, 2002:199).

Abaixo, observam-se fotos de alguns exemplares do herbário que restaram na fazenda:



Na foto a seguir, o armário onde Maria Tereza armazenava as plantas:



A prensa onde as plantas eram preparadas:



Em um dos museus da Fazenda Lagoa podem ser encontrados: uma marca de pegada de um felino, impressa no barro; ossadas de aves; carcaças de animais; ninhos de pássaros.

Seguem as fotos:



Cada coleção parece ser pensada sob uma lógica específica, referente às propriedades dos objetos colecionados e à forma como estes se inscrevem na história que Maria Tereza deseja contar sobre si mesma. As coleções são coerentes com o seu propósito conservacionista: as ossadas e carcaças são apenas recolhidas de animais que já estavam mortos, os ninhos devem estar abandonados pelos pássaros, de forma que, seguindo as regras de utilização da RPPN, o ecossistema não sofra alterações.

Para Baudrillard (2008), os objetos podem ser utilizados ou “possuídos”. A posse jamais é de um utensílio, mas refere-se sempre à abstração do objeto e à sua relação com o indivíduo. O objeto puro, privado de sua função ou abstraído de seu uso adquire um estatuto subjetivo, torna-se objeto de coleção. De acordo com esse autor, tais objetos formam um sistema, através do qual os indivíduos procuram reconstituir um mundo, uma totalidade privada.

O que se observa é que, através das plantas secas, das ossadas, dos ninhos e da pegada do felino, Maria Tereza se faz ambientalista e realiza-se como botânica; esses objetos, ao serem extraídos do mundo natural tornam-se, na concepção de Baudrillard (2008), “espelhos”, emitindo as imagens que Maria Tereza busca exaltar em si mesma.

Reescrevendo a “memória da mata”

A criação de um horto florestal exigia mudas “nativas” na composição do viveiro. A vegetação nativa de um determinado espaço natural é considerada “original”, aquela que estaria em seu verdadeiro habitat, que não teria sido introduzida pelo homem. Nota-se que a noção de originalidade pode ser associada ao critério de “autenticidade”.

Segundo Gonçalves (2007), os objetos aos quais se atribui “autenticidade” possuiriam uma aura, associada com sua relação genuína com o passado. Singulares, únicos, seriam mais verdadeiros, mais reais.

Contudo, é curioso observar que a própria criação do horto coloca em xeque essa suposta originalidade que se pretende alcançar. Afinal, as plantas “nativas” não estavam lá, foram cultivadas. Há que se considerar que a busca de “autenticidade”, através do incentivo à recomposição florestal com espécies nativas, é um tema polêmico, alvo de disputas e conflitos entre a lógica científica e o conhecimento tradicional local (PRADO & CATÃO, 2008).

O horto florestal do Jardim Botânico do Rio de Janeiro produz não apenas mudas nativas, mas também aquelas que estariam ameaçadas de extinção, ou seja, as mais *raras*. No caso do herbário de Maria Tereza, embora a coleta não privilegie as espécies vegetais pouco encontradas, aquelas consideradas mais raras têm um valor especial. Observa-se que o critério *raridade* coincide com a ideia de *endemismo*. Segundo a ciência conhecida como “biologia da conservação”, as espécies consideradas endêmicas são aquelas com área de ocorrência limitada, que se encontram em apenas um ou alguns lugares dentro de uma área geográfica restrita (PRIMACK & RODRIGUES, 2001).

Também são “raras” aquelas espécies da fauna e flora consideradas “ameaçadas de extinção”. O risco de desaparecimento de animais e plantas tem sido um fator considerado de extrema relevância na elaboração de programas de conservação ambiental. O critério *raridade* tem sido um dos principais argumentos para a justificativa da criação de RPPNs, e, no caso específico de alguns Rppnistas, para práticas de colecionamento da natureza. Em relação ao caso de Maria Tereza, é da identificação de primatas ameaçados de extinção na fazenda que surge a ideia da criação da ONG ambientalista Instituto Sul Mineiro, que tem sua sede e campo de atuação vinculada à RPPN Fazenda Lagoa.

Segundo Gonçalves (2002), as práticas de apropriação, restauração e preservação de determinados objetos são legitimadas através da “retórica da perda”. Esse discurso, alimentado por um “desejo permanente e insaciável de autenticidade” (:26), estaria norteado por uma concepção moderna de história em que valores, instituições e objetos associados a “tradição” ou “memória” nacional estariam ameaçados por um processo inexorável de destruição. Destaca-se que esse “lamento” constante sobre a perda coexiste com o esforço de preservação, ou seja, é constitutivo desse discurso. Afinal, o que seria das RPPNs e dos Rppnistas se não houvesse esse constante sentimento de desaparecimento e destruição da natureza?

A “antiguidade” também é um critério adotado por Maria Tereza no estabelecimento de uma coleção. É o que, por exemplo, torna interessante a sua coleção de mapas, onde podem ser encontradas, segundo Maria Tereza, “verdadeiras preciosidades”.

Da mesma forma, é por serem antigas que certas árvores da fazenda são mais valorizadas e vistas com maior apreço por Maria Tereza. Durante um passeio pela sua RPPN e outras áreas da fazenda, Maria Tereza chamava a atenção para as centenárias jabuticabeiras, mangueiras e jequitibás.

De acordo com Clifford:

Os objetos antigos são dotados de um senso de “profundidade” por parte de seus colecionadores de mentalidade histórica. A temporalidade é reificada e resgatada enquanto origem, beleza e conhecimento. (CLIFFORD, 1994:74).

Porém, outros pressupostos orientam a seleção do que deve ser colecionado. Maria Tereza possui uma instigante coleção de areias e conchas que não são coletadas exclusivamente na fazenda, mas também em outros lugares onde ela esteve (Flórida, Caribe, Praia de Ipanema, no Rio de Janeiro). Através das areias e conchas Maria Tereza pode colecionar as suas viagens pelo mundo. Tais objetos materializam a experiência, realizam uma operação de “redução do mundo” (LATOURET, 2006), dos lugares por onde passou, que a partir dessa coleção tornam-se palpáveis, visíveis aos olhos dos outros.

Dialogando com a coleção de areias e conchas, estão os glossários de expressões inglesas que Maria Tereza tem organizado desde que começou o seu curso de intérprete. Através desses glossários, Maria Tereza coleciona termos de direito, náuticos, médicos, de negócios. Segundo ela, esse material pode ser extremamente útil para o trabalho de tradução ao qual pretende se dedicar (Maria Tereza está se preparando para trabalhar com tradução simultânea em congressos científicos, em especial na área ambiental). Além disso, essa coleção pode ser um meio muito eficaz para acumular conhecimento linguístico para se comunicar em suas viagens.

No museu da Fazenda Lagoa também se encontra uma coleção de cadernos de campo, iniciada por Maria Tereza nos anos 1970. Segundo ela, esses cadernos são a “memória da mata” e esporadicamente são consultados, principalmente para a preparação de artigos a serem publicados.

Observa-se que areias, conchas, glossários, cadernos são objetos através dos quais Maria Tereza conta e registra a sua história. Ela seleciona os lugares que merecem ser lembrados, as expressões que devem estar na “ponta da língua”, da mesma forma que elege as observações que devem ficar registradas nos cadernos de campo. Esse trabalho de colecionamento pressupõe uma seleção que envolve inevitavelmente critérios subjetivos. E a partir desses objetos ela fala de si mesma, de suas preferências, de sua história pessoal.

Maria Tereza criou três bibliotecas em um antigo dormitório, despensa e no escritório de café da fazenda. Em uma delas estava o que ela considerava serem “obras raras” e livros especiais. Segundo Maria Tereza, as obras comuns podiam ser emprestadas, e mesmo doadas, a pesquisadores que visitavam a fazenda, mas as raras não. Estas eram cuidadosamente guardadas.

Na biblioteca de obras raras, era possível encontrar livros de botânica, agronomia, zoologia, meio ambiente, bem como obras sobre viajantes naturalistas no Brasil e unidades de conservação. Havia outra biblioteca onde se viam teses, revistas científicas, dicionários, um livro de fotos de paisagens da fazenda, visitantes e pesquisadores. Uma terceira biblioteca era destinada ao público infanto-juvenil. Maria Tereza conta com orgulho que, em uma visita à fazenda, um professor da Unicamp considerou o seu acervo como um dos mais completos que ele já conheceria.

Maria Tereza considera que as bibliotecas e o museu são um importante diferencial em relação a outras fazendas. A sua “paixão por livros”, e, notadamente, pelas ciências naturais nos ajuda a compreender o papel da RPPN nesse processo de colecionamento-exposição, observado na Fazenda Lagoa. Segundo Maria Tereza, a decisão de criar a RPPN nas matas da fazenda se refere à tentativa de ampliar o trabalho iniciado com o Horto Monte Alegre. Se com o horto estava restrita à tarefa de coletar na mata e produzir mudas nativas para projetos de reflorestamento, com a RPPN é possível trazer pesquisadores para desenvolverem os mais diferentes estudos. Inclusive, em uma das bibliotecas se encontram as teses e dissertações de mestrado e doutorado elaboradas sobre a RPPN, fato que muito a envaidece. Percebe-se que o grau de importância dado por Maria Tereza às RPPNs varia em função do número de pesquisas realizadas nessas reservas. É o que pôde ser constatado quando ela fala sobre outras RPPNs e os trabalhos nelas desenvolvidos.

O museu, as bibliotecas e demais acomodações estão localizados fora dos perímetros da RPPN. Maria Tereza diz que é essa a recomendação que ela dá a outros proprietários: que deixem os alojamentos e as construções fora da reserva. Isso porque, embora a legislação permita que uma pequena infraestrutura seja construída dentro das RPPNs, corre-se o risco de se ter problemas com as vistorias e fiscalização do IBAMA. A RPPN Fazenda Lagoa é então uma área estritamente natural e as atividades aí desenvolvidas limitam-se às pesquisas científicas e à educação ambiental.

Através da sua RPPN, Maria Tereza completa o seu ofício de colecionamento: se nas bibliotecas e no museu seleciona, organiza os objetos que ela considera interessantes para a exposição, as matas da RPPN, por si mesmas, realizam o trabalho de colecionar e expor aos visitantes a “natureza nativa”, que possui, por excelência, os atributos que as tornam objeto digno de coleção: a “autenticidade” e a “raridade”.

Dono da terra, dono da natureza, dono da história

A criação do sugestivo Museu do Dendê também se insere no rol de práticas de colecionamento da natureza. Construído na RPPN que Fernando Menezes possui juntamente com sua esposa e com a cunhada Luíza de Mendonça, a quem pude entrevistar, o Museu do Dendê reitera uma autoridade sobre o meio natural, alcançada através da criação da reserva.

Antes, porém, de discutir como a busca de recuperação do passado, inaugurada pelo Museu do Dendê, está associada ao poder de delimitar e dar sentido aos espaços naturais, controlando-os, falemos um pouco sobre como, ao criar a RPPN em sua fazenda, Fernando deixa de ser apenas “dono da terra” para também se tornar “dono da natureza”.

Fernando é natural de Morrinho, Goiás. Atualmente vive em Salvador, onde é engenheiro da Petrobras. Na década de 1980, Fernando e sua esposa encontraram em Valença, BA, uma fazenda pela qual se encantaram. Localizada na chamada “Costa do Dendê”, uma faixa de cerca de 100 km que percorre o litoral sul da Bahia, a fazenda se insere em um polo turístico que tem como atrativos diversas praias, recifes, cachoeiras, manguezais e que vem experimentando um grande crescimento na sua visitação com a implantação de novas rodovias que ligam essa região a Salvador.

A fazenda é belíssima, diz Luíza. A casa que é a sede se localiza em uma baixada, dentro de uma verdadeira grota. Da janela da cozinha se pode avistar a cachoeira, que é muito admirada por Fernando e por sua esposa. A ideia de ser proprietário de uma cachoeira é o que parece tê-los mais atraído. Segue uma fala de Fernando bastante elucidativa:

Na minha cabeça tenho um compromisso de transformar essa área num local cada vez mais protegido. Às vezes brinco que não comprei uma fazenda, mas uma mata e uma cachoeira para as futuras gerações (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2007).

Verifica-se como os limites entre o que é de Fernando e da coletividade são imprecisos diante de uma situação de apropriação do espaço natural. A fazenda, a propriedade rural, é de Fernando, mas os seus atributos naturais destinam-se à coletividade, sem deixarem, contudo, de pertencer a ele.

É possível afirmar que os conceitos de público e privado são insuficientes para tratar do fenômeno das RPPNs. Entrariam em cena, então, as noções de *patrimônio*, *posse* e *propriedade*, como ideias complementares, mas distintas, quando nos propomos a problematizar o par público-privado.

Como “dono” da terra, Fernando tem a sua *propriedade*, mas, como “guardião” do espaço natural a ser preservado, detém a *posse*, o que em termos jurídicos significa dizer que se detém o poder sobre algo temporariamente. É justamente a ideia de posse sobre a RPPN que permite que Fernando diga que a mata e a cachoeira que ele comprou são para as futuras gerações. Refere-se a algo inalienável, mas que pode ser passível de apropriação privada, em razão de sua condição de proprietário de RPPN.

É o fato de considerarmos os bens naturais como *patrimônio* que instaura tal paradoxo, que pode ser visível, por exemplo, na contraposição entre o regime jurídico da RPPN, que possibilita a troca mercantil² e o seu valor simbólico, que a posiciona no lugar dos objetos inalienáveis, sobre os quais se cede o uso, mas não a propriedade. Destaca-se que o que é inalienável não é a natureza em seus aspectos físicos, mas o que ela significa enquanto símbolo da reprodução da vida e da existência social.

Ao se tornar um proprietário rural, Fernando também passa a ser “dono do patrimônio natural”; ele compra as terras, as matas, adquirindo com elas o direito de ser seu guardião. O que se pode constatar, através das narrativas de Fernando e Luíza, é que o *status* de proprietário das terras autoriza e legitima o controle sobre o próprio espaço natural. Com a RPPN esse direito ganha a chancela legal.

Segundo Fernando, antes que ele assumisse o seu papel de dono / guardião, os bens naturais da fazenda estavam sendo depredados pelos turistas. Na fala abaixo, se verifica que um comportamento inadequado, como a realização de churrascos nas matas, tornava necessário, segundo Fernando, que ele “disciplinasse o acesso” à reserva:

Quando cheguei aqui estava tudo imundo, o chão cheio de lixo, garrafas, latinha, pois a presença das pessoas sempre deixa algum impacto. Desmanchei várias vezes churrasqueiras dentro do quiosque e estou buscando disciplinar o acesso. Recentemente, o próprio município tentou produzir um folder em que a cachoeira aparecia como um atrativo público. Mas não deixo entrar, senão em poucos anos vai estar tudo degradado. Posso dizer que este foi o motivo para a criação da RPPN. Antes que a prefeitura de Valença inventasse uma forma de promover o uso da área, quis tomar medidas acauteladoras e montei o processo para oficializar a reserva (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2007:24).

² A legislação estabelece que as RPPNs podem ser vendidas, contudo é garantida a sua perpetuidade, isto é, esse espaço jamais deixará de ser uma área protegida.

Ser proprietário do lugar é uma marca de distinção que diferencia Fernando das outras pessoas, as quais, segundo ele, “sempre deixam algum impacto”. Caberia a ele, como dono, regular a visitação. Devido ao seu “interesse pessoal na preservação”, Fernando dificultou o acesso público a sua reserva, instituindo uma taxa para passeio na cachoeira.

A criação da RPPN foi uma maneira de conter as visitas indesejadas e inesperadas, é o que afirma Luíza:

Um dia o Fernando me ligou: ô Ana, tava aqui conversando com o pessoal da região, a gente tem que ter um cuidado com essa mata... o que você acha? Ah, Fernando, vocês que vão aí, vocês que olham aí, eu acho que é legal. Ele falou assim, eu vou fazer um projeto. Quem sabe a gente não consegue transformar isso aqui numa RPPN? Essa mata... a gente queria fechar a fazenda porque tinha muita gente que entrava na fazenda pra caçar, pra tirar coisa da mata. Aí o Fernando falou, quem sabe a gente consegue inibir um pouco, começa a fechar um pouco a fazenda. Botar o Orlando pra morar ali em cima, pra não deixar gente entrar. Tentar coibir um pouco o pessoal que vinha... porque é muito perto da cidade. Pessoal vinha a pé e ia pra lá. Aí o Fernando falou assim, vamos fazer um projeto? Ele mesmo que fez um projeto. Eu falei, uai Fernando, pra mim tudo bem. Eu acho que preservar isso aí vai ser muito bom.

A gente fechou a porteira para os outros pedirem licença para entrar. Porque aí tem a regra para entrar lá, para não entrar com garrafa. Porque antigamente o pessoal descia... teve uma vez que eu tava lá, falei, que é isso? Eles desciam a pé, deixavam o ônibus lá em cima e iam descendo, com garrafa. Imagina, deixar garrafa na cachoeira. Turista. E um dia descobri na internet um hotel que colocou a fazenda no site do hotel. Aí eu liguei pro Fernando: Fernando, fulano aqui, a cachoeira ta no site do hotel como se fosse o roteiro deles. Aí eu falei pro Fernando. Tem uma região lá, chama Guaibim, a praia. Os hotéis faziam isso, enchiam de gente... que tem essa cachoeira e uma outra também. Aí eles levavam o pessoal de ônibus pra conhecer. Aí eles desciam igual piquenique. Aí nós falamos: pode voltar com garrafa. Não desce com garrafa. Aqui pode entrar, pode ir lá conhecer, mas garrafa não entra. E agora eu tive lá, o Fernando já mandou fazer as placas. Que é pra... questão de manejo e como tratar... e as pessoas também usar. Usar que a gente fala, conhecer. Que a gente também não pode privar de tudo. A gente nem consegue. Porque é aberto, é cerca. Entra. Tem cachorro. A gente cercou a casa, o pátio da casa porque entrou ladrão. Aí tem cachorro, cachorro bravo. Eu morro de medo. Tem uns rotweilers. Isso aí deu uma intimidação nas pessoas de entrarem na fazenda. Quem toma conta disso é esse rapaz que eu te falei. Ele

que olha os cachorros, que solta à noite. Tem uma parte maior que é toda fechada, pra ninguém entrar mesmo. Porque eles entram ali... roubaram tudo da fazenda. E aí a gente vai trabalhar, ta trabalhando a questão do manejo da reserva. E eu te falo uma coisa: não mata cobra lá. Nem cobra pode matar.

Pode-se observar que não é apenas a degradação da cachoeira e das nascentes que se condena, mas a postura inadequada daqueles que “desciam igual piquenique” e portavam e consumiam bebidas alcoólicas.

Assim, a propriedade privada sobre os bens naturais permite que Fernando possa decidir *quem* pode frequentar os espaços naturais sob seu controle e *de que forma* pode fazê-lo. Nota-se que o direito de “guardar” o patrimônio natural, adquirido na criação de uma RPPN, demonstra como a aquisição, coleção, restauração e conservação dos bens denominados patrimônios são compreendidas como formas de perpetuação do objeto, não como a usurpação do que é de todos (GONÇALVES, 2002).

A criação do Museu do Dendê parece se inserir em um projeto de “ecologização dos turistas” que Fernando idealizou para sua RPPN. Segundo ele:

O Morro de São Paulo atrai um monte de gente de fora, de Brasília e Belo Horizonte e turistas estrangeiros. Mas ninguém consegue vir e ficar na praia o dia inteiro. Então, por que esses turistas não podem conhecer a fazenda e levar uma mensagem cultural, voltando mais ricos do que chegaram (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2007:22).

Além de impor uma disciplina que alterasse o comportamento inadequado dos turistas em relação à sua RPPN, o Museu do Dendê era uma tentativa de criar novas alternativas para a economia da região, através da “revitalização de uma prática tradicional”, a produção do óleo de dendê feita em bases artesanais. Para Fernando, o cultivo do dendê proporciona benefícios sociais significativos aos pequenos agricultores, uma vez que possui baixo custo de produção e alta rentabilidade. Além disso, por apresentar baixos impactos ambientais, poderia contribuir com a preservação da floresta, incluindo aí sua RPPN.

O processamento do dendê nas propriedades baianas era realizado da seguinte forma: após um breve cozimento, o fruto era esmagado por uma grande roda de concreto e só então a parte externa era separada do coco para ser lavada; o material seguia para um tacho onde o bagaço se separava

do óleo, sendo este apurado para se transformar no azeite final (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2007).

Fernando reconstruiu uma roda que tritura o dendê para colocar no Museu. Poderia, assim, realizar uma simulação do processo ao público. Além disso, foi aí montada uma exposição de ferramentas, equipamentos e painéis nos quais se falava do método de colheita no dendezeiro, dos aspectos puramente botânicos da planta, sua história e até seu uso na culinária e na indústria.

Após conhecerem o Museu do Dendê os visitantes eram convidados a fazer um passeio pelo jardim de dendezeiros, estendendo a caminhada pelas trilhas da RPPN que conduziam a cachoeiras e bosques. A proposta de Fernando era desenvolver um trabalho de educação ambiental associando a conservação da natureza à valorização da “cultura regional”.

De acordo com Fernando, os dendezeiros que existem na sua fazenda eram símbolos de um “nicho cultural”, uma parte da Bahia que “por seu isolamento histórico manteve modos de vida e costumes tradicionais particulares” (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2007:22).

Os remanescentes de Mata Atlântica da RPPN, o dendê, o trabalho artesanal de extração do óleo, através das técnicas corporais, os instrumentos antigos como os tachos e o fogão são resquícios de um passado que se persegue. Conforme diz Luíza:

E aí, esse projeto, na verdade, é um projeto que tem a preservação e tem também história. A história fala lá, né? Que a primeira fábrica de dendê da região é da fazenda. Que é esse rodão aqui. Aqui tem um fogãozão, sabe? Na época que a gente veio tava tudo acabado, tudo detonado, com as tachonas.

Observa-se que a “história e a cultura local” que se quer preservar, juntamente com as matas e cachoeiras da RPPN, são objetificadas, deslocadas da experiência cotidiana e recriadas no Museu do Dendê.

A “prática tradicional local” na extração do óleo de dendê, a que Fernando tanto se refere, é entendida por ele como autêntica e original. Para Clifford (1994), as coleções e, especialmente os museus, criam a ilusão de uma representação adequada de um mundo, retirando os objetos de determinados contextos e fazendo com que representem uma totalidade abstrata.

A própria representação cênica do processo de extração desse produto para o público, na medida em que é esvaziada de um sentido primeiro,

relacionado ao trabalho artesanal visando ao consumo, torna-se um simulacro do real. Na verdade, é estabelecido um novo significado para essa ação, com objetivo pedagógico, visando demonstrar uma atividade econômica que poderia estar em melhor consonância com a natureza. Portanto, a apropriação da natureza, através da criação da RPPN, dos antigos utensílios da fábrica de óleo de dendê, do próprio dendê e das técnicas corporais laborais são também apropriações dos fatos e dos significados, o que permite a reconstrução, a fabricação de um passado.

Recriar esse passado implicava restaurar os utensílios e os instrumentos para a extração do óleo do dendê e introduzir novos elementos, como as baterias que geravam a energia elétrica.

Percebe-se que se obtém o novo. Não mais a tração animal irá movimentar a roda, mas a energia elétrica. De maneira semelhante, a produção do óleo do dendê ultrapassa o âmbito da culinária; torna-se uma estratégia educativa, informativa, tendo como objetivo central inspirar atividades econômicas nas áreas próximas à RPPN que não comprometessem a área tombada.

Pode-se dizer que o Museu do Dendê está em consonância com um novo modelo de museu que se oporia ao chamado “museu tradicional”. De acordo com o movimento denominado “Nova Museologia”, afirma Gonçalves:

Os museus devem assumir a sua função eminentemente social e superar os limites de uma concepção de cultura restrita à produção e circulação de bens culturais da elite, projetando-se assim como instituições afinadas com uma sociedade democrática. O “museu tradicional” seria elitista e voltado para si mesmo, distanciado do cotidiano dos indivíduos e dos grupos que compõem as modernas sociedades (GONÇALVES, 2007:89).

Gonçalves também transcreve os princípios que resumem a orientação ideológica da chamada Nova Museologia:

1. “o objeto está ao serviço do homem e não o inverso”; 2. “o tempo e o espaço não se fecham entre muros e paredes”; 3. “a arte não é a única expressão cultural do homem”, 4. “o profissional de museu é um ser social, um ator da mudança, um servidor da comunidade; 5. o visitante não é um consumidor dócil, mas um criador que pode e deve participar da construção do futuro”; 6. “a pesquisa, a conservação, a apresentação, a animação são funções, grupos de técnicas, mas em caso algum missões do museu”; 7. “por que o museu para nós é ou deve ser um dos instrumentos mais perfeitos que a sociedade se deu para preparar e acompanhar sua própria transformação” (NICOLAS *apud* GONÇALVES, 2007:90).

O Museu do Dendê, os jardins de dendezeiros e a própria RPPN, os quais os visitantes são convidados a conhecer, são uma forma de selecionar, classificar, ordenar o espaço natural que demarca um domínio subjetivo, um território controlado pelas regras do “eu”. Tal apropriação da natureza implica também a reconstrução da história e de uma prática cultural que se acredita “tradicional”.

Colecionando-se a si mesmo

Laura Ferraz também tem como projeto a construção de um museu de fauna e flora na RPPN Sítio Shangri-lá. Porém, além disso, tem criado um verdadeiro “museu pessoal”, onde arquiva as mais diferentes manifestações de prestígio e reconhecimento pelas suas atividades em prol da conservação da natureza. Isso tem ocorrido através da sua experiência com a temática ambiental, ao longo de sua trajetória como professora e agora como proprietária rural e Rppnista.

Laura Ferraz é educadora aposentada, tendo estudado também técnicas agrícolas no ensino médio. Trabalhou como professora em Niterói, quando teve a oportunidade de desenvolver com seus alunos diversas atividades relacionadas à temática meio ambiente.

A história de Laura é representativa de como os “patrimônios nos inventam” (GONÇALVES, 2007), ao mesmo tempo em que os construímos no tempo e no espaço. A autoimagem de Laura, como “guerreira”, “naturalista”, “visionária”, vai sendo moldada a partir do reconhecimento obtido com a sua atuação na área ambiental. Sua coleção de reportagens, fotos, dedicatórias é a peça-chave dessa construção subjetiva. Intermediada por esses objetos, a experiência de Laura evidencia como a prática de colecionamento-exposição é um processo crucial de formação de subjetividades (CLIFFORD, 1994).

Estabelecer o primeiro contato com Laura Jatobá não foi uma tarefa fácil: *e-mails* que retornavam, ligações telefônicas que não se completavam. Boa parte do seu tempo Laura dedicava às tarefas no sítio onde, com frequência, ficava incomunicável. Localizado em Macaé, RJ, o sítio era de difícil acesso. As precárias condições da estrada, não asfaltada, eram apontadas por Laura como um dos principais problemas enfrentados, já que tinha como um dos seus grandes propósitos receber visitantes que quisessem conhecer sua RPPN. O trajeto, em geral, só era possível entre abril e novembro, meses de

pouca chuva. Mesmo assim, era preciso viajar durante três horas sobre terra batida, o que dificilmente poderia ser feito sem um veículo de tração nas quatro rodas.

Quando, enfim, consigo falar com Laura, ela se mostra muito receptiva e se diz muito contente por eu ter me interessado em entrevistá-la. Afinal, poderia assim *divulgar* a sua reserva. Dar visibilidade ao seu projeto, *divulgar* a sua RPPN são objetivos sempre enfatizados por Laura.

O nome da sua RPPN, Sítio Shangri-lá, é bastante sugestivo. Segundo ela, foi inspirado em um filme a que havia assistido, *Horizonte Perdido*, o qual fala sobre Shangri-lá, um lugar mágico, situado entre as montanhas do Tibet. Era um refúgio, que só poucos privilegiados poderiam conhecer, de acesso tão difícil como seu sítio. Na década de 1980, quando ainda vivia em Niterói, Laura e sua família foram vítimas de um assalto. A partir de então, decidiram buscar no campo um “refúgio” da violência das grandes cidades: o sítio que viria a se chamar Shangri-lá.

A procura desse lugar foi baseada em dois critérios: abundância de água e matas. Laura teve certeza de ter encontrado o local ideal quando “recebeu um sinal”: aconteceu um acidente com o carro em que ela e sua família estavam, de maneira semelhante ao ocorrido no filme *Horizonte Perdido*. Laura então não teve dúvidas e comprou o sítio.

Se, por um lado, o isolamento do sítio, em virtude da má condição das estradas, é vivenciado por Laura como um problema, por outro lado, foi o que mais a atraiu. As matas estavam bastante preservadas. Segundo ela: “lá é uma ilha, um nicho. O primeiro vizinho está a 8 km de distância”.

Da mesma forma, é a sua atuação como desbravadora, enfrentando toda série de adversidades nas estradas, que a tornou portadora do título de “guerreira”, recebido na ocasião de sua indicação para o prêmio CREA-RJ (Conselho Regional de Engenharia Agronomia do Estado do Rio de Janeiro) de meio ambiente e que Laura exibe com orgulho.

Desde quando comprou o sítio, Laura queria criar uma reserva florestal, antes mesmo de saber da possibilidade de se instituir uma RPPN. De acordo com ela, essa seria a primeira do estado do Rio de Janeiro. Laura se considera uma “grande naturalista”, com uma longa trajetória já percorrida na área ambiental, desde os tempos em que coordenava o “Clube dos Amigos da Natureza”, quando era professora em Niterói:

Incentivava o amor pela natureza nos jovens e eles acabaram me incentivando a criar a reserva ecológica. Fazíamos reflorestamento

em parques, concursos de frases sobre o perigo dos balões. Algo como: o fogo se apaga e o prejuízo, quem paga? Além da valorização da alimentação natural, concurso de maquetes de fazendas biodinâmicas, artesanato reciclável. Tudo me fazia refletir sobre a vida na cidade grande e a vontade em vir para o interior (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2007:252).

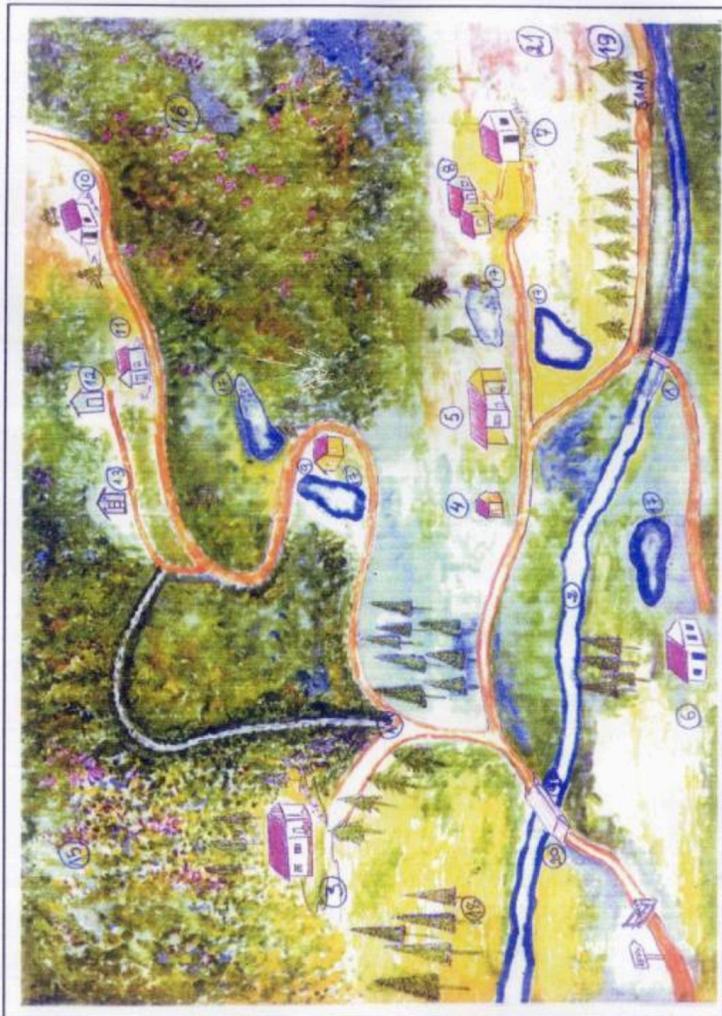
A decisão de criar uma RPPN no sítio foi tomada quando Laura descobriu que poderia desenvolver ecoturismo e educação ambiental na reserva. Para Laura, essa seria uma possibilidade de se manter financeiramente e “divulgar o que é lindo”.

“Dar visibilidade ao Sítio Shangri-lá”. Com esse propósito Laura cria a RPPN e começa a desenvolver alternativas que permitam que a reserva seja vista. Como a manutenção das estradas não era feita adequadamente pelo Poder Público, Laura toma a iniciativa e organiza mutirões entre vizinhos para executarem as obras. Com frequência, tem reunido os moradores, oferecido alimentação e sorteado brindes entre os que participam.

Para resolver o problema da energia elétrica, Laura planejou e ajudou na construção de três hidrelétricas nos cursos de água do sítio. Também construiu pontes sem as quais não seria possível chegar ao sítio.

A intenção de tornar o sítio, com sua RPPN, alvo de visitação turística se expressa na ordenação e no planejamento espacial, onde se observa a criação de uma infraestrutura totalmente voltada para a recepção. É o que se observa no croqui feito pela própria Laura:

RPPN SHANGRI-LÁ – Reserva Ecológica com 43ha
A Primeira RPPN em Sana, Macaé/RJ



- 1- Ponte concreto menor
- 2- Córrego do Fundão
- 3- Casa Grande e/ garagem (pronta para hóspedes)
- 4- Casa de Força
- 5- Garagem, oficina e depósito
- 6- Casa de caseiro I
- 7- Casa II (hóspedes)
- 8- Casa de caseiro II
- 9- Casa para palestras, cursos (a ser reformada)
- 10- Casa III (hóspedes)
- 11- Casa IV (hóspedes)
- 12- Moinho de pedra
- 13- Gerador II
- 14- Trilha na Mata
- 15- Mata Nativa (anim. silvestres)
- 16- Mata Nativa
- 17- Cinco lagos com peixes
- 18- Mata exótica (eucalipto)
- 19- estrada para Sana
- 20- Ponte de concreto maior
- 21- gerador novo – mais potente.

Na foto abaixo, observa-se um desenho feito por Laura do que ela imaginava que deveria ser a sede da fazenda:



Segue a foto atual dessa casa:



A RPPN Shangri-lá, através do programa de apoio a RPPNs, Aliança para a Mata Atlântica, recebeu recursos para construção da infraestrutura necessária para o desenvolvimento do ecoturismo e da educação ambiental. Com a verba do projeto, Laura também comprou prateleiras e vidros para implementar um museu de fauna e flora. Já possui alguns animais embalsamados, ninhos de pássaros, herbário e insetos para iniciar a coleção. Contudo, esperava que a catalogação fosse feita por pesquisadores de alguma universidade, que estariam, segundo ela, mais habilitados a realizar tal tarefa. Quando pergunto a Laura por que criar um museu de fauna e flora, ela responde que é importante para a visitação. É preciso ter o que mostrar aos visitantes.

Embora delegasse aos *experts* a tarefa de organizar o museu de sua RPPN, Laura se antecipou e tratou de criar ela mesma um “memorial de conhecimentos tradicionais”, informações sobre hábitos, crenças e comportamentos de antigos moradores da região, que teriam um espaço reservado para serem expostos no museu.

Abaixo, transcrevo um relato que Laura me enviou por e-mail (2008):

Há 25 anos passados, quando chegamos no Sossego (hoje RPPN Shangri-lá, 2008), região essa distante 50km da primeira cidade que é Bom Jardim em 1980, era toda de barro, hoje tem 27km de trilha. Encontramos poucas famílias, de origem suíça, alemã, etc, tais como Berçoth, Kleim, Mafort, Mozza, Boloneker, mais ou menos no entorno. O mais conhecido era o velho Denanci Berçoth, com 13 filhos, 3 homens, dentre 10 mulheres. Já lá viviam por muito tempo, quase isolados, se deslocavam com mulas, burros e égua (essa chamada Brasília. Comentava ele que o combustível dela era baratinho- era capim, nunca faltava). Com isso levavam alguma mercadoria que produzia e comprava alguma coisa em venda distante. Só havia uma escola no Tirol, 2 horas a pé, turma de primeira a quarta série. Assim que cheguei fundei uma escolinha que chegou a ter 15 alunos, dava merenda e material escolar. As filhas do Denanci nunca tinham ido a Bom Jardim. Eles produziam quase tudo de básico, na produção de milho. Tendo córrego, nele fizeram moinho de pedra, onde recebia dos vizinhos sacos de milho para moer, fazendo fubá. Por dez quilos de milho moído recebia 1kg de fubá, chamavam isso de marquia. As casas eram de sopapo, suspensas mais ou menos um metro de altura do chão, apoiadas em madeira de lei, tirada da própria mata, trabalhada artesanalmente. A altura é para evitar cobras, que lá há em grande quantidade. Não tinham hábito de tomar banho de rio, só de bacia numa cobertura pequena que havia fora de casa que também funcionava como banheiro. Afirmavam também que quando o macaco grande gritava era certo vir a chuva. Após colher o café cozinhavam o mesmo e estendiam no quintal para facilitar a retirada da casca. Após torrar

socavam num pilão que eles mesmos faziam de toco de madeira. Quanto ao aipim, eles têm que decotar (cortar os galhos todos). Isso próximo do verão, é um hábito deles para o aipim dar bem. É expressamente proibido chupar tangerinas quando alguém está gripado. Quando da inauguração da construção da casa grande de Shangri-lá fizeram questão que fizessemos uma procissão com cartazes e fitas enfeitando, saindo da casa grande até a capelinha de São Francisco de Assis que é o Patrono da ecologia. Quando dos casamentos das filhas, o campo, o quintal ficava cheio de cavalos, éguas, burros e motos velhas dos vizinhos. Ofereciam almoço e o escrivão de Macaé ia até a casa encravada na roça para realizar a cerimônia. As meninas não conheciam o que era maiô, só comigo tomaram banho de lago. As garotas catavam caramujos grandes com casca de 1 palmo mais ou menos tiravam da casca, cozinhavam e comiam. O moedor de cana era todo feito de madeira e com a ajuda de arame farpado para espremer a cana e com o caldo fazia café e açúcar preto mascavo. Não havia luz elétrica usavam tochas e lamparinas a diesel. Só depois com minha chegada, nosso exemplo, fizeram também uma pequena hidro-elétrica. O velho Denanci tirava madeira da mata rudimentarmente com machado e puxava as toras com auxílio das filhas maiores que comandavam os bois, que docilmente obedeciam.

Vale a pena buscar categorizar as informações que Laura considerou importantes para se tornarem coleção do museu: culinária; hábitos alimentares e higiênicos; economia; religião; trabalho.

É curioso perceber que, ao se propor “resgatar os conhecimentos tradicionais” (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2007:254) com a elaboração desse memorial, Laura também recupera a sua participação nesse passado em que contribuía com a transmissão de um novo padrão de conhecimento. Ao relatar a sua atuação na criação e no funcionamento da escola, como professora, na alteração de comportamentos, como o uso de maiôs pelas moças, na instalação da luz elétrica, Laura se coloca como parte dessa coleção.

Laura coleciona-se a si mesma através dos objetos que se encarrega de catalogar, os quais trazem informações sobre a história de Shangri-lá e sobre a sua trajetória como ambientalista.

Quando nos encontramos na casa de sua filha em Bom Jardim, RJ, Laura me esperava cercada de pastas com fotos e documentos arquivados. Algumas pastas eram verdadeiros álbuns onde se encontravam fotografias sobre o sítio antes e depois da criação da RPPN, os mutirões para recuperar a estrada, as belezas cênicas, os visitantes que passaram por seu sítio e as paisagens e exemplares de flora e fauna.

Também estavam organizados nas pastas de Laura mapas e croquis, projetos, documentos diversos, reportagens sobre a sua indicação para o prêmio “CREA-RJ de Meio Ambiente” e sobre a publicação da história de criação de sua RPPN no livro *Minha terra protegida*.

Laura também possuía um livro para dedicatórias e assinaturas das pessoas que visitavam o seu sítio e sua RPPN. Embora não tivesse ido até lá, ela ainda assim solicitou que eu assinasse e escrevesse nesse livro.

Após a entrevista, Laura me mandou um *e-mail* (2008) dizendo:

Você não pode imaginar como foi importante para mim a entrevista que você fez comigo em Bom Jardim, pois seria impossível ir na RPPN Shangri-lá, já que fica a uns 50 km de distância e três horas de viagem. Gostaria que você me mandasse um e-mail informando o seguinte: seu nome, profissão, onde trabalha, local onde está fazendo a pós, onde reside, o objetivo da entrevista e como soube dos detalhes da RPPN e de sua proprietária e administradora. Como você pôde ver gosto de colocar tudo em pasta e arquivar. Seria interessante conhecer o produto de sua entrevista.

Nota importante: é bom anotar, fotografar, documentar e guardar, se assim não fosse eu não estaria fazendo esse trabalho com você e não teria uma história para contar.

Não havia como não notar a extrema organização de Laura com todo o material relativo ao seu sítio. Qualquer fonte documental, até mesmo os dados sobre a minha pesquisa e sobre mim mesma eram importantes para que ela pudesse *arquivar* a memória do sítio Shangri-lá.

Pouco tempo depois recebo em casa o seu *curriculum vitae*, juntamente com cópias de alguns mapas do sítio e da RPPN, do título de reconhecimento da reserva pelo IBAMA, da sua indicação ao prêmio CREA-RJ de meio ambiente. Estavam aí listados os diversos cursos de psicologia, pedagogia, turismo rural, medicina alternativa, educação ambiental, psicultura, apicultura, negócios e formação de lideranças, elaboração de plano de manejo em RPPNs, entre outros.

Laura se dedicava a arquivar títulos, honras, prêmios; como ela mesma disse, através de seu trabalho de documentação, pode-se contar uma história. E o que ela me mostrava com o seu *curriculum* era como, através da sua atuação no campo ambiental, construía a sua história pessoal, em que protagonizava como “guerreira”, “desbravadora”, “guardiã”. Laura ergue um museu individual, onde coleciona prestígio, notoriedade, reconhecimento:

Estou recebendo isso em vida. É um trabalho espontâneo e as pessoas parabenizam.

Estou cada vez mais orgulhosa dessa escolha. É muito gratificante ter um lugar que você cuida de ponta a ponta, põe flores, árvores... e ainda recebe elogios das pessoas que vêm visitar (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2007:248).

A RPPN e o museu da fauna e flora, em vias de construção, participam dessa construção subjetiva. A RPPN surge como possibilidade da visualização de um *self ecológico* que foi se constituindo ao longo de suas experiências como educadora, “amante das flores” (como ela mesma se diz), proprietária de um “refúgio” natural. Promovendo o turismo em sua RPPN, Laura pode expor a sua coleção natural, contudo, mais que isso, expõe-se a si própria. Afinal, o colecionar pode ser uma excelente estratégia para a distribuição do “eu” (CLIFFORD, 1994).

As histórias desses *Colecionadores da Natureza* inspiram uma reflexão sobre como os objetos com os quais eles lidam mediam construções subjetivas. Sua realidade material é apropriada e significada de tal forma que passa a corresponder diretamente às trajetórias desses sujeitos, viabilizando, inclusive, os projetos individuais. Organizar essas coleções é dispor, suprimir, acrescentar, relacionar elementos que através de sua materialidade expressam uma história, cuja verossimilhança se faz não apenas na maneira como são expostos, mas essencialmente na forma como são incorporados e descritos nos discursos desses sujeitos.

Referências

- BAUDRILLARD, Jean
(2008) *O sistema de objetos*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- CLIFFORD, James
(1994) “Colecionando arte e cultura”. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, nº. 23, p. 69-89.
- FUNDAÇÃO BIODIVERSITAS.
(2008) Disponível em: <http://www.biodiversitas.org.br>. Acesso em 01/11/2008.
- FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA
(2007) *Minha terra protegida: histórias das RPPNs da Mata Atlântica*. São Paulo: Fundação SOS Mata Atlântica.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos
(2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007.
- (2002) *A retórica da perda: os discursos do Patrimônio Cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ.

IPHAN

(2007) *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN.

LATOURE, Bruno

(2006) "Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas, coleções". In: BARATIN, Marc (Org.). *O poder das bibliotecas*. Rio de Janeiro: UFRJ.

(2001) *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC.

MAUSS, Marcel

(2002) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

PRADO, Rosane & CATÃO, Helena

(2008) "Fronteiras do manejo: embates entre concepções num universo de unidade de conservação". In: *26ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. CD-ROM. Caxambu.

PRIMACK, Richard & RODRIGUES, Efraim

(2001) *Biologia da conservação*. Londrina: E. Rodrigues.

SILVEIRA, Luciana Braga

(2009) *Os donos da natureza: patrimônio, posse e propriedade na instituição de RPPNs*. Rio de Janeiro. Tese de doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Recebido em

janeiro de 2010

Aprovado em

junho de 2010

Ponto de vista e encontro colonial: a construção da cena e a representação de estereótipos

Marcel Vieira Barreto Silva*

Resumo

A análise da construção da cena na narrativa cinematográfica é um importante mecanismo para compreender a representação de estereótipos e a perspectiva através da qual a história é apresentada. Nesse sentido, uma discussão sobre ponto de vista no cinema pode contribuir para uma reflexão mais acurada acerca de como o cinema narrativo representa os povos oprimidos na dinâmica do colonialismo. A partir das abordagens de Shohat e Stam (2006), e dialogando com teóricos do ponto de vista no cinema como Aumont (1983), Branigan (1984) e Jost (1989), pretendemos analisar algumas cenas de filmes do cinema clássico-narrativo que tematizam o encontro colonial. Com isso, pode-se entender a forma como a estrutura narrativa do cinema representa os povos colonizados, endossando ou discutindo os estereótipos historicamente criados sobre eles.

Palavras-chave

Encontro colonial. Estereotipia. Ponto de vista no cinema.

Abstract

The analysis of how a scene is constructed in film narratives is an important mechanism to understand the representation of stereotypes and the perspective through which the story is told. In this sense, a discussion on point of view in cinema can contribute to a more accurate reflection about how the narrative cinema represents oppressed peoples in the dynamics of colonialism. Based on the approaches of Shohat and Stam (2006), and entering in dialogue with theoreticians on point of view in cinema, such as Aumont (1983), Branigan (1984), and Jost (1989), we aim to analyze some scenes from movies of the classical-narrative cinema that address colonial encounter. Thus, one can understand how the narrative structure of cinema represents colonized peoples, endorsing or discussing the stereotypes historically created for them.

Keywords

Colonial encounter. Stereotype. Point of view in cinema.

* Doutorando no Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: marcelvbs@hotmail.com.

Introdução

A invenção do cinema e o recrudescimento do imperialismo europeu (ou neocolonialismo) sobre áreas de influência como a África e o sudeste asiático relacionam-se não apenas por serem contemporâneos em fins do século XIX, mas também porque ambos são produtos do fortalecimento do capitalismo industrial: o cinema como aparato técnico de representação artística, e o imperialismo como fonte de riquezas e matéria-prima para essa industrialização incipiente. Da mesma forma que as primeiras viagens de descobrimento, em fins do século XV, inauguram a modernidade ocidental, catalisando “uma nova era da expansão colonial europeia que culminou com a dominação do globo” (SHOHAT & STAM, 2006:99), o imperialismo do século XIX – visto que se caracteriza por ser um alargamento dessa dominação – também se coloca como a inauguração de um novo período histórico, definido pela busca dessas áreas de influência e que resulta, junto a outros fatores, numa série de guerras por dominação imperial.

A coincidência não casual da invenção do cinema e do imperialismo europeu se manifesta, também, na forma narrativa historicamente estabelecida e no discurso eurocêntrico que alicerça, com raras exceções, as representações dos povos colonizados feitas pelo cinema dominante. As três principais bases do cinema narrativo – a qualidade icônico-mimética da imagem fotográfica, a estrutura narrativa baseada no romance burguês, e a ilusão cênica da quarta parede – estão diretamente relacionadas ao modo eurocêntrico de ver (e de representar) o mundo. Além disso, o cinema narrativo herdou o discurso racista e colonialista eurocêntrico. Por sua capacidade de exibir em forma de espetáculo lugares e culturas distantes, ou mesmo pela apresentação das narrativas dos colonizadores, “o cinema tornou-se, assim, um mediador epistemológico entre o espaço cultural do espectador ocidental e o espaço das culturas representadas na tela, relacionando temporalidades e lugares separados em um único momento de exposição” (SHOHAT & STAM, 2006:139).

O objetivo deste artigo é discutir algumas categorias narratológicas de análise fílmica que possam contribuir para o entendimento da representação dos povos colonizados no cinema clássico-narrativo. Não se trata de analisar apenas a tematização; uma vez que as representações, no cinema, são desenvolvidas num conjunto de imagens e sons que se desenrolam temporalmente, devemos entender as formas e estratégias estilísticas que

organizam essas imagens e esses sons de maneira a criar, por fim, uma narrativa fílmica unitária e discursivamente elaborada.

No caso da representação de estereótipos dos povos colonizados, é fundamental avaliar a construção da cena e os pontos de vista através dos quais esses povos são representados. Como é elaborado o plano? Quem vê e quem é visto? Quem está no primeiro plano e quem no fundo da imagem? Quem é colocado em planos aproximados, destacando a individualidade, e quem é mostrado em conjunto, evidenciando a coletividade? Essas são questões que podem apontar a forma como o cinema narrativo perpetua um código de representação que corrobora a permanência de estereótipos e que perpassa, ainda hoje, pela insistência no discurso eurocêntrico.

Ponto de vista no cinema

O conceito de ponto de vista vem das artes plásticas, a partir do Renascimento, referindo-se ao efeito estilístico da perspectiva: a cena é composta não apenas com o cenário e os personagens, mas com um *observador implícito*, que define a centralidade do olhar e do ser humano, identificado com aquele olhar, na concepção de mundo renascentista, em detrimento da divindade onipresente da Idade Média. O termo ponto de vista foi apropriado, então, para designar as atitudes e ideias básicas do autor, e, mais especificamente em relação ao narrador, para classificar a perspectiva através da qual a história é apresentada. Posteriormente, foram discutidos novos conceitos e terminologias para classificar o ponto de vista (a fim de diferenciar das artes visuais e de dirimir a contradição terminológica, pois em literatura toda “visão” é mediada pela escrita), como a ideia de foco narrativo.

Foco é o “ponto para onde convergem, ou de onde divergem, os eixos de ondas sonoras e luminosas que se refletem ou refratam”. Tanto no caso da refração como no da reflexão as ondas se modificam. (...) Assim, o termo *focus of narration*, que tem sido traduzido em português como foco narrativo, parece-nos excelente, pois, além de sugerir o ponto de partida da visão, indica a inevitável marca que deixa o narrador no material da sua narrativa (CARVALHO, 1981:2-3).

No cinema, a confusão entre quem conta a história e por que perspectiva ela é contada (ou seja, a mediação entre narração e ponto de vista) não apenas

é muito mais aguda que na literatura, como na verdade é parte integrante de sua própria estrutura narrativa. A diferença entre as atitudes mentais do narrador e do personagem, embora pareça mais detectável na narrativa literária, também ocorre no cinema, ainda que sua estrutura narrativa tenda a apagar as marcas da enunciação. Isto significa que a linguagem do filme narrativo-representativo tem a capacidade de diluir a atividade do narrador no desenvolvimento do espetáculo.

Isso acontece, basicamente, por três razões: a qualidade icônico-mimética da imagem fotográfica, que indica uma naturalização do que é mostrado; a ilusão cênica da quarta parede, ou seja, o estilo de apresentação do espetáculo cinematográfico (que ainda é influenciado pelo teatro burguês dos séculos XVIII e XIX), que cria a ilusão de um *outro mundo*¹ a que temos acesso; e, por fim, a permanente tensão entre mimese (representação) e diegese (narração), na estrutura narrativa. No entanto, esse apagamento das marcas de enunciação – no filme narrativo, parece que o mundo diegético flui autonomamente – deve ser desconstruído e reavaliado, porque na base dessa naturalização narrativa repousa a perpetuação de ideologias, estereótipos e discursos permissivos.

Para Branigan (1984:3), ponto de vista é “a relação entre a narração, ou diferentes narrações, e a narrativa”². Ao pensarmos essa assertiva em relação ao cinema, e, especialmente, no que concerne à linguagem clássico-narrativa que historicamente se consolidou no cinema comercial, deparamo-nos com uma pergunta fundamental: como se determina o ponto de vista nos filmes, se a qualidade icônica da imagem fotográfica, junto à permanente hesitação entre mimese (representação) e diegese (narração) comum à narrativa fílmica, tende a diminuir o espaço entre a narração e a narrativa (ou entre enunciação e enunciado, discurso e história, sujeito e objeto etc.)?

Embora Branigan (*op. cit.*: 4) reconheça que essa distinção entre narração e narrativa seja meramente teórico-metodológica, ponto de vista ainda assim parece ser uma categoria fluida, que transita pelos meandros da narrativa fílmica de forma difusa e esparsa. Aumont (1983:128) diz que o cinema é a arte “do ponto de vista instantâneo, mas múltiplo”, o que sintetiza essa

¹ Essa ideia do cinema como janela para outro mundo é fundamental, por exemplo, para uma retórica da representação colonial, pois possibilita a espectadores longínquos o acesso a culturas distantes e “exóticas”.

² Original em inglês. Tradução livre: “... the relationship between narration, or different narrations, and narrative”.

relação dual e hesitante entre representação mimética (“instantânea”) e a flexibilização diegética (“múltipla”). Além dessa dualidade estrutural, o ponto de vista no cinema pode ser resumido, preliminarmente, em uma série de quatro significados que se congregam no mesmo termo. O primeiro significado é o do ponto de vista como um ponto no espaço a partir de onde se olha (nesse sentido, tem suas bases na questão da perspectiva nas artes plásticas). “O cinema aprendeu muito cedo a multiplicá-lo, através da mudança e do encadeamento de planos, e a desmultiplicá-lo através do movimento do aparelho” (AUMONT, *op. cit.*: 127).

Um segundo significado se relaciona diretamente com o primeiro e concerne à capacidade de a imagem fílmica criar uma *visão* particular, definida pelo confronto entre o efeito de superfície e as ilusões de profundidade. O terceiro significado é a ideia de ponto de vista narrativo, que diz respeito a quem conta a história e por que perspectiva – nesse sentido, está relacionado com o conceito de *foco narrativo* ou *focalização*, da teoria literária.

Por fim, um quarto significado é o que Aumont (*op. cit.*: 127-128) chama de “predicativo”, isto é, aquele criado pelo todo e que representa “uma atitude mental (intelectual, moral, política etc.) que traduz o juízo do narrador sobre o acontecimento”. Esse conjunto de quatro significados, dentro da narrativa, cria um jogo dialógico e conflitante de perspectivas e olhares, que definem os espaços de representação e a relação entre a realidade fílmica e sua recepção espectral.

Na história do desenvolvimento da narrativa fílmica, a questão do ponto de vista ocupa lugar privilegiado. A transição de um ponto de vista único, no cinema dos primeiros tempos, para um ponto de vista múltiplo e articulado, representou o esforço no manejo das estruturas simbólicas a fim de criar novas possibilidades narrativas. No ponto de vista único, o espectador tende a *observar* a cena; no ponto de vista múltiplo, ele *participa* narrativamente da cena, por identificação, fluindo pelo espaço e pelo tempo, e partilhando da subjetividade dos personagens. “O ponto de vista e, sobretudo, os múltiplos jogos entre ponto de vista visual ou representativo e ponto de vista narrativo são parte constitutiva do cinema.” (MAGNY, 2001:63)³.

³ Original em francês. Tradução livre: “Le point de vue et surtout les multiple jeux entre point de vue visuel ou représentatif et point de vue narratif sont partie constitutive du cinéma”.

Diante disso, para pensar em como o cinema clássico-narrativo representa o *outro*, no caso do encontro colonial, devemos partir de uma interpretação do posicionamento da câmera dentro do espaço e da articulação tempoespacial dos planos, a fim de ver ao lado de que personagens o narrador se posiciona dentro da história. Para isso, portanto, foi essencial apresentar algumas visões sobre ponto de vista no cinema, para que, com isso, não apenas comentemos esparsamente casos específicos de filmes colonialistas, mas, antes de tudo, possamos estruturar um método de leitura que possa ser aplicado à maior gama de filmes possível.

Nenhuma imagem é ingênua – a ela está associado um sem-número de implicações estético-ideológicas. O conjunto audiovisual que constitui um filme é formado de diversas estratégias de linguagem que se consolidaram historicamente como dominantes, fundadas, basicamente, na ideia de que o aparato cinematográfico influi diretamente na ilusão do espetáculo. Assim, para interpretar um filme num passo além de seu conteúdo temático, é importante entender a composição da cena, com suas estratégias estilísticas próprias, para ver como também a forma de um filme está sempre dialeticamente relacionada a um discurso de dominação ou de resistência.

Os filmes de Hollywood são comumente caracterizados por um estilo “sem costuras”, em que a atualização esconde todas as marcas do artifício, favorece todo tempo e espaço diegético projetado, e motiva todas as transições de planos numa maneira totalmente desobstruída e “transparente”. O estilo “sem costuras” apresenta os eventos e personagens sob o aspecto do totalmente “natural” – um “natural” que, é claro, pesadamente suporta o *status quo* (CHATMAN, 1990:154)⁴.

Ponto de vista e encontro colonial

O apanhado de conceitos até então apresentados pode parecer excessivamente formalista e categorizante, e, num certo sentido, mesmo estéril. Destilar

⁴ Original em inglês. Tradução livre: “Hollywood films are usually characterized by a ‘seamless’ style in which the actualization hides all marks of artifice, accounts for all projected story space and time, and motivates all shots transitions in a totally unobtrusive or ‘transparent’ way. The seamless style presents events and characters under the aspect of the totally ‘natural’ – a ‘natural’ which, of course, heavily supports the status quo”.

noções teóricas, concernentes aos modos de composição e apreensão dos filmes, torna o texto em alguns pontos maçante e truncado. No entanto, o método de elaboração deste artigo repousa em duas premissas muito seguras que justificam o seu estilo: primeiro, o esforço de categorização – de maneira didaticamente clara – é necessário para que o manejo dos conceitos na hora da análise fílmica seja eficiente (cientificamente, não tem sentido ficar apenas opinando ou conjecturando); segundo, a própria maneira como os autores constroem suas teorias sobre o ponto de vista é extremamente formalista, taxionômica e tipológica.

Não nos interessa, todavia, restringir nossa análise ao escrutínio narratológico. Não obstante a consciência da importância desses conceitos, o estudo deve articular essas categorias formais com uma leitura estético-ideológica: de antemão, vale salientar que não se trata apenas de entender o que um filme *diz*, seu *conteúdo*; o importante é averiguar como forma e conteúdo interagem dialeticamente, como dessa interação surge um discurso, e, além de tudo, quais as implicações estéticas e ideológicas nele inseridas. Nenhuma imagem é ingênua; o que ela representa, e como o representa, se relacionam intimamente, e é no constante movimento entre ambos (forma e conteúdo) que se presentifica o discurso.

O filme *O Novo Mundo* (Terence Malik, 2005) narra uma das histórias formadoras do continente americano: o envolvimento entre o navegante John Smith e a índia Pocahontas. O tema da relação transcultural é muito importante nesse caso; no entanto, o que discutiremos agora diz respeito à construção da cena e à organização do ponto de vista no momento do encontro colonial. Interessa-nos averiguar como essa estrutura cênica repercute e perpetua estereótipos em torno dos povos colonizados.

Os primeiros planos do filme apresentam índios nadando no mar, peixes aparecendo no fundo da imagem, num cenário que denota integração dos nativos com a natureza (reafirmando a ideia do índio como o bom selvagem, a ser corrompido pelo homem europeu). Surgem então as caravelas; o primeiro homem representado (pela sisudez na expressão e pela idade avançada) parece ser o capitão da frota. Seguem-se planos dos marujos em seu trabalho, admirando maravilhados a terra que se descortina no horizonte. A trilha sonora constante (um órgão sustentando uma frase musical, que vai crescendo com a proximidade do encontro) sustenta o ritmo e vai cadenciando a cena. Ao passo que se desenrola a ação, notas e acordes vão encorpando o som; então, a câmera desce da proa e se aproxima – por fora – do porão do navio. O ruído de grillhões e correntes, além de

denotar tratar-se de um preso, faz com que atentemos ao que a imagem mostrará: aparece então um sujeito barbado e sujo que, pela força do *star system*, sabemos ser Colin Farrell, e nossa atenção se volta pra ele⁵. Num PPV, as mãos acorrentadas do personagem aparecem e confirmam o que o som já denunciara: trata-se verdadeiramente de um preso.

A cena continua agora com os índios correndo em direção à praia, alvoroçados pelas caravelas que singram até eles. O som continua constante e firme, como uma nota suspensa que pede um complemento. Uma índia (cuja voz – em inglês – abriu o filme) surge como centro de atenção: os demais índios (todos homens) se agitam sobressaltados na antecipação aparente de algum perigo. Ela, no entanto, observa a chegada da frota com calma e singeleza; sua expressão não denota terror ou medo, mas um sutil maravilhamento. Somos guiados por seu olhar, e é através dele que assistimos à chegada das caravelas. Um corte seco cede a atenção ao preso, no porão do barco: é agora através do seu olhar que observamos o encontro. Esse ir e vir de olhares, entre o preso (que saberemos mais tarde – se já não o suspeitávamos – ser John Smith) e a índia (Pocahontas), alicerça a estrutura cênica e indica o nó do enredo: é entre os dois que se desenrola a trama.

A cena completa do encontro colonial parte do modelo do geral para o particular: de planos gerais da natureza e das caravelas, passa-se a planos médios de índios e marinheiros, até chegar a planos aproximados dos protagonistas, por cujo olhar, finalmente, somos levados a observar o encontro. E é apenas pelo olhar que o encontro acontece: os marinheiros desembarcam, adentram a mata e preparam o enforcamento de John Smith; ele é perdoado pelo capitão, que poupa sua vida, mas adverte de que não será mais clemente com suas rebeliões. Até aí, nenhum contato entre os europeus e os índios realmente aconteceu.

O primeiro contato real entre a tripulação e os nativos ocorre na mata; essa cena é muito sintomática na representação dos estereótipos. O capitão recomenda a seus marinheiros cuidado no trato com os nativos, com a justificativa de que, se a colheita falhar, eles terão que negociar com os índios. Em seguida, um nativo se ergue na mata alta (a câmara o captura em contra-*plongée*, e isso, junto a sua expressão cerrada e ameaçadora,

⁵ Uma das maneiras de se conceber ponto de vista como identificação também evidencia a importância do *star system* na criação da empatia entre espectador/personagem, pois direciona o olhar para os atores e atrizes conhecidos, os quais representam um *corpo midiático* que ultrapassa as fronteiras do filme.

denota um antagonista: o ponto de vista funciona aqui para criar *antipatia*). Quando vemos o comandante europeu sugerindo cuidado no contato com os nativos, e, além disso, vemos o índio com expressão terrível e ameaçadora, construímos automaticamente a estrutura binária da relação entre os personagens: os europeus, cuidadosos e racionais de um lado, e os nativos, selvagens e violentos, de outro. Essa estrutura, no entanto, é rapidamente quebrada: surgem outros nativos, que se aproximam dos europeus e tentam estabelecer contato pelo toque e pelo cheiro; eles grunhem e se comunicam. A imagem que fica dos nativos é de homens transitando entre a ameaça violenta e a idiotia irracional; não partilhamos do olhar deles, apenas os observamos pela perspectiva do colonizador.

A seguir, aparece Pocahontas, que de longe tenta se aproximar, mas outro índio a chama. Um dado importante sobre auricularização em *O Novo Mundo* concerne ao que é transmitido, pela legenda, da língua dos indígenas: ocorre uma seleção clara dos momentos em que o narrador fornece tradução do diálogo. Em alguns momentos, os índios conversam, sem legenda; noutros, a conversa é legendada. A motivação dessa escolha está diretamente ligada à focalização: sabemos do que os índios conversam apenas quando o diálogo é importante para o desenrolar da história de Pocahontas. Fora isso, ficamos apenas com a escuta incompreendida de sons e frases estranhas. Apartar dessa maneira o entendimento do espectador, relegando a legenda do diálogo estrangeiro apenas àquilo causalmente justificável no enredo, é uma atitude discursiva segregatória: embora os nativos conversem em língua própria, a atenção do espectador é direcionada a vivenciar a história pelo olhar e pela audição do colonizador. E é a partir desse direcionamento, organizado narrativamente, que se constrói o ponto de vista pelo qual vivenciamos a história: numa perspectiva eurocêntrica e estereotipada.

Outra narrativa formadora da América é a história de Cristóvão Colombo, de como ele teve que vencer uma série de obstáculos, convencer a rainha Isabel para financiar sua empreitada, e sua chegada ao novo mundo, sua conquista do paraíso. Tal como ela foi representada no filme *1492 – A conquista do paraíso* (Ridley Scott, 1992) – uma superprodução para comemorar os 500 anos do “descobrimento” –, está imbuída de uma compreensão burguesa do indivíduo que talvez não houvesse em fins do século XV: Colombo é o herói individual que, a par todas as dificuldades, caminha inexoravelmente em direção a seus objetivos; sua progressão é constante, seu desejo pessoal curva um império para sustentá-lo, e sua vitória é fruto do seu esforço e de seu gênio. Nesse sentido, a narrativa sobre Colombo é importante para o

eurocentrismo porque, além de ser figura crucial no processo de colonização, “versões idealizadas de sua história serviram para iniciar geração após geração no paradigma colonial” (SHOHAT & STAM, 2006:101).

A teoria do ponto de vista é necessária para a análise do encontro colonial porque sua estrutura cênica é fundamentalmente organizada pelo olhar: dos colonizadores, de um lado, e dos nativos, de outro. No caso de 1492, não só o encontro é orquestrado apenas da perspectiva dos colonizadores, como ele é revestido de uma atmosfera celebratória: a trilha sonora composta por Vangelis (em que se destacam coros marcados por cordas pontuais) cria uma ambiência auditiva que, junto a imagens de Colombo descendo do barco em *slow-motion* (inclusive com *close-up* de seus pés espalhando a água em seu caminhar), denota a potência do colonizador, seu poder sobre aquela terra recém-descoberta e, claro, justifica sua posse inadvertida do que acabava de descobrir.

Os marinheiros aportam e, depois de decretado o domínio da terra, seguem mata adentro; o ambiente sonoro e imagético passa um clima de ameaça: percussões e batucadas se juntam a imagens escuras de mata cerrada. O *close-up* numa cobra deslizando num galho tem a função de adensar a sensação de perigo. Eles estão cercados do desconhecido e, nesse caso, imagem e som coadunam a impressão de ameaça. O encontro com os nativos ocorre nessa atmosfera de tensão e terror. Eles surgem no meio da mata, armados de arco, flecha e machado; os marinheiros desembainham os mosquetes, mas Colombo (novamente impregnado da bondade e consciência do herói) pede que abaixem as armas e evitem o combate. Eles então se aproximam dos índios, e nesse contato se vê com clareza o ponto de vista escolhido: enquanto os nativos são enquadrados em planos gerais, em grupo, os colonizadores são mostrados em planos aproximados (quando aparecem em planos gerais, a figura de Colombo na frente, como líder, endossa a ideia de individualidade). Os índios surgem em plano aproximado apenas quando se aproximam de Colombo; é através de seu olhar, e identificados com seu sentimento de controle e superioridade, que acompanhamos a cena.

Os espanhóis são levados pelos índios até sua tribo, e a tensão criada no encontro colonial é substituída por um relaxamento proporcionado pela assimilação: os nativos recebem os colonizadores como visitantes, e todos são mostrados em cenas de interação e, até mesmo, de integração. Nesse caso, mesmo quando perpassando esses momentos de intimidade e simpatia, o narrador fílmico nunca assume a perspectiva dos colonizados, nem visual

nem discursivamente. Somos obrigados a vivenciar o encontro pelo ponto de vista (tanto narrativo quanto ideológico) dos colonizadores.

O que está em questão aqui não é a presença ou ausência dos povos colonizados nos filmes clássico-narrativos, mas a forma através da qual a narrativa se organiza, como som e imagem são tratados e, por fim, como esse tratamento privilegia um discurso eurocêntrico historicamente marcado. Apontar essas maneiras (estéticas e ideológicas) que fazem de um filme não apenas um produto de entretenimento ou uma obra de arte, mas um emaranhado de códigos estilísticos organizados a fim de construir um discurso subjacente, é uma das formas de criticar as representações equivocadas e exigir (no sentido mais politizado da palavra) possibilidades representativas que abarquem outras vozes e outros *olhares*.

Sabemos que qualidade icônica e estrutura narrativa apagam as marcas da enunciação, fazendo o filme parecer autônomo, sem mediações e, nesse sentido, semelhante ao real. E, uma vez apagadas essas marcas, também o discurso subjacente às imagens parece diluído. No entanto,

se é possível anular toda distância entre o filme e a realidade, não é somente porque a analogia da imagem com a realidade oculta os códigos técnicos (foco, duplicação etc.), mas também porque o enunciado icônico abandona os critérios gramaticais que lhe permitiriam significar a diferença entre transcrição da realidade e discurso sobre a realidade (JOST, 1989:21)⁶.

O que nos interessa é avaliar e desconstruir esse discurso sobre a realidade (eurocêntrico de base), que fundamenta subliminarmente grande parte da produção do cinema clássico-narrativo, que aborda as viagens de “descobrimento” e os encontros coloniais. Se um filme é antes de tudo um discurso sobre o real, é imperioso entender a forma como o cinema representa esse discurso, suas técnicas e seus estilos, apontando as especificidades da ideologia que sustenta as combinações audiovisuais. Nenhuma imagem é ingênua. Também não o sejamos, portanto.

⁶ Original em francês. Tradução livre: “S’il est possible d’annuler toute distance entre le filmé et le réel, ce n’est pas seulement parce que l’analogie de l’image avec la réalité occulte les codes techniques (focale, duplication, etc.), c’est aussi parce que l’énoncé iconique manque de critères grammaticaux qui lui permettraient de signifier la différence entre transcription de la réalité et discours sur la réalité”.

Referências

AUMONT, Jacques

(1983) "O ponto de vista". In: GEADA, Eduardo (Org.). *Estéticas do cinema*. Lisboa: Dom Quixote, p. 125-157.

BRANIGAN, Edward

(1984) *Point of view in the cinema: a theory of narration and subjectivity in classical film*. New York (USA): Mouton.

CARVALHO, Alfredo Leme Coelho de

(1981) *Foco narrativo e fluxo de consciência: questões de teoria literária*. São Paulo: Pioneira.

CHATMAN, Seymour

(1990) *Coming to terms: the rhetoric of narrative in fiction and films*. Ithaca: Cornell University Press.

GENETTE, Gérard

(1972) *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil.

JOST, François

(1989) *L'oeil-câmera: entre film et roman*. Lyon (Fr.): Presses Universitaires de Lyon.

LEITE, Lúgia Chiapini Moraes

(1989) *O foco narrativo*. São Paulo: Ática.

MAGNY, Jöel

(2001) *Point de vue: de la vision du cinéaste au regard du spectateur*. Paris: Cahiers du cinéma.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert

(2006) *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosacnaify.

O Novo Mundo. (The New World, 2005). Direção e Roteiro: Terrence Malick. Produção: Sarah Green. Elenco: Colin Farrell, Christopher Plummer, Christian Bale, Q'Orianka Kilcher e outros. 1 DVD (135 min.), cor. Playarte Home Vídeo.

Recebido em

abril de 2007

Aprovado em

março de 2009

Filmografia

1492: *a conquista do paraíso* (1492: Conquest of paradise, 1992). Direção: Ridley Scott. Roteiro: Roselyne Bosch. Produção: Ridley Scott e Alain Goldman. Elenco: Gérard Depardieu, Sigourney Weaver, Armand Assante e outros. 1 DVD (150 min.), cor. Versátil Home Vídeo.

Cultura da cirurgia estética e dominação masculina: uma análise a partir de mulheres jovens do Rio de Janeiro

Liana Carvalho Riscado*

Simone Ouvinha Peres**

Resumo

O aumento e a maior propensão das mulheres às cirurgias estéticas são tributários dos efeitos da incorporação da dominação simbólica. Se as mulheres se mostram particularmente mais inclinadas a realizar cirurgias estéticas, é, sem dúvida, por um lado, como diria Bourdieu, porque elas estão continuamente orientadas em sua prática pela avaliação antecipada do seu corpo pelo outro. O presente estudo realizou uma pesquisa qualitativa com seis mulheres jovens do segmento médio do Rio de Janeiro que realizaram cirurgias estéticas. Encontraram-se efeitos da desigualdade de gênero e a incorporação do julgamento masculino sobre a aparência e beleza do corpo feminino como justificativa para a realização da cirurgia. A prática da cirurgia entre as entrevistadas está ligada à propensão das mulheres de tomarem a visão feminina do próprio corpo a partir da visão masculina, que, nesse caso, produz exigências estéticas cada vez mais inalcançáveis, relativas à preservação da dominação masculina.

Palavras-chave

Corpo. Gênero. Estética.

Abstract

The increasingly higher propensity of women to undergo cosmetic surgeries is attributable to the effects of the incorporation of a symbolic dominance. If women are particularly more inclined to undergo esthetic surgeries, it is undoubtedly, as stated by Bourdieu, because they are continuously directed to act according to the anticipated evaluation of their body by other people. The present study performed a qualitative research with six middle-class young women in Rio de Janeiro, Brazil, who underwent cosmetic surgeries. The effects of gender inequality

* Mestre em Psicossociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/ Brasil). E-mail: liana.carvalho.124@gmail.com.

** Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/ Brasil) e professora adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/ Brasil). E-mail: ouvinhaperes@uol.com.br.

and the incorporation of the men's judgment on appearance and beauty for the female body are found to justify the reason why they underwent the surgery. The practice of surgery among the respondents are associated with the propensity of women to take the female view of their own body from the male point of view, which, in this case, leads to increasingly more unachievable esthetic demands, related to the maintenance of male dominance.

Keywords

Body. Gender. Esthetics.

Introdução

Neste trabalho pretendemos colocar em questão o crescimento da cirurgia estética, e a propensão cada vez mais ampla de acesso à cirurgia, que estaria alterando de forma diversa padrões anteriores de intervenção no corpo. A prática da cirurgia está supostamente vinculada à hierarquia de gênero, reencenando e preservando a dominação masculina (BOURDIEU, 1999). A possibilidade de intervir estaria cada vez mais presente nas distintas sociedades e no Brasil em particular. A partir do final do século XX e início do século XXI, assistimos, especialmente nos grandes centros urbanos, a uma crescente idolatria do corpo, com ênfase cada vez maior na exibição pública do que antes era escondido e, aparentemente, mais controlado (GOLDENBERG & RAMOS, 2007).

Buscamos neste estudo uma abordagem mais preocupada com a indiscriminada proliferação das cirurgias e com as intervenções no corpo, entendendo que o estudo dessas ações entre mulheres jovens poderia contribuir para esclarecer não só as razões da mudança do acesso ampliado, mas também os problemas dessa tendência cada vez mais forte. A incorporação da problemática do “culto ao corpo” no contexto da presente pesquisa visa trazer uma contribuição para, através de um estudo de natureza mais empírica e, assim, com um caráter mais qualitativo, articular uma melhor compreensão do fenômeno na época atual tal qual é vivenciado por um grupo particular de mulheres, de forma que este trabalho possa se somar a outros sobre o crescimento das intervenções sobre o corpo da mulher.

Para uma primeira aproximação exploratória com a problemática anteriormente mencionada, importou-nos investigar, num contexto empírico

específico, a crescente obsessão com a “perfeição” do corpo e a aceitação naturalizada das intervenções cirúrgicas investigando o significado da cirurgia estética em mulheres jovens (IPEA, 2008) de classe média (PNAD, 2008) moradoras do Rio de Janeiro inseridas em ocupações voltadas para o corpo. Trata-se aqui de uma seleção, certamente não representativa do fenômeno estudado, que visa buscar alguns fios condutores para promover uma reflexão sobre a temática em questão. No nosso caso, a preocupação foi relacionar o debate mais abrangente sobre o tema a partir de um estudo circunscrito ao universo de mulheres entrevistadas para a pesquisa.

A questão das diferenças de gênero é um ponto muito relevante no presente trabalho. Pretendeu-se identificar se existe relação, ou não, na concepção das mulheres pesquisadas, entre deveres da mulher e cuidado com a aparência e a estética; até que ponto o apelo para uma cirurgia estética é uma diferenciação de gênero, se é uma obrigação maior da mulher ser “bela”, ou seja, se uma maior propensão à cirurgia permanece, ou não, tributária das relações desiguais de gênero. A questão de gênero é percebida, então, como muito relevante. Em todos os casos, a preocupação é vincular tais questões à adesão das mulheres às cirurgias, procurando articular a problemática do gênero.

O fato de serem mulheres moradoras do Rio de Janeiro e jovens é fator imprescindível, pois essa cidade brasileira aponta um dos maiores índices de cirurgias e, supomos, uma grande preocupação com o corpo (EDMONDS, 2007). Já a escolha do fato de serem jovens se faz necessária em razão de ser a intenção do estudo investigar o aumento da cirurgia estética de forma cada vez mais precoce na vida das mulheres jovens, e não por preocupação com o envelhecimento. Esse processo seria uma preocupação com o “culto” ao corpo, a busca por um corpo “perfeito”, antes mesmo que as ditas “marcas” da idade possam aparecer. Nessa direção a escolha também foi por cirurgias não faciais, pois, em mulheres mais jovens, a preocupação em relação às “marcas da idade” na face e no corpo é menor do que em mulheres mais velhas. Além disso, interessa-nos investigar as mudanças de pensamento que estão ocorrendo na sociedade, como a aceitação da cirurgia estética até mesmo entre mulheres sem alto poder aquisitivo. E é na camada jovem que podemos notar de forma mais acentuada as mudanças de pensamento.

Não temos a intenção de abordar a ampla gama de questões que envolvem a problemática do aumento do acesso das mulheres às intervenções médicas, mas dar visibilidade às possíveis variações a partir dos casos analisados. Antes,

porém, algumas observações iniciais se fazem necessárias para o presente estudo.

Observa-se que o movimento feminista permitiu uma liberação do corpo feminino, no sentido de que a mulher adquiriu certa soberania sobre seu corpo no que se refere à liberdade sexual e contraceção. Porém, tal liberdade é questionável no tocante à estética. A mulher, na realidade, é aprisionada a modelos estéticos propagados pela sociedade e tem uma falsa ilusão de liberdade com relação a seu corpo, aderindo a intervenções estéticas, inclusive cirúrgicas. O “culto ao corpo” associado à questão de gênero é abordado salientando-se que as disciplinas e normas estéticas envolvendo o corpo feminino são opressões de gênero que as próprias mulheres exercem por si mesmas. Trata-se de um debate atual que articula as temáticas da fabricação dos corpos, da estética e do gênero, pois os homens também estão envolvidos nesse campo, através da ingestão de anabolizantes, das próteses penianas, dentre outros artefatos disponíveis para a modelação dos corpos masculinos conforme os ditames de sensualidade, virilidade e beleza vigentes. A intensa preocupação com a estética torna, entre outras questões, a problemática do corpo muito relevante para o feminismo atual.

O gênero, a construção social do corpo e as transformações do padrão estético

A forma como o corpo é concebido num determinado momento histórico e de acordo com um dado contexto expressa aspectos fundamentais das relações de gênero. Do mesmo modo, além das mudanças mencionadas em relação ao corpo, é preciso ressaltar de modo particular a diferenciação de gênero convencionalizada a partir da hierarquização dos dois sexos como elementos que produzem representações e práticas diante do corpo. Como mostra Bourdieu (1999), o trabalho de transformação dos corpos se distingue de acordo com o gênero, com as disposições, com o *habitus* definido como sistema de disposições corpóreas, da maneira de ser e se apresentar em relação ao corpo que nos permite antever distinções para as quais o gênero é relevante. Em outras palavras, trata-se aqui de postular a importância do uso de um marco teórico como o gênero com vistas a iluminar o significado atribuído pelos nossos sujeitos à cirurgia estética. Salientamos que, no presente estudo, a discussão sobre as intervenções cirúrgicas, através da

categoria gênero, vem iluminar, como ensina Bourdieu, todo o trabalho de transformação dos corpos através da construção simbólica, na medida em que “É através do adestramento dos corpos que se impõem as disposições mais fundamentais, as que tornam ao mesmo tempo inclinados e aptos a entrar nos jogos sociais...” envolvendo a postura, a hexis corporal que as mulheres são obrigadas a manter. Assim, existem lógicas distintas entre homens e mulheres, no que tange à questão do corpo, de tal maneira que, segundo autores como Bourdieu (1999) e Le Breton (2007a; 2007b), pode-se falar na existência da lógica de gênero nas representações e práticas relacionadas ao corpo.

Na perspectiva de gênero, a origem das diferenças entre as representações do masculino e feminino não está associada a um atavismo biológico, e sim a um arbítrio cultural, sendo, por conseguinte, algo construído (CITELLI, 2001). Nessa direção considera-se que o sexo significa apenas a condição biológica, a diferenciação anatômica entre o masculino e o feminino. Todavia, no conceito de gênero se inclui a dimensão psicológica e social do sexo, ou seja, as características imputadas à masculinidade e à feminilidade e as funções que exercem homens e mulheres em uma determinada sociedade estão incluídas. “O termo convencionalizado significa a dimensão dos atributos culturais alocados a cada um dos sexos em contraste com a dimensão anatomo-fisiológica dos seres humanos” (HEILBORN, 1993:51).

O próprio corpo aprende os comportamentos culturais atribuídos aos homens e às mulheres, como a forma de falar e de andar. Esse ensino é, pois, sexuado. Com efeito, a categoria gênero designa uma maneira particular de homens e mulheres se posicionarem em relação ao corpo, o que torna a questão do gênero extremamente relevante para estudo da cirurgia estética.

A “beleza” feminina representa uma visão predominante de gênero, isso porque a experiência feminina com o corpo está intimamente ligada ao olhar e discurso dos outros, ou seja, a relação com seu corpo está associada com seus efeitos sociais, através de seu charme, de sua sedução, percebidos pelo feedback de seus pais e pares. A posição dominante do homem coloca-o no lugar do protetor que envolve e olha por cima. “[...] o olhar [...] é um poder simbólico cuja eficácia depende da posição relativa daquele que percebe e daquele que é percebido...” (BOURDIEU, 1999:81).

A dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (esse) é um ser-percebido (*perçipi*), tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo,

e para, o olhar dos outros [...] Em consequência a dependência em relação aos outros (e não só aos homens) tende a se tornar constitutiva de seu ser [...] princípio de disposições como o desejo de atrair a atenção e de agradar [...] (BOURDIEU, 1999:82).

Existe, por conseguinte, uma estreita relação entre corpo e a sedução feminina, já que o corpo é, de fato, um suporte para a sedução, principalmente a da mulher, que tende a ficar comprometida com um corpo “feio” numa cultura que valoriza o “belo”. O corpo das mulheres sempre foi seu principal e inalienável recurso ao longo da história: “O corpo de uma mulher e sua eventual beleza sempre constituíram um capital fundamental, explorado no mercado do casamento ou no mercado do sexo comercial” (MATTHEWS-GRIECO, 2008:268). É nessa direção que a literatura sobre o corpo a partir da perspectiva de gênero aponta a importância de se estudar como as mulheres brasileiras se relacionam com o corpo num contexto onde as relações de poder se reproduzem em nível corpóreo (BOURDIEU, 1999).

O corpo se emancipou de muitas de suas repressões, mas na atualidade está fortemente submetido a novas coerções estéticas. Pode-se perceber o poder da normalização dos modelos através da obsessão com a beleza, em especial entre as mulheres. Nessa direção o que acontece é que “[...] um desejo maior de conformidade estética que se choca com o ideal individualista e sua exigência de singularização dos sujeitos” (GOLDENBERG, 2005:96). A medicina estética apresenta-se como uma das formas mais recentes de controle e de medicalização do corpo da mulher, e as práticas estéticas na contemporaneidade são controladas através principalmente de disciplinas envolvendo dietas, maquiagens, vestuário. Como salienta Bordo (1997), tais disciplinas e normas envolvendo o corpo feminino, opressões de gênero que as próprias mulheres exercem por si mesmas, têm que ser reconhecidas como uma estratégia durável e flexível de controle social. O corpo exerce, então, um importante papel na simbolização e reprodução do gênero.

Embora o “culto ao corpo perfeito” esteja crescente entre os homens, e estes também sofram para corresponder a um ideal de “ser homem” que está associado a um corpo musculoso (GOLDENBERG, 2006), a mulher é visivelmente mais atingida pela “ditadura da beleza”. Esta é culturalmente imposta com maior profusão entre as mulheres, pois é prioritariamente feminino o cuidado com a perfeição estética. “Essa incorporação do olhar masculino na fabricação do corpo feminino assinala a mediação do corpo na modelagem das identidades sexuais” (MALYSSE, 1998:16).

O corpo vivido das mulheres parece ser forjado pelo corpo percebido, olhado, desejado e julgado socialmente pelos homens. Através dessa ideia, torna-se possível compreender a passagem de um culto ao corpo feminino a um culto feminino ao corpo [...] (MALYSSE, 1998:17).

As revistas brasileiras direcionadas ao público feminino incentivam suas leitoras a modificar seu corpo por meio de diversas atividades físicas e dietas para que se possa adquirir um físico semelhante ao das modelos apresentadas nas revistas. Estas apresentam o corpo dentro do padrão de beleza vigente e suscitam a vergonha dos corpos que não correspondem a tal padrão.

Na verdade, trata-se de um discurso autoritário sobre a beleza feminina, que se apoia no fato de as mulheres serem, tradicionalmente, submetidas a um imperativo de sedução do “sexo oposto”, imperativo este fundado sobre aparência entendida como beleza física e juventude. O feminino é associado a uma dimensão estética da aparência, que se torna a dimensão essencial” (MALYSSE, 1998:14).

O caso da beleza e da cirurgia estética: panorama internacional

Gilman (1999) aponta a origem da cirurgia estética na epidemia da sífilis do século XVI, quando as técnicas de enxerto de pele para reparação do nariz dos doentes foram inventadas. No século XIX, no entanto, foram inventadas técnicas para modificar características raciais que eram estigmatizadas. O referido autor aponta a motivação da cirurgia estética como uma tentativa de normatização, isto é, de se ajustar às normas. No entanto, como aponta Edmonds (2007), no caso da cirurgia estética na atualidade, podemos apontar o desejo de destacar-se, de atingir a perfeição, algo que podemos notar na presente pesquisa na fala das entrevistadas. Esse autor aponta a busca de uma “normalidade melhorada” ou, em alguns casos, de perfeição por meio da maior aproximação das normas estéticas.

Nos Estados Unidos, os cirurgiões plásticos, inicialmente, mantiveram-se distantes das operações cosméticas ou embelezadoras, argumentando que a especialidade deveria estar voltada para procedimentos reconstrutores. A ideia de que a aparência e a autoestima estão essencialmente ligadas, no início do século XX, foi que permitiu uma aceitação da cirurgia plástica estética. O movimento feminista da década de 1970 acreditava numa

incompatibilidade entre realização profissional e preocupação com a beleza. Todavia, o crescimento das indústrias de embelezamento indica que a beleza permaneceu como foco da atenção feminina, embora com certas mudanças. A cirurgia estética é percebida para muitas como uma forma de obter sucesso, principalmente em determinadas carreiras, como de atriz e modelo (EDMONDS, 2007).

Edmonds (2007) defende que é provável que o impressionante crescimento recente da cirurgia plástica esteja associado não só à maior competição profissional, que impõe às mulheres, em especial, exigências crescentes no consumo de produtos e serviços de beleza, como também à proporção crescente de mulheres inseridas no mercado de trabalho. A independência financeira permite às mulheres maior autonomia para administrar seu dinheiro e gastar sua renda em serviços individuais ao consumidor, inclusive aqueles considerados de luxo, como as cirurgias plásticas.

A indústria da “beleza” e a cirurgia estética no Brasil

A partir da década de 1950, dissemina-se a crença de que a mulher deve ser “bela” e de que a “beleza” não é apenas sorte. Mais do que isso, a crença de que a mulher que não cuida de sua aparência tem algum problema é difundida e as intervenções começam a ser incentivadas, aponta Castro (2005). As imagens penetram cada vez mais na vida das pessoas, multiplicam-se as revistas, aumenta o hábito de ir ao cinema, e a televisão, embora no início tenha sido um artigo de luxo, tem presença crescente nos lares brasileiros. O que ocorre, salienta Berger (2006), é que as questões da “beleza” e do mercado consumidor se atrelam cada vez mais.

Nos anos 1950 também houve um desenvolvimento da economia, o que gerou mais empregos assalariados, inclusive para mulheres, aumentando o consumo feminino, inclusive de produtos de beleza. Os concursos de *misses*, importados da Europa e dos EUA, também aumentam a valorização da “beleza” no Brasil. Não havia ainda uma associação entre beleza e sensualidade ou prazer, mas já existia uma forte associação entre beleza, saúde, juventude e magreza.

É a partir dos anos 1960 que a beleza vai se aproximando do prazer e da sensualidade, não sendo associada apenas às questões médicas e higiênicas. Existe um hedonismo, uma preocupação com o prazer e ao mesmo tempo

um sacrifício em nome da beleza, que passa a ser uma obrigação. Tal obrigação aumenta sensivelmente a partir da década de 1980 com a enorme difusão do consumo de bens e serviços para o cuidado do corpo. As mulheres passam a temer o fato de não saberem ou não poderem usufruir os novos recursos, temem ser julgadas socialmente por não se encaixarem nos padrões de beleza estabelecidos. A cultura da exposição do corpo inviabiliza os antigos disfarces; agora o corpo deve estar naturalmente dentro dos padrões (BERGER, 2006).

A mídia, como já fora mencionado, é uma fonte abundante de material a respeito da beleza, e as revistas brasileiras, femininas em especial, incentivam intervenções. Regularmente, cirurgias estéticas são reportadas na televisão e, nos últimos tempos, têm aparecido várias reportagens em revistas nacionais que colocam como destaque o sucesso de cirurgiões brasileiros. As reportagens mais regulares podem ser encontradas nas numerosas revistas femininas e de beleza, como *Boa Forma*, *Corpo a Corpo* e *Nova*, e ainda nas revistas publicadas no Brasil dedicadas exclusivamente à cirurgia plástica: *Plástica e Beleza*, *Plástica e Você* e *Corpo e Plástica*. As mulheres apresentadas são sempre jovens, brancas, mas, às vezes, bronzeadas, com corpos musculosos e arredondados (EDMONDS, 2007).

As estratégias de pesquisa e o universo do estudo

O universo de estudo em questão é composto por seis mulheres jovens, com idade de 28 a 32 anos, moradoras do Rio de Janeiro, com renda mensal domiciliar de 4.000 a 12.000 reais e inseridas em ocupações profissionais ligadas à nutrição e a atividades em salões de beleza. A pesquisa foi realizada em 2009. Os tipos de cirurgias não faciais dos sujeitos da pesquisa são: plástica no abdômen, implante de prótese de silicone nos seios e lipoaspiração. Foram privilegiadas entrevistas individuais, realizadas a partir de um roteiro semiestruturado, centradas no tema da cirurgia. Com relação ao procedimento adotado, ressalte-se que a entrevista permitiu a apreensão do contexto mais amplo de vida das entrevistadas.

A conformação do grupo estudado foi sendo estabelecida ao longo do trabalho de campo. Utilizou-se para tal a estratégia do tipo “bola de neve”, para localizar os participantes que atendessem ao critério estabelecido pelo estudo – ter realizado ao menos uma cirurgia estética não facial. Por intermédio da primeira entrevistada, que atua em salão de beleza, criou-

se a oportunidade para entrevistar outras mulheres e, embora houvesse a preocupação em abranger mulheres de diferentes inserções profissionais, não foi possível encontrá-las no período disponível para a realização do trabalho de campo. Portanto, os vínculos que unem a maior parte dos sujeitos apontam para a existência de uma rede na qual se sobrepõe o gênero, a idade, a amizade e a ocupação das informantes. Este último elemento – a inserção das entrevistadas em ocupações profissionais voltadas para os cuidados com o corpo – mostrou-se relevante para a pesquisa e foi levado em conta no processo de interpretação dos dados. Enfatiza-se, assim, a constituição de um universo que aponta para um *ethos* compartilhado de valores e práticas frente ao corpo.

Os vínculos que unem a maior parte dos sujeitos apontam para a existência da relação entre eles e o fato de o conhecimento mútuo da realização da cirurgia estética sinalizar para o compartilhamento de condições semelhantes. Há uma sobreposição dessas redes em termos de gênero, idade aproximada, amizade e local de trabalho. O fato de todas estarem inseridas em ocupações profissionais voltadas para os cuidados com o corpo mostrou-se relevante para a pesquisa. O contexto ocupacional foi considerado no processo de interpretação dos dados. Enfatiza-se, assim, a constituição de um universo semelhante de experiências e valores que apontam para um *ethos* compartilhado. Cabe, pois, ressaltar que a pesquisa foi feita num contexto bem demarcado, em razão da ocupação profissional das informantes.

Considerações finais

Os dados nos ajudam a constatar as exigências feitas ao corpo no que tange a um determinado padrão de beleza e que, no caso estudado, a busca por tal padrão pode estar associada à ocupação das entrevistadas. Quando indagamos nossas entrevistadas sobre as razões e os significados das cirurgias, pôde-se constatar que há uma “violência simbólica” que se faz presente através do ponto de vista delas sobre seu corpo, a estética e beleza. Para Bia, uma das informantes, seu corpo e, sobretudo, sua beleza devem estar subordinados ao desejo masculino, e, se seu corpo consegue seduzir um homem, é uma comprovação exemplar de que conseguiu dirigir o “desejo” para o alvo acertado. Por sua vez, a dominação, quando se exerce de um homem sobre outro através de uma mulher, é vista como uma manifestação de superioridade

ainda maior. Compreende-se que, a partir dessa narrativa, o corpo continua subordinado ao ponto de vista masculino e à visão androcêntrica, reforçando as relações desiguais entre os sexos (BOURDIEU, 1999). Nota-se a seguir que nossa entrevistada não deixa de investir nas estratégias de sedução e autovalorização com vistas à manutenção de sua posição de prestígio como alvo de sedução:

Eu sou do tipo que se você estiver com seu marido você vai ficar com raiva, porque ele vai me olhar. O meu marido adora também. Ele nem liga (Bia, 29 anos, colorista de salão de beleza, casada, cinco cirurgias).

Muitas pesquisas como a nossa puseram em evidência a resignação das mulheres em aceitar a violência física ou simbólica exercida sobre elas, indo desde a receptividade do olhar em relação à postura e *hexis* corporal, que elas são obrigadas a manter como resultado de um trabalho permanente de socialização do corpo, que passa a funcionar automaticamente, até o que Bourdieu denomina somatização da relação de dominação. Esse autor chama a atenção para a forma como o corpo se exprime e reage a partir do que ele chama de “emoções corporais”, que seriam muito importantes nesse processo de inculcação das regras de dominação (BOURDIEU, 1999).

Nesse processo não se trataria de uma questão de vontade e consciência, porque os mecanismos de dominação se inscrevem no corpo e nas formas de percepção do mundo, a tal ponto que não se pode falar propriamente numa consciência. A forma incorporada, como se pode ver no trecho a seguir, faz com que a dominação e a emoção suscitadas passem a ser vistas como natural. O corpo passa a reagir sob o impacto de uma emoção provocada pelo jugamento ou apreciação desfavorável ou censura. Em suma, as disposições da dominação simbólica vão compreender uma ampla gama de situações nas quais a mulher é objeto de juízo crítico desfavorável a ela.

O corpo, nessa circunstância, reage sob o impacto de uma forte emoção; afinal, desenvolveram-se silenciosamente as estratégias visando ao privilégio masculino e às exigências imanentes da ordem simbólica (BOURDIEU, 1999) e, sem que se note, as mulheres estão dispostas a uma forte disposição de inferioridade:

Quando você não está bem com você, é... não, não... funciona. Sabe, parece que a pessoa tá o tempo olhando pra você, mas num tá. É porque você sabe que tem uma coisa que num tá legal em você, que você acha que o outro também tá achando isso, mas

num tá (...) Às vezes eu era cobrada por isso também... porque a gente muito jovem e a vida sexual... era embaixo (Debi, 32 anos, depiladora de salão de beleza, casada, uma cirurgia).

Muitas vezes, as mulheres escolhem adotar práticas submissas ou ainda gostam dessa dominação (BOURDIEU, 1999). Por desconhecer e não levar em conta a ordem masculina sobre os corpos e a imposição encantada da dominação, a representação subjetiva associada a um determinado padrão estético – quase sempre desfavorável em vista de um padrão ideal – poderá produzir efeitos negativos que passam a constituir a representação subjetiva negativa do próprio corpo. Esse modelo interpõe-se a cada mulher e seu corpo, suscitando nela e nos outros reações de desaprovação e desagrado que poderão favorecer a prática da cirurgia para a transformação estética do corpo:

Ele (marido) falou: “Ah, faz”. Ele falou para eu fazer, ele apoiou (Ana, 28 anos, nutricionista, casada, uma cirurgia).

Ah, conta (aparência), né, quem gosta de pessoa feia? Gente mal cuidada, relaxada... (Carol, 28 anos, colorista de salão de beleza, casada, uma cirurgia).

Não, mas o olhar... me falava mais [...] mas ele falava que não, que era besteira minha. Mas, depois que eu fiz a cirurgia, ele: “É, realmente, valeu a pena” (Debi, 32 anos, depiladora de salão de beleza, casada, uma cirurgia).

Assim, entra a questão da sedução atrelada à aparência da mulher. Embora exista um discurso de algumas mulheres de uma afirmação de independência através da cirurgia, uma vez que são donas de seus corpos e podem não apenas se sustentar como despendar dinheiro num item de luxo (EDMONDS, 2007), o olhar masculino aparece como muito importante. A mulher tem receio de não seduzir os homens. Não é possível falar, então, de uma liberação do corpo da mulher. A própria concepção de autoestima está associada ao ser desejada através do olhar masculino. Portanto, o discurso da autoestima não pode ser separado do imperativo da sedução baseada na beleza feminina. Nessa direção:

Tudo, na gênese do *habitus* feminino e nas condições sociais de sua realização, concorre para fazer da experiência feminina do corpo o limite da experiência universal do corpo-para-o-outro,

incessantemente exposto à objetivação esperada pelo olhar e pelo discurso dos outros [...] (BOURDIEU, 1999:79).

As mulheres entrevistadas preconizam cirurgias para reparar imperfeições apoiadas numa justificativa simbólica que naturaliza a prática da cirurgia para atingir um modelo imposto, impedir sofrimentos, insatisfações, melhorar a autoestima e a autoimagem. A realização da cirurgia para “elas mesmas” é deslocada para o se sentir desejada e, nesse sentido, o olhar dos homens é uma importante referência para as mulheres que pretendem transformar seus corpos através da cirurgia estética.

A obrigatoriedade do “culto ao corpo” pode ser considerada num contexto marcado por meios tecnológicos e estéticos para atingir um dos principais modelos vigentes do “corpo ideal” cada vez mais presente na sociedade atual, que é representado pelo corpo magro e bem modelado. Há um discurso das mulheres entrevistadas em favor das cirurgias estéticas para se atingir o “ideal de beleza” e que traz consigo a ideia de condenação daquelas que não praticam atitudes em prol do “corpo ideal” e de reprovação da falta de cuidado e dedicação às atividades de transformação do corpo.

Alguns elementos gerais representam um denominador comum entre os casos analisados. Reconhecemos a existência, entre as entrevistadas, de um tipo particular de jovem com inserção profissional em salão de beleza da zona sul do Rio Janeiro e de uma nutricionista. A ocupação de nossas entrevistadas e o ambiente de trabalho parecem contribuir de forma decisiva para a maior tendência à prática da cirurgia estética. Pode-se dizer que o corpo modificado através da cirurgia estética passa a ser visto como um signo distintivo nesses ambientes. A cirurgia estética tem o efeito de consagrar as diferenças entre os grupos sociais. Daí a importância de se considerar a ocupação das informantes. A valorização da estética, o corpo bem tratado é um valor que distingue aquele que consegue alcançar certo padrão daquele que não consegue ou não poderia. O exercício de uma ocupação profissional ligada à saúde e à estética implica maior rigidez em relação ao uso do corpo. Instala-se desse modo uma necessidade, uma estratégia entre as mulheres que buscam responder ao padrão de cuidados e de beleza de excelência esperado delas nas suas ocupações. Portanto, para levar adiante seus projetos profissionais e garantir o emprego, as mulheres devem dispor de condições para, entre outros, realizar cirurgias estéticas. A tendência à cirurgia observada aponta para o crescimento dos casos e indica a necessidade de

futuras pesquisas voltadas para os nexos entre a prática da cirurgia estética e a ocupação profissional.

Por fim, como destaca Edmonds (2007), a cirurgia estética ainda é considerada um terreno principalmente feminino; marcado por característica individualista de autoaperfeiçoamento, além de ser uma busca solitária e uma atividade em que o corpo é “trabalhado” pelas mãos de outro. Trata-se, como salienta o referido autor, ao mesmo tempo de um procedimento médico de alta tecnologia, serviço de luxo ao consumidor e promessa de transformação psicológica. A inserção das mulheres no mercado de trabalho, a maior competição profissional, a exigência da boa aparência, principalmente para mulheres, o desenvolvimento de toda uma indústria da beleza, a tecnologia que permite cada vez mais intervenções, modelações e a associação entre beleza e autoestima com um forte discurso psicológico são fatores que estão, num sentido mais amplo, associados ao crescimento da cirurgia estética no mundo. Um dos mecanismos da popularização da cirurgia estética no Brasil foi o desenvolvimento de novas possibilidades de financiamento da operação, com consórcios, planos de cirurgias e hospitais públicos fazendo o procedimento a um preço bem mais barato.

A cirurgia estética é uma incorporação do padrão estético de uma forma medicalizada. Tal fato se apresenta como um dado mais recente, levando-se conta que a preocupação com o corpo e a estética sempre existiu. A novidade é a capacidade na atualidade de uma constante transformação. Como aponta Goldenberg (2005), é notável o paradoxo que o “culto ao corpo” produz na nossa sociedade. Isso, pois, ao mesmo tempo em que impõe o ideal de autonomia individual, aumenta a exigência de conformidade com os modelos de beleza. O corpo se emancipou de muitas de suas repressões, mas na atualidade está fortemente submetido a novas coerções estéticas. Pode-se perceber o poder da normalização dos modelos através da obsessão com a beleza, em especial entre as mulheres. Para finalizar, esperamos que esta pesquisa seja útil como reflexão no sentido de aperfeiçoar a compreensão sobre as concepções que estão em jogo nos estudos sobre o corpo, reiterando a importância de uma perspectiva interdisciplinar para analisar o crescimento da cirurgia estética e sua maior propensão entre mulheres jovens.

Referências

- APFELBAUM, Érica
(2009) “Dominação”. In: HIRATA, Helena *et al.* (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, p.76-79.
- BERGER, Mirela
(2006) *O corpo e a identidade feminina*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- BORDO, Susan
(1997) “O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault”. In: JAGGAR, Alison & BORDO, Susan (Orgs.). *Gênero, corpo e conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, p. 19-41.
- BOURDIEU, Pierre
(2002) *Entrevistado por Maria Andréa Loyola*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- (1999) *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CASTRO, Ana Lúcia
(2005) “Culto ao corpo: identidades e estilos de vida”. In: BUENO, Maria Lucia & CASTRO, Ana Lucia de (Orgs.). *Corpo, território da cultura*. São Paulo: Annablume, p. 135-151.
- CITELI, Maria Teresa
(2001) “Fazendo diferenças: teorias sobre gênero, corpo e comportamento”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, nº. 1, p. 131-145.
- EDMONDS, Alexander
(2007) “No universo da beleza: notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro”. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Nu e vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, p.189-261.
- FALQUET, Jules France
(2009) “Lesbianismo”. In: HIRATA, Helena *et al.* (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora Unesp. p 122-128.
- GILMAN, Sander
(1999) *Making the body beautiful: a cultural history of aesthetic surgery*. Princeton: Princeton University Press.
- GOLDENBERG, Mirian
(2007) *O corpo como capital. Estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira* (Org.). São Paulo: Estação das Letras e Cores editora.
- (2006) “O discurso sobre o sexo: diferenças de gênero na juventude”. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de & EUGENIO, Fernanda (Orgs.). *Culturas jovens. Novos mapas de afeto*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 25-41.
- (2005) “Dominação masculina e saúde: usos do corpo em jovens das camadas médias urbanas”. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 10, nº. 1, p. 91-96.
- GOLDENBERG, Mirian & RAMOS, Marcelo Silva
(2007) “A civilização das formas: o corpo como valor”. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Nu e vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, p.19-40.
- HEILBORN, Maria Luiza
(1993) “Gênero e hierarquia. A costela de Adão revisitada”. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 1, nº. 1, p. 50-82.
- HIRATA, Helena *et al.* (Orgs.)
(2009) *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP.
- LE BRETON, David
(2007a). *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes.
- (2007b) *Adeus ao corpo*. Campinas: Papiрус.
- MALYSSE, Stéphanie
(1998) “Em busca do corpo ideal”. *Sexualidade, gênero e sociedade*. IMS/UERJ, Rio de Janeiro, nº. 7 e 8, p. 12-17.

MATTHEWS-GRIECO, Sara F.
(2008) "Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime". In: VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do corpo 1. Da Renascença às luzes*. Petrópolis: Vozes, p. 217-301.

MISKOLLI, Richard
(2009) "A teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização". Dossiê. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, nº. 21, p.150-182.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes
(2008) "Corpo, sexo e subversão: reflexões sobre duas teóricas queer". *Interface (Botucatu)* [on-line], v. 12, nº. 26, p. 499-512. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v12n26/a04.pdf>. Acesso em outubro de 2009.

Sites

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. PNAD, 2008. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em junho de 2009.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. IPEA, 2008. Disponível em: www.ipea.gov.br/. Acesso em junho de 2009.

Recebido em

janeiro de 2010

Aprovado em

junho de 2010

A dádiva e o laço social: o caráter relacional da caridade na doação alimentar à população em situação de rua

Tiago Lemões da Silva*

Resumo

Este artigo discute, sob a ótica da antropologia da alimentação, as relações firmadas no processo de doação alimentar à população em situação de rua efetuada por um grupo católico intitulado Fonte Nova, em Pelotas/RS. Uma etnografia do espaço de doação, as interações, os discursos e sentidos que os sujeitos atribuem a suas ações evidenciam que o ato de doação alimentar, sob a rubrica da caridade, gera uma relação que não se limita simplesmente aos intentos evangelizadores, mas envolve uma trama de reciprocidade de caráter relacional em que doadores e beneficiários enredam-se no processo de dar, receber e retribuir dons, favores, amabilidades, cooperações e convergências, a fim de contemplar seus desejos materiais, simbólicos e firmar vínculos e laços sociais consistentes.

Palavras-chave

Antropologia da alimentação. Doação. Reciprocidade.

Abstract

This paper discusses, from the point of view of anthropology of food, the relationships established in the process of food donation to the homeless population carried out by a Catholic group named Fonte Nova, in Pelotas/RS, Brazil. An ethnography of the space of donation, the interactions, the discourses and meanings that subjects attribute to their actions show that the act of food donation, under the label of charity, creates a relationship that is not simply limited to evangelization attempts but involves also a scheme of reciprocity of relational character in which donors and beneficiaries entangle themselves in the process of giving, receiving and returning gifts, favors, kindnesses, cooperations and convergences, in order to contemplate their material and symbolical desires and to establish consistent links and social bonds.

Keywords

Anthropology of food. Donation. Reciprocity.

* Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (Pelotas/Brasil). E-mail: tiagoufpel@yahoo.com.br.

Este estudo, de cunho etnográfico, analisa o papel social e simbólico da alimentação na conformação de relações entre doadores e beneficiários a partir da doação de comida à população em situação de rua¹, realizada por um grupo de religiosos católico intitulado Comunidade Fonte Nova – CFN – em Pelotas/RS.

Para tal empreendimento, tomam-se os estudos de antropologia da alimentação como abordagem privilegiada. Se a ingestão dos alimentos está endereçada ao fator biológico, nutricional, é verdade que também reflete a organização social de grupos humanos, constituindo-se como elemento crucial para o saber socioantropológico em atenção às atividades de produção, distribuição, preparação e consumo dos alimentos que, uma vez imersos na ordem culinária da cozinha e das maneiras à mesa, são envolvidos em construções simbólicas consagradas de acordo com especificidades culturais (POULAIN, 2004).

Nesses termos, retêm-se as ideias de Claude Fischler (1995), para o qual o processo alimentar é múltiplo ao congregar diferentes dimensões da vida social:

[...] la alimentación humana comporta una dimensión imaginaria, simbólica y social. Es un lugar común: nos nutrimos de nutrimentos, pero también de lo imaginario. Absorber caviar o un simple tomate es incorporar no solo una sustancia nutritiva, sino también una sustancia imaginaria, un tejido de invocaciones, de connotaciones y de significaciones que van de la dietética a la poética pasando por el standing y la festividad (FISCHLER, 1995:16).

Embora a fome concentre-se na esfera do natural e do universal, as práticas alimentares, igualmente universais, são presididas pelo campo cultural (leia-se campo simbólico), no qual uma diversidade de discursos fundamentados por princípios religiosos, político-ideológicos, estéticos, de status e saúde incidem simultaneamente sobre o ato de comer. Assim, “se todos precisam comer, não o fazem da mesma forma” (ROMANELI, 2006:335).

Tais construções sociais no âmbito da alimentação, conforme afirma Henrique Carneiro (2005), encarregam-se de organizar as regras no tocante à identidade e à hierarquia social, ora tecendo redes de relações, ora – e

¹ Essa expressão, ao contrário da categoria “moradores de rua”, de acordo com Patrice Schuch, atenta para a situacionalidade da experiência nas ruas, combatendo, ao mesmo tempo, processos de estigmatização direcionados a essa população, trazendo à cena a concepção *do habitar a rua* como uma forma de vida possível, distanciando-se, assim, de uma visão negativa calcada na falta ou carência de moradia fixa (SCHUCH, 2007; *apud* SCHUCH *et al.*, 2008).

por vezes simultaneamente – impondo limites e fronteiras sociais, políticas, econômicas e religiosas.

O arcabouço teórico supracitado serve para ampliar a noção de alimentação ao mostrar que o ato de comer não supre o corpo somente em seu estado fisiológico, mas também simbólico e social. No entanto, no que concerne à população em situação de rua, em sua interface com grupos doadores, são escassos os estudos que se dedicam a refletir sobre os processos simbólicos da alimentação.

A identificação da carência de análise das questões simbólicas e sociais da alimentação na interface entre doadores e beneficiários foi o que estimulou o trabalho de campo junto à população *em situação de rua*. Nesse primeiro momento, não tinha clareza de recorte espacial para análise etnográfica. Ingressei no universo das ruas através de uma primeira entrevista realizada com um interlocutor, Diogo² (22 anos), que se encontrava sentado na calçada em frente a um restaurante localizado na rua XV de Novembro, região central da cidade. Boné vermelho, trajas surradas, expressões faciais que sugeriam certa angústia; ao seu lado jazia um recipiente plástico no qual guardava as moedas que recebia. Para quem adentrava o estabelecimento, ele desejava “um bom almoço”; para quem partia, solicitava uma moeda e proferia a seguinte frase: “Que Deus lhe dê em dobro”. Na ocasião dessa entrevista, Diogo apontou a existência de alguns pontos de doação alimentar que parecem guiar suas andanças pela cidade em busca de alimentação. Posteriormente, ao percorrer e firmar relações em alguns desses espaços de doação, identifiquei um universo onde restaurantes, grupos filantrópicos e instituições religiosas compõem um verdadeiro *circuito alimentar* notadamente heterogêneo, no que tange às fundamentações e concepções que impulsionam os atores sociais ao ato donativo.

A Comunidade Fonte Nova – CFN –, inserida no *circuito alimentar*; vinculada à Catedral São Francisco de Paula, é formada por mais de 12 sujeitos que atuam no âmbito da caridade religiosa. Esta não se limita à doação de comida e engendra-se no pátio interno de uma casa cedida de empréstimo pelo Colégio São José, tradicional instituição de ensino de Pelotas. Todas as roupas, calçados, itens de higiene pessoal, utensílios alimentares e gêneros alimentícios são doados à CFN por estabelecimentos comerciais, como o mercado Cachoeirense, que efetua doação de legumes, verduras, frutas e

² Os nomes atribuídos aos interlocutores são fictícios.

pães – itens que compõem os excedentes da comercialização. Afora os fiéis que atuam no processo donativo, também a rede de amigos e parentes dos membros religiosos concorre para participar, doando agasalhos e gêneros de primeira necessidade, o que sugere uma rede que extrapola o universo da doação em interface.

Importante esclarecer que a CFN filia-se ao Movimento da Renovação Carismática Católica – MRCC. Esse importante movimento no seio da Igreja Católica, pensado como uma reformulação e atualização da vida e pensamento cristãos, concentra suas preocupações cruciais na pertença institucional, na evangelização, na conversão pessoal. O reforço dessas prioridades está na experiência dogmática do Espírito Santo, nas revelações divinas e nas profecias ditadas pelos próprios fiéis ao servirem de instrumento na comunicação entre homens e divindade. Está claro que a Renovação Carismática possui uma proposta individualista e não social, articulada à espiritualidade centrada no indivíduo, na emoção e na relação direta com o transcendente, descartando um projeto de transformação das estruturas sociais mais amplas (MAUÉS, 2000).

Essa filiação religiosa específica, na qual se insere a CFN, é o que guia os passos dados pelo grupo no universo da caridade e da vida cristã. Mas é sabido que a doação não é uma via de mão única, acontece em interface. Assim, se a fundamentação religiosa perpassa a doação alimentar, o ato de receber, nos termos da reciprocidade, possui concepções outras, distintas, múltiplas e cambiantes, que vão além da simples necessidade biológica de alimentação ou mesmo de subserviência religiosa, atingindo outros campos sociais e simbólicos.

Para apreender essas perspectivas em interação e, por isso, em conflito, lancei mão do método etnográfico, na intenção de relativizar os dados obtidos. Na busca de familiaridade e apreensão de significados, acompanhei por três meses (janeiro, fevereiro e março de 2009) a doação de comida realizada pela CFN. Registrei, ao todo, cinco entrevistas entre doadores e beneficiários. A estratégia era sempre entrar na fila e misturar-me entre a população em situação de rua. Da mesma forma, nos momentos de comensalidade efetiva, sentava-me ao lado, compartilhava mesas e comia junto. Em outros momentos, atuava junto aos doadores na distribuição da comida, buscando, assim, dar conta do processo em suas múltiplas dimensões. Nesse contexto é que emergiu a riqueza de dados obtidos nas conversas informais e na audição e no registro dos diálogos entre os interlocutores.

Uma doação ritualizada

É no coração da cidade, em meio ao trânsito de veículos e pedestres apressados e imersos em seus afazeres, que todas as quartas-feiras, a partir das 17 horas, uma aglomeração de pessoas se posiciona em frente a uma casa com janelas altas acortinadas, local onde membros da CFN realizam, nas palavras dos próprios interlocutores, a Obra de Misericórdia: doação de roupas, calçados e comida.

A fila ganha proporções maiores com a aproximação de pessoas acompanhadas por cães e carregando sacos ou empurrando carroças improvisadas, contendo garrafas, latas de refrigerante, plásticos e metais de todo tipo que encontram nas lixeiras, ao percorrerem o caminho diário pelas ruas da cidade. Meninos inalando cola de sapateiro, homens compartilhando uma garrafa de aguardente e alguns cigarros, mulheres com filhos ou netos, alguns casais. Os assuntos e comentários paralelos tratam desde aventuras de fuga ou espancamento pela polícia, experiências inusitadas com algum tipo de droga, até reprovações advindas dos mais velhos direcionadas aos jovens que estão, ali mesmo, usando algum tipo de entorpecente.

Concomitantemente à sociabilidade promovida ainda nas calçadas, tem-se, para dentro dos muros, a movimentação, o arranjo e a disposição de mesas, cadeiras, pratos, talheres, panelas com arroz, macarrão, feijão, carne com legumes e sucos variados que concorrem para a ornamentação de um universo prestes a transformar-se em palco de uma ação ritual. A casa tem nove recintos, cujas paredes ostentam imagens de santos católicos, quadros com trechos de orações e passagens bíblicas. Ao fundo, uma escada dupla serve de acesso ao pátio onde a comida será distribuída, palco de um verdadeiro bufê minuciosamente preparado por mais de 12 sujeitos que compõem uma pequena parcela da CFN – universitários dos cursos de Teologia e Serviço Social, mulheres de classe média aposentadas, ex-usuários de drogas reabilitados pela via religiosa, clérigos e leigos, simpatizantes e colaboradores.

A comida é preparada em uma garagem adaptada com fogão, balcão, armários, mesas e prateleiras que guardam o arsenal de utensílios culinários. As mulheres, usando tocas e aventais, cozinham e preparam os sucos; os homens, dois a dois – algumas vezes as mulheres também – carregam grandes panelas cheias de comida para o pátio, dispondo-as em uma grande mesa sustentada por caixas de plástico ou madeira.

O relógio marca 18 horas. Do lado externo da casa, percebe-se uma agitação entre os primeiros da fila – sinal de que o momento mais esperado está prestes a acontecer: o portão é aberto e todos entram no recinto, não sem antes recebermos do Sr. Chico, membro da CFN, uma ficha numerada, um prato de plástico, um garfo ou uma colher. Após a passagem para o espaço interno e até então invisível, continuamos organizados em fila e encostados ao muro lateral do terreno, de onde é possível visualizar as grandes painéis, ainda fechadas, tendo por trás um verdadeiro “exército” de religiosos com seus devidos uniformes: aventais, tocas e luvas. Para receber a comida no prato, uma condição fundamental se apresenta: as orações do Pai Nosso e da Ave Maria – o agradecimento e a bênção à comida ofertada é o momento último a ser cumprido rumo à comensalidade efetiva. É nesse instante que um dos membros do grupo voluntário direciona publicamente a palavra aos beneficiários, pedindo um momento de atenção para “lembrar Deus” e agradecer a alimentação concedida, agregando, em seu discurso, a importância de certos valores – como a família, o amor, a paciência –, além de alguns conselhos e advertências quanto à higiene, ao cuidado com o corpo e a saúde, à “vadiagem” e ao uso de drogas.

Essa ritualização, que visa sacralizar a alimentação, se expressa nesse momento de oração e agradecimento. Atenta-se, igualmente, para o desejo de estender a dimensão religiosa aos beneficiários no sentido de evangelização. Embora essa intenção seja clara, em quase todas as orações observadas alguns sujeitos rezavam com certa jocosidade, brincando com os amigos, orando com um olho aberto e o outro fechado ou tentando conter sem sucesso os risos ao errarem as frases da reza. Sem falar nos beneficiários advindos de outras filiações religiosas e que, mesmo assim, frequentavam o lugar sem deixar de se manifestar religiosamente – como o caso de um interlocutor evangélico que pedia roupas para frequentar os cultos de sua igreja ou de uma mãe negra que certo dia adentrou o local com o carrinho de seu recém-nascido enfeitado de balões vermelho e preto, adereços e cores típicas de festas religiosas de entidades afro-brasileiras.

Após a oração, continua-se a servir comida tanto para os que repetem a refeição quanto para aqueles que chegam depois da abertura do portão de entrada. Todos podem comer o quanto quiserem e ainda é possível levar a comida para casa ou para comer mais tarde, na rua. Muitos – destacadamente os que possuem residência fixa – já trazem consigo recipientes plásticos para garantir a refeição, outros a levam em caixas de leite cortadas pela metade e fornecidas pelos próprios membros da CFN.

Satisfeitos, todos devem, antes de partir, contribuir “voluntariamente” na limpeza do ambiente, bem como na higienização de seus pratos, talheres e panelas. Individualizados ou em grupos, os comensais se retiram aos poucos, alguns ainda reviram o “bolo” de roupas na tentativa de encontrar algo que lhes sirva ou que possa ser usado por alguém da família. Os utensílios, já limpos, são guardados nos armários da cozinha improvisada, as mesas são desmontadas, o pátio é varrido. Por volta das 20 horas, fecham-se os portões, cessam-se os gritos, os risos, os burburinhos de crianças correndo, diálogos diversos. Apagam-se as luzes e o silêncio paira.

A dádiva no contexto religioso: por uma teoria antiutilitarista

Extremamente ritualizada, ritmada em procedimentos e etapas a serem criteriosamente cumpridas, a ação caritativa realizada pelos membros da CFN estabelece uma complexa relação, em que a sociabilidade se mostra conflituosa, uma vez que se desenrola por meio de um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. Ação performativa que se exhibe enquanto um rito que, por sua vez, caracteriza-se por “[...] uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo (SEGALEN, 2002:31).

Toda a movimentação, observada no espaço aqui descrito, vale-se de uma *linguagem eficaz*, nos termos de Martine Segalen, na medida em que atua sobre a realidade social, não podendo, por isso, ser empregada de qualquer maneira, necessitando apoiar-se cuidadosamente em símbolos reconhecidos pela coletividade que o conduz e que possibilita a interação através de gestos, palavras e objetos, além da crença fundamental na transcendência.

É nesse verdadeiro campo interativo, sacralizado e ritualizado, engendrado por membros da CFN, que trocas de ordem material e simbólica entre atores sociais distintos são postas em rotação. Trocas que podem ser compreendidas partindo-se de um já bastante conhecido sistema analisado por Marcel Mauss (1974), cujas obrigações de *dar, receber e retribuir* desenrolam-se como prática do dom: quando um sujeito dá algo a alguém, verifica-se um impulso de retorno, como se a coisa dada (ou algo equivalente) possuísse uma *alma* que impelisse o seu regresso ao lugar de origem, ao seu amo primordial – o que

confere às coisas certa vivacidade, deslocando de uma suposta inércia tudo o que circula entre os homens e promovendo o laço e a pertença social entre os envolvidos.

É sabido que Mauss desenvolveu e sistematizou as teorias concernentes à prática do dom ao investigar sociedades tradicionais, tendo publicado, em 1922, a obra que se tornaria um verdadeiro clássico para os estudiosos do assunto: *Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*. Identifica uma força e uma moral presentes nas coisas e que preparam o terreno para o vínculo, para a circulação e o retorno dos bens, prolongando, dessa forma, os próprios sujeitos envolvidos, que, por sua vez, identificam-se com as coisas que possuem e que trocam.

A ressonância e a emergência dessas ideias atravessam a modernidade sob novas roupagens, ganhando inteligibilidade no seio de uma sociedade movida – não somente, mas inclusive – por estímulos de interesse, racionalidade e utilidade. E, não obstante a persistência de vínculos propiciados a partir desses traços marcantes do neoliberalismo – e que relegam um lugar anacrônico a todas as relações que escapam às suas garras –, a dádiva se mantém de modo a caracterizar-se por tudo aquilo que “circula na sociedade em prol e em nome do laço social”³ (GODBOUT, 1998:5). Nesse sentido, os atores sociais, na conjuntura atual, não se vinculam uns aos outros somente com base nos ditames da racionalidade neoliberal, pois

A dívida deliberadamente mantida é uma tendência da dádiva, assim como a busca da equivalência é uma tendência do modelo mercantil. Os parceiros num sistema de dádiva ficam em situação de dívida, negativa ou positiva. Se for uma situação positiva, significa que consideram que devem muito aos outros. Não é uma noção contábil. É um estado, no qual cada um considera que, em termos gerais, recebe mais do que dá. O sistema de dádiva se situa, assim, no pólo oposto ao do sistema mercantil. Não porque seja unilateral, o que não é, mas porque o que caracteriza o mercado é a transação pontual, sem dívida, ao passo que a dádiva busca a dívida (GODBOUT, 1998:5).

³ É contra certo reducionismo econômico – escolha racional e individualismo metodológico que prevê, nas relações de reciprocidade entre os sujeitos, a predominância de impulsos utilitaristas, calcados no interesse e na racionalidade objetiva, material e simétrica – que autores como Godbout (1998), Caillé (1998) e Martins (2008) filiam-se ao Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais – Mauss –, esforçando-se para provar que a ação social não se reduz apenas ao interesse material, havendo, igualmente, o interesse pelo poder, pelo prestígio, pela moral e pelos bens simbólicos em geral.

Formula-se uma diferença fundamental entre a dádiva e o sistema mercantil: a primeira situa-se no plano da permanência da dívida; já o segundo é caracterizado pela transação pontual, onde a troca impele à simetria e funda-se na liquidação imediata da dívida. Por outro lado, tudo o que circula sob a égide da dádiva permite aos atores sociais valerem-se de uma margem que promove a articulação entre a liberdade e a obrigação de *dar, receber e retribuir*, abrindo espaço à diversidade e à liberdade na escolha de desfazer ou construir alianças conforme as motivações e os desejos particulares dos partícipes. Assim, no que se refere aos quadros da modernidade, o dom filia-se a

[...] uma teoria da reciprocidade aberta e flexível, que permite revelar a complexidade das motivações presentes na ação social, que favorece resgatar a experiência e o valor da ação intersubjetiva, que favorece, ainda, articular o saber comum e o saber científico e que, por fim, valoriza o cotidiano sem desprezar as articulações entre os planos micro e macro (MARTINS, 2008:108).

Reporto-me aqui, no objetivo de não somente positivar, mas também problematizar a análise, àquilo que Maurice Godelier (2001) nomeou de “ambivalência do dom”: situação em que o doador estabelece uma hierarquia em relação a quem recebe e, partilhando o que tem e o que é, aciona, simultaneamente, as faces da solidariedade e da superioridade. São dois movimentos opostos que estariam contidos no mesmo ato, aproximando porque existe partilha, afastando porque produz um devedor na relação. Doravante, o dom seria ambivalente porque é, ao mesmo tempo, ato de generosidade e violência. Esta última, porém, disfarçada de gesto desinteressado.

São esses mecanismos ocultos sob a rubrica da solidariedade que caracterizariam, para Godelier, a emergência da caridade na atualidade. O ato caritativo estaria laicizado em decorrência da própria insuficiência estatal em dar conta das desigualdades sociais que saltam aos olhos por toda parte. Nesse sentido, o Estado atuaria forçando parcelas sociais a partilharem com os mais “necessitados” no escopo de remediar as fraturas sociais.

Contrapondo-se a este cenário laico que teria renovado a concepção de caridade, a realidade brasileira se mostra fortemente articulada a valores transcendentais, chegando ao ponto de constituir um desafio perante a Igreja Católica em manter sua influência no seio de uma sociedade cada vez mais pluralista, da qual emergem acirradas competições no campo das

crenças, dentro de um cenário democrático e frente a um heterogêneo quadro religioso, cultural e político (SERBIN, 2001).

A singularidade dessa caracterização religiosa, para o caso brasileiro, é o que leva Marcelo Camurça a se questionar, já no título de um de seus artigos: “Seria a caridade a ‘religião civil’ dos brasileiros?”, formulando a ideia de que a caridade, a ajuda ao próximo, pode funcionar como uma verdadeira “religião civil”. Em suas próprias palavras:

[...] [no que concerne à] hipótese de ‘religião civil brasileira’, seu caráter de ‘religião’ estaria calcado no postulado de que ‘caridade’ e ‘doação’ funcionariam enquanto valores de fundo simbólico/religioso reconhecidos e aceitos pela ampla maioria dos brasileiros em suas práticas. O caráter civil desta religião se daria pela não obrigatoriedade de pertença a uma confissão ou credo religioso particular para confessá-la, e pela sua capacidade de aglutinar amplas parcelas das camadas sociais do país, revestindo-se de um amplo conteúdo social (CAMURÇA, 1997:52).

A caridade configurar-se-ia enquanto uma *metarreligião* (CAMURÇA, 1997), dado o fato de que sua prática atravessa todas as religiões de peso no Brasil, assentando-se em traços de uma crença de matriz religiosa localizada por cima e por dentro de todas as religiões densamente disseminadas entre a população brasileira, formando um quadro de relações situadas em um mundo alheio às regras das políticas públicas. Seria um emaranhado de vínculos, tecidos “abaixo da linha d’água” – termo desenvolvido por Rubem Fernandes (1994, *apud* CAMURÇA, 1997) – que remete à rede de relações desencadeada às escondidas. Mesmo assim, a caridade acaba por banhar-se em águas do tradicionalismo, portando elementos religiosos seculares que motivam a ação caritativa rumo à personalidade das relações entre doador e beneficiário.

Doação e dever cumprido: a comida como potência evangelizadora

Penso que a caridade executada pela CFN também pressupõe um tecido social que se quer submerso, distante dos olhos do poder público. Da mesma forma, não se inspira na lógica utilitarista quanto à circulação dos bens. Tampouco se assenta em fundamentações de caráter puramente laico. O que está em jogo são motivações que se amarram à própria origem religiosa da CFN, que é primordialmente carismática. Parece ser justamente nesse

ponto que as singularidades apresentadas pelos interlocutores, no tocante à fundamentação da prática caritativa, se articulam e ganham terreno no seio de um projeto que não se pretende contestador das estruturas dominantes, mas busca mudanças por intermédio de outras vias, a saber, a experiência individual com a espiritualidade, a transformação interior assentada no reforço da vigília espiritual, no acirramento da oração e da devoção a Deus⁴.

É no âmago dessa lente que a CFN orienta seus passos. Quase tudo é decidido mediante revelações e orientações principiadas nos encontros semanais, os chamados grupos de oração, nos quais o Espírito Santo, por intermédio dos membros consagrados, manifesta-se⁵. Foi assim que o próprio nome dado à CFN surgiu, conforme Ester, coordenadora da Obra de Misericórdia:

Tudo a gente coloca em oração. Pedimos para as pessoas rezarem para ver o que é. Rezamos e surgiu. Nós tínhamos em mente, o Senhor nos mostrava que era uma mudança, um banho novo, uma coisa que tinha que jorrar para se espalhar. E o que é melhor que uma fonte para se espalhar para todos os lados? E se batizou com o nome de Fonte Nova. [...] Nós somos poucos, porém somos muitos. É coisa de água, mesmo, que respinga pra tudo que é lado (Ester, CFN).

Outro membro do grupo, Jorge, formado em Teologia pela Universidade Católica de Pelotas, refere-se ao evento profético que teria dado origem às atividades caritativas da CFN:

⁴ Importante esclarecer que, tanto no debate acadêmico atual quanto no campo político-religioso, evidencia-se certo conflito no que tange, principalmente, à forma de atuação da Renovação Carismática Católica – RCC – junto aos ditos “excluídos socialmente”. A Teologia da Libertação, cientificamente construída, identifica-se com ideias de transformação socioestrutural que pretendem questionar, a partir da religião, outras esferas da vida social, atingindo as veias da política e da economia. Diferentemente, a RCC visa a uma atuação circunscrita ao âmbito paroquial, onde busca um reforço da pertença institucional, da evangelização, da conversão pessoal, além de uma supervalorização do dogma religioso (FERNANDES, 2001).

⁵ De acordo com o antropólogo Raymundo Maués, a porta de entrada para a RCC costuma ser o grupo de oração, que, semanalmente, se reúne em local fixo e público, realizando orações, cânticos, danças, gestos expressivos, pregação da Palavra, glossolalia (o “orar em línguas”) e êxtase, culminando com as profecias, entendidas aqui como o próprio Espírito Santo, isto é, a divindade que “fala” pela boca do profeta (MAUÉS, 2000).

[...] através da oração, veio uma profecia: a tenda do sopão, há oito anos atrás. A ideia surgiu sob a inspiração de Deus. Falamos com Deus... forte intuição. Moisés, através da bíblia, falava com Deus. Tem coisas que são mistérios e se pensar demais fica igual ao Cazuzu e ao Renato Russo... delirantes... e também igual a alguns filósofos (Jorge, CFN).

Se a inspiração para a continuidade da doação de comida parte do Espírito Santo, igualmente destina-se ao transcendente. O que mais impulsiona e estimula os membros da CFN parece não estar concentrado no discurso das desigualdades e da contestação das estruturas sociais perversas, e sim num compromisso que não se quer perder, um vínculo que se quer perene e uma missão fundamental:

Nós temos que fazer alguma coisa. Nós precisamos fazer, nem que seja por um dia. Temos que fazer a diferença porque tem tanta gente aqui na volta da Igreja e é impossível termos uma Igreja, com gente comendo no lixo na volta! Nós não podemos permitir isso... Não é um compromisso com ninguém, é um compromisso com Deus (Ester, CFN).

Faz-se referência à Igreja e seus arredores, sua imagem, postura e eticidade. Não se cogita, explicitamente, a amplitude estrutural da sociedade. O âmbito é paroquial e, além disso, o compromisso, o sustento do laço, é principalmente com Deus e é para ele que se voltam todos os esforços.

Mas é importante ampliar essa concepção que trago e que, até o momento, parece sugerir que, aos olhos dos membros da CFN, o reconhecimento do funcionamento da sociedade relega-se à invisibilidade. Ledo engano. O que me arrisco a dizer é que as ações caritativas engendradas por essas pessoas se dão no escopo de reforçar a crença compartilhada por todos, mas sem perder a articulação com um repertório político que se exhibe, também, no discurso que precede as orações das quartas-feiras. O sujeito que dá início às orações, antes de fazê-lo, aciona elementos nos quais se vislumbra a preocupação com a violência, com as drogas, com os valores familiares, e com os “perigos” que circundam a vida nas ruas da cidade.

E é por isso que a comida se torna uma potência evangelizadora. É por tal motivo que as orações do Pai Nosso e Ave Maria são procedimentos litúrgicos indispensáveis que devem preceder a doação efetiva da comida, ou seja, sua colocação no prato dos beneficiários. Ora, “a doação de comida é uma forma de evangelizar, de dar tudo a todos” (Eva, CFN).

Em tom comparativo, trago a experiência de Simone Frangela, que, imersa em ambientes de doação de sopa realizada por entidades religiosas em São Paulo, constata:

A pregação religiosa é um momento performático que, para as entidades, sacraliza a doação feita e faz da sopa um alimento divino a ser compartilhado no universo da miséria. Nessa performance, os usuários do refeitório participam como ouvintes da “palavra” e no final são convidados a rezar em conjunto (FRANGELLA, 2004:229).

De forma semelhante, na CFN a comida é sacralizada. Ela vem, antes de tudo, do plano transcendental, pois é a Deus que se faz o agradecimento por tudo que está posto à mesa. Profere-se um pedido de bênção à comida: “Que Deus abençoe essa comida e nos dê força e saúde” (Judite, CFN). No processo de sacralização alimentar, transfere-se, no ato da oração, na comunicação divina, propriedades positivas desejadas por todos.

Ao notar a presença constante e imprescindível do pão à mesa ofertado, obtive a resposta emblemática: “O pão é Cristo” (Jorge, CFN). A mediação estabelecida aproxima-se do *princípio da incorporação*, cunhado por Fischler, que percebe a capacidade dos alimentos em ultrapassar a barreira oral para se converter em substância íntima do organismo. Essa substância é íntima porque compõe em plenitude o corpo e a mente, permitindo absorver não somente nutrientes, mas também significados. Nesse sentido, quando “o pão é Cristo”, o teor simbólico desse alimento se exhibe, mostrando que “los alimentos no solo nutren sino que también significan” (FISCHLER, 1995:22). Em tal procedimento, a comida ultrapassa a exata função de sustentação física, sendo transformada pelos atores em um veículo de comunicação ou, melhor dizendo, de mediação entre sagrado e profano, tal como ocorre nos cultos afro-brasileiros, onde a comida ofertada aos orixás assume papel de mediadora “por excelência, das relações entre o mundo dos homens e o sobrenatural” (CORREA, 2005:71).

A evangelização, principiada no revestimento simbólico da comida, é o objetivo último da doação. Pode ser entendida, também, como a própria restituição em ato, expressa na secular ideia cristã de “fazer o bem”. O retorno, a restituição, pode estar na gratidão de quem recebe, pois, de acordo com Camurça, “a gratidão dos mais fracos funciona como doação sua para os mais fortes, pois este retorno significa para os segundos uma transformação na sua vida” (CAMURÇA, 1997:50).

De fato, o contradom está não somente na gratidão, mas também na própria aceitação dos sujeitos em ouvir determinado discurso imbuído de valores religiosos, tal como Simone Frangela, em pesquisa supracitada, no que se refere às trocas simbólicas que se estabelecem no espaço analisado, exemplifica: “[em troca do] alimento diário oferecido, requer-se recepção e reflexão sobre o mundo divino e seu oposto: a vida na rua” (FRANGELA, 2004:230).

O que retorna retorna em ato. É no momento exato da doação que a gratidão do receptor é demonstrada: “Deus lhe dê em dobro”. O que se passa é um múltiplo e silencioso processo que congrega ideias planejadas na evangelização do outro, no reforço do laço, na pertença e na confirmação da fé. O “ajudar o próximo” estende-se ao universo da espiritualidade materializada no gesto caritativo. “Fazer o bem”: eis o que os sujeitos – deslocando-se de distintos pontos da cidade para comungar em um ritual de comensalidade – proporcionam aos membros da CFN. E é nesse instante que a ação caritativa aproxima, compõe e dá coesão aos que doam:

A comunidade dá esse emaranhado de convívio, de coisa boa, de irmandade, de ajuda... porque nós vivemos assim: um cuidando do outro, os membros da comunidade... Se tem casais com problemas, a gente conversa. A gente não se mistura, mas fica de longe tentando acomodar, rezar (Ester, CFN).

Ester refere-se ao ambiente de irmandade que a atuação caritativa proporciona aos membros da CFN. A doação de comida, então, faz parte de um repertório que compõe uma missão e que direciona os aspectos positivos dessa ação para o interior do grupo doador:

Cativar, conquistar, chamar, trazer. Nós somos missionários! Nós temos o dever de evangelizar. Temos o dever de fazer isso pra amenizar. Eu te digo que é para amenizar porque a minha vida, quando eu não estava na Igreja, era tumultuada. E ela foi se tornando grandiosa depois que eu me envolvi inteiramente com Deus (Ester, CFN).

A doação, articulada à aproximação que a comida proporciona e à confirmação e ao reforço da fé entre os doadores, além de compactuar para promover a sensação de “dever cumprido”, vincula-se à manutenção dos benefícios que a entrada no universo religioso proporciona aos membros da CFN. Tal como Eva elucida: “A obra social é apenas um traço da comunidade e por trás disso tem outras coisas: oração, devoção, consagração, jejum...”. Um

culto ao sagrado, antes de tudo. Mas não simplesmente, não somente ao que é transcendental: ao sacralizar um conjunto de relações, cultua-se também a sociedade simbolicamente representada. A ritualização e sacralização do gesto caritativo pretendem expressar e manter a solidariedade entre o grupo, posto que o sagrado nada mais é do que a fonte da experiência que exhibe e exalta o valor da sociedade, pois, “ao cultivar os deuses e as forças, o homem está admitindo e confirmando em si e para os outros a experiência dos poderes protetores que formam a sociedade” (RODRIGUES, 2006:32).

É bastante comum, como é possível vislumbrar nas palavras de Ester, os casos de desprendimentos movidos por um imaginário religioso que promove desde o surgimento de vocações em sujeitos que passam a dedicar suas vidas à assistência espiritual e/ou social, até um leque de ações caritativas. Como consequências de “promessas”, “sinais”, “visões”, tais práticas são orientadas em obrigações e “compromissos” com o plano transcendental, decorrendo daí alguns rituais e prescrições que, segundo Rubem Fernandes, “balizam os procedimentos de quem dá e recebe, circunscrevendo e definindo os papéis em jogo” (FERNANDES, 1994, *apud* Camurça, 1997).

Existe um dever – cativar, conquistar, chamar, trazer – que pretende se sustentar, principalmente, na doação de comida e que também expressa um relacionamento vertical entre doadores e beneficiários, no qual não se vê contemplado um diálogo efetivo que pretenda, de fato, uma ação conjunta entre os sujeitos envolvidos em busca de um consenso que preze pelas necessidades fundamentais dos indivíduos em situação de vulnerabilidade social. Expostas as circunstâncias, sabe-se que, no limite, não é esse o objetivo da CFN. O ato de doar – e aquilo que imediatamente retorna de tal ato – dá ênfase à importância primordial das pessoas que se beneficiam daquilo que a CFN oferece, uma vez que, sem elas, todo o leque de sentidos decorrentes do processo de *dar*, *receber* e *retribuir* não teria terreno para florescer.

Comendo como bicho: uma repugnância institucionalizada

Se, para os membros da CFN, a doação de comida é investida de intenções evangelizadoras, para os beneficiários a comida assume outras roupagens, em consonância com necessidades materiais e simbólicas de cada sujeito.

Os signos que possibilitam ler posições sociais de sujeitos específicos evidenciam-se em comportamentos e em objetos – formas de emprego de

possíveis utensílios –, aproximando materialidade e intangibilidade quando se trata, por exemplo, de alimentação. A gênese de tal diferenciação pode ser identificada no âmago de um processo civilizador (ELIAS, 1994), emergente no final da Idade Média, característico da nova formação social que envolvia as mais variadas nacionalidades, fornecendo a espinha dorsal de uma nova Europa: a sociedade de corte que carregava consigo a noção de *civilité*⁶, encarnando, por sua vez, uma mentalidade ou um estágio específico da formação dos costumes ocidentais, em termos de *civilização*. Essa transubstanciação do comportamento social manifestou novas maneiras de viver em sociedade que se pautavam pela leitura que os atores sociais realizavam entre si assentando-se em indumentárias, em gestos sutis, no tom da voz e no “bom comportamento à mesa”. No que concerne a esse último aspecto, surgiram utensílios alimentares um tanto mais individualizados, fazendo com que os comensais adquirissem lentamente maestria ao comer em pratos individuais. O bom tom, a postura corporal adequada e certo grau de “respeito” para com os companheiros de refeição compunham uma articulação entre comida – suas formas e conteúdos –, distinções sociais e novas relações de poder (ELIAS, 1994).

Nesse mesmo recorte temporal, Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari (1998) afirmam que, no século XVI, adotou-se o hábito de fornecer utensílios individuais aos convivas, abandonando-se, aos poucos, o costume de partilha material. Permanecem alguns utensílios de uso comum, mas ninguém pode levá-los à boca, devendo ser utilizados apenas para retirar a comida da travessa e pô-la no prato individual.

Era o fim da antiga promiscuidade convival. A partir de então, cada conviva encontrava-se isolado de seus vizinhos por uma espécie de gaiola invisível, e os novos utensílios funcionam como tabiques de separação. Isso dois séculos antes de Pasteur demonstrar a existência dos micróbios e seu papel de agentes transmissores de doenças!” (FLANDRIN & MONTANARI, 1998:554).

⁶ Segundo o historiador Norbert Elias, o conceito de *civilité* recebeu seu cunho e função específicos no segundo quartel do século XVI com a publicação, em 1530, do tratado de autoria de Erasmo de Rotterdam, intitulado *De Civilitate Morum Puerilium* (Da civilidade das crianças). A referida obra tratava de um tema que já se encontrava maduro o suficiente para discussão e sistematização: o comportamento das pessoas em sociedade. Em tal obra, profere Elias, é possível encontrar um estilo de vida que se assemelha, em muitos aspectos, ao nosso, mesmo que tenhamos abandonado alguns traços que chamaríamos, hoje, de “bárbaros” ou “incivilizados”, além de muitos outros que ainda hoje são aceitos como naturais – posturas, gestos, expressões faciais (ELIAS, 1994).

Assim, o cenário europeu debruçou-se, ao longo dos séculos XV, XVI e XVII, em valores preciosos para o sucesso de mecanismos taxonômicos postos à realidade social, como as noções de *barbárie* e *civilização*. No decorrer desse processo, as pessoas procuraram suprimir em si mesmas todas as características que julgavam *animalescas*. Simetricamente, suprimiram esses caracteres em seus alimentos, uma vez que “é característico de todo o processo que chamamos de civilização esse movimento de segregação, esse ocultamento ‘para longe da vista’ daquilo que se tornou repugnante” (ELIAS, 1994:128). Inescrupulosamente, tais concepções atravessaram territórios e séculos de existência, reformulando-se e atualizando-se para ainda pesarem enquanto mecanismos de distinção social expressos em tabus alimentares que, de fato, não passam de

Sentimentos ritualizados ou institucionalizados de desagrado, antipatia, repugnância, medo ou vergonha, sentimentos estes que foram socialmente alimentados em condições muito específicas e que são constantemente reproduzidos, não só, mas principalmente, porque se tornaram institucionalmente enraizados em um dado ritual, em dadas formas de conduta (ELIAS, 1994:133).

Esta *repugnância institucionalizada* mostra sua face na construção comparativa que os sujeitos em *situação de rua* promovem ao referirem-se ao circuito alimentar. Ao mesmo tempo, o próprio pesquisador, como sujeito que estabelece relação social com os interlocutores, insere-se nos processos de distinção social, em que pese a relação entre poder e saber científico.

Quando entrei na fila para experimentar a comida, aproveitando para aprofundar o contato com os interlocutores beneficiários, um dos membros da CFN disse, em tom jocoso, que mais tarde me daria um Sonrisal (conhecido medicamento para indigestão). Arroz, feijão, salada, macarrão e pão foram colocados em meu prato pelos membros da CFN; todavia, no momento em que me direcionei em busca de água para acompanhar a refeição, ao pegar um copo em mãos, a voluntária encarregada de servir o líquido me alerta sobre a sujeira de tais recipientes, alegando que deveria lavá-los antes de usar. A nenhum outro beneficiário o alerta sobre a possível periculosidade dos utensílios foi dado. Sento à mesa sem água, mas em instantes a mesma voluntária aproxima-se de mim com um copo em mãos, agora, sim, limpo.

Essa experiência é plausível de análise no que tange a um ponto crucial: eu, enquanto pesquisador iniciante, acadêmico, carregando o brasão simbólico e representativo da Ciência, fui inserido no jogo de distinções e classificações

sociais imersas no bojo da interligação entre poder e saber científico, já alertada por Foucault, como nos lembra a jornalista e antropóloga Teresa Pires do Rio Caldeira⁷ (1981).

Essas práticas de poder, acionadas para além das vontades individuais, estão disseminadas na sociedade e “existem de maneira difusa por todo o tecido social” (CALDEIRA, 1981:335). Desse modo, vislumbro o potencial que os utensílios empregados no ato de comer possuem na medida em que fornecem uma leitura das relações sociais e das percepções que indivíduos e grupos constroem em interface. Esses vasilhames traduzem-se, no limite, em instrumentos para refletir sobre a própria percepção elaborada acerca daqueles tidos como desprovidos de recursos mínimos, pessoas às quais se investem os atos de caridade e de assistência social: noções de sujeira, perigo, poluição estão associadas aos necessitados, àqueles vistos, na sociedade abrangente, como indesejáveis, perigosos, turbulentos, marginais.

E é como se essas noções de poluição e perigo, das quais nos fala Douglas (1966), se manifestassem nesses utensílios, sugerindo um arcabouço metafórico envolvendo sujeira, vulnerabilidade e invisibilidade social. No seio dessa metáfora estaria a vinculação entre obscenidade e ilegalidade, uma vez que, conforme Douglas, se uma pessoa não tem lugar num sistema social, sendo, por conseguinte, marginal, toda precaução contra o perigo deve partir dos outros. Ela não pode evitar sua situação anormal: “isto é aproximadamente como nós próprios olhamos pessoas marginais num contexto secular, e não ritual” (DOUGLAS, 1966:121).

Diogo, sujeito que percorre o circuito alimentar da cidade, profere que há um ano e seis meses parou de usar crack e que, em função do vício, dormiu algumas vezes na rua. Tem “horror à bebida de álcool porque o pai bebia muito”. Sua relação com a droga parece ter sido problemática, tendo ele pedido à própria mãe que o internasse em hospital de recuperação terapêutica. Já usou cocaína, “mas hoje só fumo cigarro”. Para ter acesso à droga, Diogo nunca realizou furtos, mas acha injusto porque “muitas vezes as pessoas dão dinheiro para quem é ladrão e só porque eu peço dinheiro e sou negro me chamam de ladrão”. No período em que esteve nas ruas, esse interlocutor serviu-se de fontes alimentares diversas: lixeiras, sobras de

⁷ Para essa autora, “[...] a prática concreta da pesquisa de campo, mais especificamente, a relação que se estabelece entre o investigador e o informante, serve de exemplo à maneira pela qual esse regime de poder-saber e de produção encontra-se disseminado” (CALDEIRA, 1981:333).

residências, padarias e restaurantes, onde, com frequência, recebia comida armazenada em sacos plásticos: “Tem muitos que dão numa sacolinha a comida pro cara, achando que o cara é bicho, mas ninguém é bicho! Tem uns que dão num prato, sabe?”.

Fica claro que essas duas dimensões do comer (selvagem e civilizada) – que são estados morais e estéticos elucidados por Diogo – possuem valorações díspares, uma vez que comer com material descartável relega-se ao plano da *animalidade e selvageria*, ao passo que comer em pratos, com talheres, tende a elevar o sujeito a um patamar um tanto menos “vergonhoso”. Tal disparidade está calcada numa rejeição fundamental para manter a positividade de alguns valores estimados por nossa sociedade, que

[...] necessita dos fenômenos que rejeita, porque, por oposição, exprime-se positivamente por meio deles, numa expressão em que seus conteúdos adquirem sentido através do que repelem – e através da qual ela faz-se significar a si própria (RODRIGUES, 2006:25).

Esse afastamento daquilo que escapa às garras do controle social ocasiona, doravante, uma degradação relacional expressa no sentimento de “vergonha”:

[Do lixo] eu já comi arroz, feijão, carne, pão. Já achei um pote de doce também... leite moça. Se eu via alguma fruta boa, assim, eu comia... *não tinha vergonha*. Pelo menos eu tava me alimentando, não tava passando fome, podia tá jogado ali. Aquele pão foi o pão que Deus deu pra todo mundo comer, pelo menos não tava sendo desprezado, tava sendo pra mim comer (Diogo).

Eis que os sentidos atribuídos aos atos alimentares encarregam-se de organizar as regras no tocante à identidade e à hierarquia social, ora tecendo redes de relações, ora – e por vezes simultaneamente – impondo limites e fronteiras sociais, políticas, econômicas e religiosas (CARNEIRO, 2005). Tal tarefa, essencialmente paradoxal, pode servir perversamente para expressar diferenças sociais entre atores de camadas distintas.

Situação semelhante me foi revelada por Rafael (32 anos), interlocutor que viveu nas ruas por sete meses. No contexto em que conversamos, estava desempregado, bebendo muito, usando crack e distante dos laços familiares. Alimentando-se de sobras de restaurantes e casas domiciliares, Rafael revela que a seleção, a separação, a classificação alimentar são atos que repudia:

Sem preferências de comida. Primeiro, porque é sagrado e a gente necessita e as pessoas tão nos dando de bom gosto. Então, tu ficar te negando, olhando as coisas, querendo classificar, isso daí... Tem uma pessoa que é maior que isso tudo que tá observando a tua negação, se tu ficar querendo separar muito as coisas, ficar fazendo bico doce: “Ah, isso aí eu não gosto. Isso daí eu não como”. Pra mim isso daí não existe (Rafael).

Poucas semanas após esse diálogo, sou informado por outro interlocutor que Rafael havia sido retirado das ruas por familiares e internado em clínica de recuperação terapêutica. Três meses depois, quando fui levado à CFN, encontro Rafael trabalhando como voluntário entre o grupo de religiosos carismáticos. Com outra aparência, ele carregava panelas, arrumava mesas, atendia prontamente aos chamados do grupo para ajudar em vários afazeres. Conversamos um pouco e ele confessa que trabalhar voluntariamente, ajudando a quem precisa, o faz se sentir do *outro lado*, um lado mais “limpo e digno”. Em outros momentos em que visitei o local, Rafael expôs sua visão a respeito de todo o aparato material disponível para a realização das refeições, pensando no uso das mesas, dos pratos e talheres: “Comer assim é mais digno, é dignidade”.

Entrar em uma casa, um ambiente privado, distante dos olhos da sociedade abrangente, servindo-se de mesas, cadeiras, pratos, talheres, copos, tendo a possibilidade de tomar banho e trocar a roupa, possui um peso simbólico extremamente denso e significativo, principalmente para aquelas pessoas que vivem, há tempos, usufruindo o que o espaço da rua tem para oferecer. Essa condição de *dignidade* apontada por Marcos está em consonância com as ideias do antropólogo Roberto DaMatta, para o qual o universo privado, a *casa*, distingue-se pelo maior controle das relações sociais que possui, o que implica menor distância social e maior intimidade. Paradoxalmente – e relacionalmente – a rua implica certa ausência de domínio e um afastamento, caracterizando-se por um espaço de castigo, luta e trabalho. Assim, “é na rua e no mato que vivem os malandros, os marginais e os espíritos, essas entidades com quem nunca se tem relações contratuais precisas” (DAMATTA, 1997:93). Nessa linha de pensamento, passar para o mundo privado, distanciar-se, ainda que momentaneamente, da circunferência incontrolada, repleta de poderes não sabidos e/ou não percebidos, que estão na rua, pode vir a transportar o sujeito para o *outro lado*, esse *lado* mais *digno* do qual nos fala Rafael.

O mais interessante é que a força simbólica que permite o apreço em comer *dentro*, bem como a transposição à *dignidade*, desvela a fuga, igualmente momentânea, de certo aprisionamento:

Eles não apenas estão fora, na rua: estão proibidos de entrar. A rua não se constitui [...] como espaço alternativo, mas sim como espaço possível. Não lugar de liberdade (ainda que para muitos seja visto como tal), mas lugar de confinamento (CRAIDY, 1993, *apud* LEMOS, 2002:45).

Considerações finais

A leitura etnográfica apresentada neste texto serve não somente para trazer à tona os elementos simbólicos que compõem a alimentação e a comensalidade, mas também, e principalmente, para iluminar timidamente uma parte da amplitude e complexidade que envolve o processo de doação alimentar à população *em situação de rua*, abarcando, sem dúvida, os agenciamentos, desejos, interesses e fundamentações que impulsionam as duas faces do ato donativo: doadores e beneficiários.

E vai mais além. Incide sobre alguns detalhes imprescindíveis para clarear a forma como os dois grupos se percebem e fazem leituras mútuas na interação. Os objetos, as posturas, os gestos, os procedimentos e as concepções de mundo compuseram um nicho relacional prenhe de significados na montagem da paisagem social analisada.

Mas de quais armadilhas, este estudo corre em fuga? Justamente da posição maniqueísta em que se coloca a ineficácia da caridade e/ou da atuação de instituições religiosas no trato com a pobreza. O que está em jogo aqui são as intenções investidas de sentido religioso e uma força transcendental que faz com que atores sociais diferenciados encontrem um ponto de interconexão. E mais: os membros da CFN esforçam-se na quebra de tabus e construções sociais etnocêntricas ao buscarem o contato e a troca com pessoas às quais a sociedade neoliberal relega à invisibilidade. Mas é justamente por esse esforço convival, empreendido pela CFN, que saltam aos olhos alguns detalhes que enfatizam o teor de estigma como no caso da sujeira dos copos plásticos descrito anteriormente. Isso mostra que, embora comungando com certas concepções pré-formadas, a CFN busca a relativização tal qual o antropólogo, no processo de desmonte de um termo tão caro à sua comunidade científica: o etnocentrismo.

A etnografia apresentada no presente estudo tampouco se prende à ótica unilateral comumente incidida sobre pessoas em situação de rua na intenção de localizá-las como sujeitos sem vínculos sociais. No decorrer da pesquisa,

no percurso de albergues, portas de restaurantes e instituições religiosas, ao sabor das circunstâncias, certo grau de relativismo caiu sobre a noção de *desfiliação social*, cunhada por Robert Castel (1994), para o qual as populações suscetíveis de destacar intervenções sociais estão em processo de ruptura com o vínculo social. A carência material, porém, não compreende ausência de vínculos, mas justamente o oposto: na CFN, tem-se a predominância de famílias inteiras usufruindo dos benefícios ofertados sob a ótica da caridade religiosa. E são pessoas que não abandonaram o vínculo social, não se desfizeram dos laços familiares e ainda tecem e cultivam novas relações, pois se alimentam, partilham mesas, cadeiras e negociam realidades. Nessa via, tal ruptura com o laço social, referida por Castel, não pode, de forma alguma, ser generalizada para o contexto social brasileiro ou, pelo menos, pelotense. Experimentando a rua nas suas mais variadas possibilidades, constroem constantemente suas próprias formas de lidar com a realidade que se apresenta nesse universo público, incerto e complexo.

Têm-se, assim, convergindo, divergindo e, principalmente, negociando num mesmo espaço-tempo, duas perspectivas, dois focos de iluminação sobre a realidade que se cruzam, refletem-se e refratam-se mutuamente. Na preparação de todo o ambiente e de sua ornamentação para o ato de comer, os membros da CFN buscam, dentre outros escopos, o reforço e a existência de seu próprio grupo, tentando reproduzir no outro seus preceitos de verdade e valor. Na firmamento e atualização de laços de reciprocidade e pertença, os beneficiários agregam significados específicos à comida e à comensalidade, o que permite que a convivência garantida na CFN ultrapasse o interesse pela alimentação.

Trata-se de uma negociação, um palco de encenação onde atores sociais desempenham papéis reais na intenção de solucionar problemas e exigências reais. Negociação que se firma através do ato donativo, da doação de comida e da *estética do comer*. Nesse ínterim de ação e representação, a comida assume forte potencial no que tange à aproximação, ao diálogo e ao relacionamento entre os sujeitos envolvidos.

Referências

- CAILLÉ, Alain
(1998) "Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, nº. 38, p. 05-38.
- CASTEL, Robert
(1994) "Da indigência, à exclusão, à desfiliação". *Saúde e loucura* 4. São Paulo: Hucitec, p. 21-48.
- CAMURÇA, Marcelo
(1997) "Seria a caridade a 'religião civil' dos brasileiros?" *Praia Vermelha: estudos de política e teoria social*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em Serviço Social, v. 4, nº. 12, p. 42-60.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio
(1981) "Uma incursão 'não respeitável' da pesquisa de campo". *Ciências Sociais Hoje*, 1. Recife/Brasília: CNPq/Anpocs, p. 333-354.
- CARNEIRO, Henrique
(2005) "Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação". *História: questões e debates*. Curitiba, Editora UFPR, nº. 42, p. 71-80.
- CORRÊA, Norton
(2005) "A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul". In: CANESQUI, Ana Maria & GARCIA, Rosa Wanda Diez (Orgs.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, p. 69-85.
- DAMATTA, Roberto
(1997) *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DOUGLAS, Mary
(1966) *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- ELIAS, Norbert
(1994) *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. 1.
- FERNANDES, Silvia
(2001) "Diferentes olhares, diferentes pertencimentos: teologia da libertação e MRCC". *Revista de Estudos da Religião*, nº. 3, p. 76-92.
- FISCHLER, Claude
(1995) *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina, el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.
- FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo
(1998) "Os tempos modernos". *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, p. 532-559.
- FRANGELA, Simone
(2004) *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*. Tese – Doutorado. São Paulo: UNICAMP.
- GODBOUT, Jacques
(1998) "Introdução à dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, nº. 38, p. 39-51.
- GODELIER, Maurice
(2001) *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEMOS, Miriam
(2002) *Ritos de entrada e ritos de saída da cultura da rua: trajetórias de jovens moradores de rua de Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado em Educação. Porto Alegre: UFRGS.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo
(2000) "Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica". X JORNADA SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA. *Anais sobre alternativas religiosas na América Latina*. Buenos Aires: UBA.
- MAUSS, Marcel
(1974) "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária.

MARTINS, Paulo Henrique
(2008) "De Lévi-Strauss a MAUSS – Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, p. 105-130.

POULAIN, Jean-Pierre
(2004) *Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

RODRIGUES, José Carlos
(2006) *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

ROMANELI, Geraldo
(2006) "O significado da alimentação na família: uma visão antropológica". *Medicina*, Ribeirão Preto, v. 39, nº. 3, p. 333-339.

SCHUCH, Patrice; MAGNI, Claudia; GEHLEN, Ivaldo & KUNDEL, Iara
(2008) "População em situação de rua: conceitos e perspectivas fundamentais". In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos. *Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre: afro-brasileiros; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; coletivos indígenas; remanescentes de quilombos*. Porto Alegre: Century.

SEGALEN, Martine
(2002) *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

SERBIN, Kenneth P.
(2001) *Diálogos na sombra*. São Paulo: Cia. das Letras.

Recebido em
maio de 2010

Aprovado em
novembro de 2010

Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise

Guilherme Guimarães Leonel*

Resumo

Este artigo concentra-se no debate sociológico recente travado sobre as configurações do campo religioso brasileiro na contemporaneidade. Nesse sentido, propõe um breve histórico da estruturação do espaço público das religiões no Brasil do século XX, tratando das tensões entre o processo peculiar de laicização do Estado brasileiro e a pluralidade religiosa. Em seguida, partindo da referência básica a Simmel e de sua distinção entre religião e religiosidade, é possível identificar uma nova proposta de análise na sociologia da religião contemporânea: em vez da secularização ou dos trânsitos religiosos unidirecionais, as hipóteses da dessubstancialização religiosa e do multipertenciamento. A partir desse pressuposto, problematiza-se até que ponto as profundas transformações no campo religioso brasileiro se confundem com os resultados de novos ângulos de análise sobre o fenômeno, ou como novos ângulos de análise podem nos levar a conclusões distintas sobre o tema.

Palavras-chave

Sociologia da religião. Campo religioso no Brasil. Religiosidade.

Abstract

This paper is focused on the recent sociological debate on the configurations of the Brazilian religious field in contemporary times. In this sense, it proposes a brief history of the structuring of the public space of religions during the 20th century in Brazil, dealing with the tensions between the peculiar process of laicization of the Brazilian State and the issue of religious plurality. Afterwards, based on the basic reference to Simmel and his distinction between religion and religiosity, it is possible to identify a new proposal of analysis in the contemporary sociology of religion: instead of the secularization or unidirectional religious traffic, the hypotheses of religious desubstantiation and multi-belonging. Based on this

* Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (Belo Horizonte/Brasil) e professor do Instituto Federal de Minas Gerais (Ouro Preto/Brasil). E-mail: guilherme.leonel@ifmg.edu.br.

assumption, this study questions to which extent the profound changes in the Brazilian religious field link to the results of new angles of analysis on the phenomenon, or how new angles of analysis can lead to different conclusions on the subject.

Keywords

Sociology of religion. Religious field in Brazil. Religiosity.

A estruturação do espaço público das religiões no Brasil do século XX: a tensão entre processo peculiar de laicização do Estado brasileiro e a pluralidade religiosa

No estudo da estruturação do espaço público das religiões durante o século XX, é imprescindível buscar o entendimento de como o Estado brasileiro estruturou a esfera das liberdades civis deixadas às religiões. Por outro lado, é fundamental observar como as religiões efetivamente ocuparam esse espaço, e como tudo isso pode ter se refletido na disposição simbólica e física dos espaços do sagrado das cidades no Brasil, principalmente aqueles destinados às religiosidades “populares”¹.

Vários estudos importantes² vêm apontando para o histórico de intolerância durante a primeira metade do século XX em que as religiões “populares” (ou associadas aos extratos mais populares), principalmente aquelas ligadas ao imaginário afro-descendente, foram insistentemente perseguidas: congadas, terreiros de candomblé, umbanda, macumba, rodas de tambores, práticas de feitiçaria, benzeduras e curandeirismo eram atacados inclusive sob a acusação de charlatanismo, taxando-se-os como um problema de saúde pública e criminalizando-se-os. Segundo Maggie (1992),

¹ A pretensão à continuidade da monopolização do espaço público por parte da Igreja Católica, como veremos, promoveu um corte abrupto na classificação da diversidade religiosa no Brasil, de forma que o conceito de religiosidade “popular” abrange uma gama imensa de religiões/religiosidades, sendo assim classificada por não se enquadrar nos estreitos limites institucionais definidos pelo catolicismo vigente na maior parte do século XX.

² Refiro-me aos estudos de Montes (1998); Almeida & Montero (2000); Secvcenko (1998); Steil (2001); Matos (1990); Passos (2002), entre outros.

o Código Penal de 1890 inovou ao criminalizar a magia negra e o espiritismo e proibir o curandeirismo, matéria até então indiretamente regulada pelo Estado (MAGGIE, 1992, *apud* ALMEIDA & MONTERO, 2000:328). Já no código de 1942, o candomblé e a umbanda seriam criminalizados como charlatanismo, por anunciar a cura “por meio secreto ou infalível”.

A modernização e o saneamento urbano, demandados pela europeização de nossa sociedade nas primeiras décadas do século XX, instalariam uma franca repressão aos costumes populares e outras designações religiosas não identificadas com o catolicismo, mais explicitamente observável através da perseguição e proibição dos ritos associados à influência dos africanos, pois, para as autoridades, eles significavam uma ameaça permanente à ordem, à segurança e à moralidade públicas (SEVCENKO, 1998:21). Segundo Sevcenko, tal perseguição gerou uma efetiva “invasão do espaço sagrado dos terreiros cerimoniais de tradição africana”, prendendo e espancando os fiéis destes cultos, confiscando e destruindo seus instrumentos e objetos religiosos. Mais do que isso, tal histórico teria contribuído para definir fronteiras entre o espaço público e o privado no Brasil, restringindo a apropriação do espaço das cidades para diversas manifestações religiosas (importante observar: não somente àquelas atreladas à cultura afro).

Segundo Paula Montero e Ronaldo de Almeida, “a relação do Estado com as outras religiões pautou-se, portanto, por um padrão legal que respondia às relações históricas entre Igreja Católica e Estado”, estabelecendo um modelo legítimo de reconhecimento da religião pautado no cristianismo que foi incapaz de reconhecer nas formas religiosas populares confissões a serem respeitadas (ALMEIDA & MONTERO, 2000:328). Apesar do fato de a proclamação da República ter proposto em sua agenda uma estrita distinção entre as esferas civis e religiosas, definindo de uma vez por todas a separação entre Estado e Igreja, e a liberdade e tolerância religiosa como valores fundadores, a mesma agenda republicana não deixou de estar impregnada das discussões religiosas, preocupando-se durante muito tempo em regular os direitos e os espaços das religiões. Como atestam Montero e Almeida, apesar do movimento de laicização do Estado brasileiro, “em nenhum momento ou lugar, as religiões deixaram de ser uma ‘questão de Estado’” (ALMEIDA & MONTERO, 2000:326).

Dessa forma, compreender o aparente paradoxo da constituição de nosso espaço público republicano, “que ao laicizar o Estado criou relações privilegiadas com a Igreja católica” (ALMEIDA & MONTERO, 2000:326), é crucial para se compreender a organização do campo religioso brasileiro

até meados do século XX, assim como a natureza das novas transformações acentuadas a partir da década de 1960 (inclusive aquelas ocorridas no seio do próprio catolicismo). Pode-se dizer que, durante a primeira metade do século XX, o espaço público republicano destinado às religiões foi desenhado sob a hegemonia das instituições católicas, que contaram com a simpatia e a cumplicidade de inúmeras esferas do Estado.

O que ocorreu a partir da segunda metade do século XX é que a Igreja Católica passou a perder sua posição hegemônica e sofreu enorme desgaste. Tal instituição inauguraria uma abertura diplomática em relação aos “povos não-crentes” e passaria a admitir o esforço pelo reconhecimento das religiões não ocidentais e de outros ramos do cristianismo, mesmo aqueles gerados dentro de suas próprias estruturas de outrora, e expurgados como expressão do paganismo ou do diabo. A partir de então, estratégia convencional de combate direto a outros cultos, já sem eficácia, abriu caminho para que outros cultos disputassem a legitimidade de sua presença no espaço social. O enfraquecimento da hegemonia católica criou assim condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de mais amplo espectro (ALMEIDA & MONTERO, 2000:328-330).

Em muitas nações católicas, a passagem para a segunda metade do século XX foi um momento marcado pelo desejo das próprias comunidades católicas locais de uma ampla reforma litúrgica. Isso se traduziu nos primeiros esforços efetivos tomados durante o pontificado de Pio XII (1939-1958) de aproximação com os grupos afastados da Igreja e da fé, e, assim, de um maior diálogo com as religiosidades nativas e populares, abrindo a possibilidade de um melhor entendimento com outras religiões.

Com a morte de Pio XII, João XXIII (1958-1963) assumiu o cargo máximo da Igreja Católica, trazendo consigo a missão de realizar uma ampla reforma na Igreja. A intenção de realizar um concílio ecumênico, revelada em janeiro de 1959, tinha o objetivo de reestruturar a Igreja Católica para os novos tempos, deixando de lado condenações, maldições e resistências à sociedade moderna. João XXIII deixou claro que o próximo Concílio deveria servir à unidade de todos os cristãos, limpando assim “a atmosfera de mal-entendidos, desconfiança e inimizade que, durante séculos, tinham obscurecido o diálogo entre a Igreja Católica e outras Igrejas cristãs” (MATOS, 1997:300). A política de *aggiornamento*, como colocada por João XXIII, tinha por objetivo a atualização da Igreja e sua inserção definitiva no mundo moderno.

Apesar da multiplicidade de planos que perpassam a experiência histórica que levou até o Concílio Vaticano II, incluindo aí questões particulares da Igreja romana e da Igreja Católica no Brasil, as principais linhas de força da primeira metade do século XX que influíram na caminhada até ele podem ser resumidas em cinco mudanças fundamentais: um novo posicionamento da Igreja diante da modernidade e do mundo; uma alteração profunda na compreensão do conceito de “leigo”, que levou a uma participação mais efetiva do povo na vida da Igreja; uma renovação eclesial e litúrgica aproximando clero e fiéis; a intensificação da participação e organização comunitária na Igreja e a guinada em direção a um discurso conciliador com a realidade da diversidade religiosa. Dessa forma, pode-se definir esse percurso histórico como um esforço renovador da Igreja Católica; inicia-se durante o fim da primeira metade do século XX, ganhando maior intensidade e densidade ao longo da década de 1950, até culminar na ocorrência do Concílio Vaticano II.

Essa atitude inovadora, embora só se estabeleça efetivamente após o Concílio Vaticano II, emergiu como uma alternativa à defesa da fé católica em termos apologéticos, característica do episcopado brasileiro durante toda a primeira metade do século XX. Portanto, em relação às outras religiões e às “religiosidades populares”, a grande inovação promovida pelo Concílio Vaticano II foi a passagem de uma atitude combativa, em contraposição às outras vertentes religiosas, para uma atitude de relativa compreensão e diálogo.

Essas e outras profundas inovações convergentes no Concílio Vaticano II não se instalaram de forma imediata na sociedade, e também não foram decididas sem conflitos. Vários modelos eclesiológicos estavam em jogo. A abertura ao diálogo com o mundo contemporâneo e com as outras religiões ocorreu num período de maior aprofundamento das transformações em trânsito no século XX, e consequentemente de um profundo deslocamento do lugar na religião e da cristandade nas sociedades. No caso de muitos países ocidentais, incluindo o Brasil, a cristandade deixaria de ser o eixo estruturante do conjunto social, para que agora tivesse que “conquistar com suas próprias forças um espaço, a partir da consciência individual, não obstante sua marginalização na vida pública” (MATOS, 1997:341).

Esse processo de mudanças históricas instaladas pelo Concílio Vaticano II ainda permanece em andamento, com retrocessos e avanços eventuais, de forma que mais de 40 anos depois ainda seja difícil prever ou mensurar o impacto efetivo e definitivo das propostas lançadas pelo Concílio. Os papas

que se seguiram ao Concílio Vaticano II, em certa medida, garantiram que a aplicação real dos decretos ocorresse: sempre na medida do possível e sob a pressão de fortes contrapesos conservadores. Mesmo assim, durante os pontificados de Paulo VI e João Paulo II, pôde-se realmente observar nesse sentido uma significativa atuação e importância das igrejas locais, uma intensa atividade ocorrida nos sínodos diocesanos, o novo papel assumido pelo laicato na Igreja, assim como o nascimento espontâneo de diversos movimentos leigos e, especialmente, novas relações com outras vertentes religiosas e a promoção de debates nesse sentido, com a promoção de reiterados encontros ecumênicos. Pode-se dizer que estes constituíram os pontos mais importantes da aplicação dos documentos concebidos no Concílio Vaticano II. Mesmo carregada de acento marxista, a chamada “Teologia da Libertação” foi reconhecida pelo Papa João Paulo II como “oportuna, útil e necessária” (MATOS, 1997:356).

De qualquer forma, o impacto de tal concílio na América Latina foi estrondoso. Os efeitos aí foram os mais imprevistos, mas em suma a influência do Concílio Vaticano II fez com que as igrejas locais pudessem trilhar caminhos pastorais novos (inclusive em termos litúrgico-ecumênicos) para melhor adequarem-se às especificidades de cada realidade sociocultural. A partir do Concílio Vaticano II, o episcopado latino-americano passou a se organizar no sentido de promover um debate mais amplo na discussão das novas diretrizes da Igreja mundial e de como colocá-las em prática, adaptando-as às realidades locais. Os três encontros mais importantes nesse sentido foram as Conferências Episcopais de Medellín (Colômbia), em 1968, em Puebla (México), em 1979, e em Santo Domingo (República Dominicana), em 1992.

A convivência diplomática com outras designações religiosas (cada vez mais diversas e numerosas), e o recolhimento das manifestações “populares” no seio da Igreja Católica na segunda metade do século XX, ocorreu concomitantemente a uma importante transformação na configuração do campo religioso brasileiro: o enfraquecimento da hegemonia católica, o que criou condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de espectro mais amplo e a tolerância com outros credos uma prática socialmente aceita e perpetuada (ALMEIDA & MONTEIRO, 2000:330).

Mas como e a partir de quais referências é possível compreender com maior clareza as profundas mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro (e suas repercussões nos usos e apropriações do espaço público pelas manifestações religiosas) durante a última metade do século XX até

a contemporaneidade? Creio que o melhor equacionamento de tal questão só é possível utilizando-se como lente de análise de estudos a Sociologia da Religião contemporânea, que, de alguma forma, encontram como denominador comum as questões pioneiramente propostas por Simmel, que no início do século XX indagou qual seria o papel ocupado pela religião em meio às transformações da sociedade moderna.

Modernidade, religião e religiosidade: secularização, dessubstancialização, destradicionalização e pluralismo religioso

Simmel foi um pensador que, no início do século XX, para além da análise do fenômeno e dos conteúdos da religião, esteve interessado acima de tudo em dar conta de uma experiência mais íntima, conceituada por ele sob a alcunha da *religiosidade*, entendida como o fundo último da crença que sobreviveu às diferentes religiões (e disposta, segundo Simmel, a sobreviver à modernidade). A reflexão central que orientou a análise e a discussão proposta por Simmel nesse campo foi a busca da compreensão da vivência religiosa e do fenômeno religioso diante da modernidade. Em “El Problema Religioso”, é possível perceber algumas semelhanças fundamentais entre as inquietações que cercavam o estudo do fenômeno religioso um século atrás e as que cercam a compreensão do fenômeno hoje:

O homem de hoje, que não se destina intimamente a uma religião [...] encontra-se diante deste fato em uma situação de indescritível inquietude. [...] No entanto, estas diferenças afetam unicamente os conteúdos da fé religiosa, mas não a posição da fé a respeito da realidade³ (SIMMEL, 2005:13).

De acordo com Simmel, o grupo de intelectuais ou críticos da religião que, no início do século XX, encabeçava o discurso iluminista da secularização inexorável do mundo desconhecia a forte efetividade da fé (ou da necessidade da crença), que é condição indispensável para que uma religião

³ “El hombre de hoy, que ni se adscribe íntimamente a una religión [...] se encuentra ante este hecho en una situación de indecible inquietud. [...] No obstante, estas diferencias afectan únicamente a los contenidos de la fé religiosa, pero no a la posición de la fé respecto de la realidad.”

cumpra seu dever (SIMMEL, 2005:13). Independentemente dos conteúdos religiosos (a religião), Simmel delimitou o que chamou (em distinção à religião) de *religiosidade*, como uma espécie de necessidade religiosa, que indubitavelmente existe e que até então tinha sido satisfeita por meio das religiões. A crítica de Simmel à tese iluminista da secularização no início do século XX era clara e direta: “A enorme gravidade da situação atual se baseia em que não é este ou aquele dogma, senão a fé transcendente mesma que, em essência é qualificada de ilusória ou fantástica”⁴ (SIMMEL, 2005:14).

Desse modo, é possível perceber que, mesmo que Simmel, como seus contemporâneos, identifique a derrocada dos grandes sistemas religiosos atrelados às instituições tradicionais, o filósofo/sociólogo não deixou de resguardar o espaço da *religiosidade* na modernidade. Nas palavras de Simmel, o que subsistiria “não seria a forma vazia da transcendência, que busca novo conteúdo com que se encher, mas algo muito mais profundo”⁵ (SIMMEL, 2005:15). Simmel julgou possível postular isso evocando a mudança de postura inaugurada por Kant (à qual se filiou), segundo a qual a *religiosidade* seria “uma íntima maneira de se conduzir a alma”.

Diante da *religiosidade* como conceituada por Simmel, esse “modo de ser” que permearia toda a vida como uma constituição natural do homem colocar-se-ia em contraposição à objetividade do conteúdo religioso, a *religião*. Para o filósofo/sociólogo da passagem do século XIX para o XX, apesar da tendência da religiosidade em consolidar-se em formas que plasmas conteúdos religiosos, seria possível separá-la da religião, salientando sua capacidade para tornar-se uma forma de sentir e plasmar qualquer conteúdo vital, religioso ou não. É justamente tal aspecto central da obra de Simmel que faz da sua perspectiva um importante viés de análise do fenômeno religioso do século XX e XXI. É este o problema fundamental debatido por Simmel em *El Problema Religioso* – a tensão entre fenômeno religioso e a modernidade.

Dessa forma, Simmel teria antecipado melhor do que qualquer outro pensador da modernidade e da religião a tendência subjacente que se desenhou silenciosa e alternativamente ao “mito da secularização” ao

⁴ “La enorme gravedad de la situación actual estriba en que no es este o aquel dogma, sino la fe transcendente misma la que, en esencia, es calificada de ilusoria y fantástica.”

⁵ “Lo que subsiste hoy no es y ala forma vacía de la trascendencia, que busca un nuevo contenido con que llenarse, sino algo mucho más profundo [...]”.

longo do século XX, e de certa forma verificado isso em algumas vertentes da sociologia da religião contemporânea. Para esse autor, o destino da religião caminhava “em direção a essa mutação radical que poderia oferecer a tais energias uma forma ativa e valoração distinta da criação de figuras transcendentais e de sua relação com elas”⁶ (SIMMEL, 2005:29). Ao concluir já há um século que as “categorias comuns fracassariam ante a forma existencial da alma atacadada à pessoa”⁷ (SIMMEL, 2005:44), Simmel concentrou-se mais do que ninguém na tensão entre *indivíduo* e *sociedade* na modernidade, o que se consolidou num aspecto central de sua obra, que a tornou tão importante para a compreensão do que hoje se tem chamado de “mudanças do campo religioso” e do papel da religião no contexto do novo milênio (o que muitas vezes é confundido com uma suposta “crise da religião”).

Segundo Steil, o fenômeno intitulado “crise das religiões” não pode ser devidamente avaliado sem considerar as transformações que estão ocorrendo no conceito mesmo de religião, e nas maneiras como a religião tem se configurado desde a década de 1990. Nas palavras de Steil, “a crise não é apenas ideológica e política, mas do modo como a religião vai-se organizar neste final de milênio para expressar uma determinada forma de espiritualidade” (STEIL, 2003:145). Para Steil, a subjetividade humana vem passando por transformações importantes, de modo que o surgimento de novas subjetividades passaria a exigir novos modelos de religião capazes de expressá-las, ao mesmo tempo em que esses novos modelos contribuiriam para moldar essas subjetividades.

Ao longo da história do Brasil, a organização de uma religiosidade concebida com base em comunidades populares e leigas destoou fortemente da visão de uma Igreja como grande instituição, modelo que historicamente dera à Igreja Católica um papel importante no processo de conquista e colonização da América, e no processo de recivilização e recristianização do Brasil, intensificado a partir dos fins do século XIX e ao longo do século XX: modelo institucional monolítico de pertencimento religioso que vem mostrando sua derrocada.

⁶ “[...] parece que el destino de la religión camina hacia esa mutación radical que pudiera ofrecer a dichas energías una forma activa y valoración distinta de la creación de figuras transcendentales y su relación con ellas, [...]”.

⁷ Las categorías lógicas ordinarias fracasan ante la forma existencial del alma arribada a persona (....).

Para avaliar as transformações ocorridas recentemente no campo religioso, Steil faz uso dos referenciais dos tipos ideais construídos por Troeltsch: *igreja*, *seita* e *mística*. Steil considera que a reconfiguração do fenômeno religioso na contemporaneidade, incluindo a “crise da Igreja da libertação”⁸, deve-se em parte a um movimento histórico da Igreja e da comunidade em direção à *mística*. A mística apontaria para formações extremamente variáveis, rápidas, congregando muitos, mas de forma instável, caracterizando-se por seus aspectos entusiastas e vibrantes em torno de uma figura carismática ou de um santo (TROELTSCH *apud* STEIL, 2003:148). A mística, portanto, se distinguiria da igreja e até da seita, através do fato de que seus seguidores não se sentiriam obrigatoriamente ligados por uma (ou à) instituição. Marcada por traços mais individualizantes, a mística conduziria assim a formações institucionais de natureza mais polimorfa. Dessa forma, os modelos mais institucionalizados de expressão da espiritualidade cristã, como a igreja e a seita/comunidade, parecem ceder lugar na contemporaneidade a formações místicas. Estas seriam mais consoantes a uma espiritualidade “mais transversal”, inserida num panorama de fronteiras menos definidas e de destradicionalização. Para Steil, dialogando com Troeltsch e Campbell, tratar-se-ia mais de uma transformação nas formas de espiritualidade do que simplesmente nas instituições religiosas.

Os atributos da mística incluem experiência de caráter individualizante, a descoberta de um “*self* sagrado” que estabelece uma relação direta com o sagrado, avesso à composição de grupos identitários fechados, mantendo certa autonomia em relação à instituição. A experiência mística de acesso ao sagrado é marcada pela individualidade, subjetividade e por forte conteúdo emocional. Libânio (2003), nesse sentido, acreditou que a explosão da Renovação Carismática, em detrimento do esvaziamento da Teologia da Libertação, pode ter se dado também como uma resposta ao predomínio da razão instrumental presente nesta, em contraste ao apelo emocional, subjetivo e afetivo da primeira (LIBÂNIO, 2003:142).

Acima de tudo, é importante compreender que as transformações ocorridas no campo específico da Igreja Católica são na verdade reflexos de

⁸ A Teologia da Libertação é uma corrente teológica que englobou diversas teologias católicas a partir dos anos 70 do século XX, baseadas na opção pelos pobres contra a pobreza e pela sua libertação. Desenvolveu-se, sobretudo, na América Latina, a partir do engajamento de grupos cristãos na política e da influência do marxismo, corporificada na estruturação das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base).

transformações estruturais ocorridas no campo religioso e na subjetividade humana. Segundo Steil, tais transformações estariam apontando para uma centralidade social da mística enquanto forma e tendência privilegiada de expressão religiosa. Sendo assim, as alterações no campo religioso contemporâneo estariam em grande parte ligadas a uma ruptura na ordem da função social realizada pela religião no conjunto das sociedades. O que seria colocado também por Bourdieu (1996:96), que alegou que a crise da linguagem religiosa e de sua eficácia performativa não somente se reduzia ao dismantelamento do universo de representações religiosas, mas também acompanharia a destruição de todo um mundo de relações sociais do qual era um dos elementos constitutivos.

Sendo assim, pode-se dizer, com base nas reflexões de Simmel (2005), Bourdieu (1996), Steil (2003) e Velho (2003), que não se trataria de um “fim da religião”, mas sim do fim da religião como princípio estruturante da sociedade. Tal reflexão poderia ser resumida através proposição de Berger (*apud* VELHO, 2003:58), que sugere que estamos diante de um sistema integrado por um conjunto de subsistemas frouxamente articulados, em que o risco permanente de dissolução busca ser compensado por uma espécie de competição performática entre diversos subsistemas, inclusive os religiosos. O “fim” ou a “crise” das instituições não significaria(m) o fim da religião. Além disso, as instituições em crise não são apenas as religiosas.

As ciências sociais têm se debruçado de forma dedicada e plural ao esforço de compreensão da “espiral de transformações por que passa a dimensão religiosa na atualidade” (SIQUEIRA, 2003:25). A profusa bibliografia e toda sua respectiva gama de conceitos dizem respeito à diversidade e multidimensionalidade dos fenômenos estudados e dos ângulos possíveis de análise.

Ao passo que consideramos especialmente a tese de Steil (2003), que aponta para a *implosão do conceito de religião* ou para uma forma de *religiosidade difusa* abarcando um espectro amplo de práticas, é importante apreciar outras vertentes analíticas coexistentes. É também relevante a análise de Prandi (1997:67), que dá destaque a ideia de *mercado religioso*, indicando a existência de um “pluralismo religioso em que a religião não é mais a religião. Não há mais uma única fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo”.

Alguns autores que insistem na tese da secularização têm trazido novos argumentos para o debate, mas muitos incorrem no equívoco de interpretar a flexibilização das crenças, a tendência a mudança e a novas formas sincréticas

ou não institucionais, como o desmoronamento do mundo espiritual e das formas sagradas.

Como lembra Siqueira (2003:27), a questão não é negar que se trata de formas fragilmente (ou não plenamente) institucionalizadas de religiosidades ou manifestações do religioso. Porém, não é também de desqualificar tais fenômenos remetendo-os de forma reducionista à superficialidade, inconsistência ou simplesmente à lógica do mercado.

Há de se considerar, sobretudo, a proposição de Siqueira, consoante a de Steil: tais religiosidades podem ser pensadas como indicativas de novas consciências religiosas, que tomam a forma de grupos ou manifestações religiosas que plasmam “movimentos culturais, criativos, de experimentação, que propõem, ademais, novos estilos de vida” (SIQUEIRA, 2003).

A tensão entre a modernidade e religiosidade imprimiu profundamente sobre a existência do fenômeno religioso a marca da individualidade e, sem dúvida, da lógica do mercado. Mapeando as diversas teias coletivas que compõem as novas formas de vivência do sagrado, a espiritualidade passa a ser compreendida no nível do indivíduo através da ênfase na busca do autoconhecimento, do aperfeiçoamento, da autorrealização, ou seja, de um processo de bricolagem ética na formação fluida do self. A metáfora de tal panorama é a do *labirinto de possibilidades*, que representa a busca por uma religiosidade que não é mais herdada nem imposta, e que pode ser acionada através de uma série de mecanismos bem mais fluidos, como os do mercado ou do *flâneur* religioso.

A pesquisa de Deis Siqueira sobre o campo religioso de Brasília apurou a significativa autonomia religiosa dos atores sociais em busca de desinstitucionalização da religião, circulando entre diversos grupos e elegendo suas religiosidades como opções pessoais. Assim, a “marca do pragmatismo” (SIQUEIRA, 2003:45) é identificada na forma como a religiosidade vem sendo construída e orquestrada pelo próprio sujeito, tendendo a diminuir a submissão da construção religiosa em igrejas ou instituições reguladas e normatizadas, ou fluidificando os limites institucionais.

Embora ainda muito se questione sobre a extensão dessa religiosidade tipo *bricolagem*, algumas teorias compartilham um denominador comum ao admitir que, nas suas dimensões institucionais ou não institucionalizadas, a autonomização individual e a mercantilização da religião promovem processos de privatização das crenças e pluralização da fé.

Esse mesmo processo é identificado por Velho (1997), na ênfase ao tempo presente, na afirmação das diferenças, na consagração do indivíduo

e na ruptura com a noção de representação. Nesse sentido, tais rupturas são interpretadas como um processo de destradicionalização, pois as novas práticas religiosas vêm se constituindo, em grande parte, fora da regulamentação institucional e da ortodoxia. Assim, Sanchis (1997) interpreta a multiplicidade das manifestações do religioso no secular, como a existência modernizada do pluralismo religioso e do sincretismo, enquanto Velho indicaria a ocorrência de transformações *sincréticas ocultas* entre tradições que em função das mudanças históricas no campo religioso brasileiro encontraram condições férteis para seu desenvolvimento.

No que se refere ao debate em torno *encantamento* ou do *desencantamento*, da *secularização* ou da *dessecularização*, também é possível apurar um labirinto de reflexões dos cientistas sociais. Muitos debates têm se travado em torno da tensão existente entre os processos secularizadores ou modernizantes e processos dessecularizadores ou não modernizantes. Como a menção mais detalhada a tal debate extrapola as pretensões deste texto, penso ser importante o questionamento promovido por Pierucci (2003) de que a *secularização* é diferente de *desencantamento do mundo*, estabelecendo uma relação não dicotômica entre crescimento e diversificação do religioso e o processo de secularização.

Creio que é importante ressaltar que muitas das mudanças identificadas no campo religioso contemporâneo devem ser atribuídas às mudanças nas lentes de análise da sociologia da religião em relação à cultura, à religião e às dinâmicas sociais presentes no mundo. Nas lentes de Velho (assim como nas postulações de Simmel), a tese da secularização mostrar-se-ia frágil, por interpretar a dessubstancialização da religião como sua morte:

Não ser visível não significa inexistente. Pode significar exatamente o contrário, a presença difusa, justamente o ar que se respira. É o contrário do desencantamento. [...] As instituições religiosas estruturantes num sentido forte, de fato, hoje, estariam diante de uma realidade nova. Mas não significaria o fim do sagrado [...] Não é estruturante nesse sentido do sólido, mas é onipresente [...] nesse outro sentido que está a “desmanchar-se no ar”, uma religiosidade mais imanente, por assim dizer (VELHO, 2003:62).

Continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise

Quanto à situação do Catolicismo no campo religioso brasileiro, é importante lembrar, como afirma Sanchis, que tal religião vem se constituindo como mais uma entre outras religiões dos brasileiros. As estatísticas vêm indicando, ao longo dos anos, um irreversível declínio institucional do catolicismo. Em termos de média nacional, enquanto, em 1980, 88% da população se declarava católica, em 1994 esse número havia declinado para 74,9%. Mais do que só a perda de hegemonia religiosa, tratar-se-ia da perda da hegemonia no campo político em nome da religião: “são as relações já tradicionais entre dimensão política e a religião que estão mudando” (SANCHIS, 2003:18-19).

A essa reconfiguração do campo religioso corresponderiam reformulações institucionais no interior da própria Igreja Católica. Diferentemente do corte entre catolicismo oficial e religiosidade popular, vigente num passado em que o “monolitismo institucional” imperava, Sanchis observa que o próprio arcabouço institucional da Igreja se diversificou, de forma que o histórico de tensões e diálogos entre tendências e movimentos diferentes, instalado a partir da segunda metade do século XX, resultou numa maior abertura e convivência de vertentes distintas no seio da própria instituição: catolicismo devocional, CEBs, carismáticos, afro-catolicismo, catolicismo “espectacular” etc.

Deslocando-se a análise para o plano das individualidades, é possível observar também uma tendência “diversificante”: pluralismo interno e diversificação no reconhecimento e na construção de identidades, trajetórias e eventuais diálogos (ou “deslizamentos”, nas palavras de Sanchis). Seria possível verificar aí não só diversas maneiras de aderir a consensos institucionalmente criados, mas também inumeráveis concepções de pertencimento e de compartilhamento de visões de mundo. São diversas modalidades de crenças, significações, trânsitos, diálogos, assim como diferentes posições ocupadas no campo religioso.

Tal diversificação opera-se também, de forma mais geral, no campo religioso brasileiro. A constatação diante dos censos e pesquisas das últimas duas décadas é de que o campo religioso brasileiro contemporâneo é composto de muitas religiões e de referências institucionais diversas. Diante desses “mil caminhos sucessivos ou simultâneos que se reduplicam cruzando-se”, é que

Sanchis coloca uma questão (e um questionamento) central: “Como ainda falar de uma ‘religião dos brasileiros?’” (SANCHIS, 2003:18-19).

Segundo as análises de Almeida e Montero, do Censo Demográfico de 1991 (IBGE, 1991), concernente ao campo religioso brasileiro, é importante observar que uma intensa fragmentação institucional acompanhou o declínio da hegemonia católica, ou seja, é possível afirmar que a adesão dos fiéis a outras religiões tem sido feita em detrimento da filiação ao catolicismo. Nas próprias palavras de Almeida e Monteiro, “apesar das disputas dos evangélicos com afro-brasileiros e espíritas, todos encontram no catolicismo tradicional a fonte de seu crescimento” (ALMEIDA & MONTEIRO, 2000:330). Apesar da predominância católica ainda ser muito expressiva no campo religioso brasileiro, outra característica de sua dinâmica contemporânea é o intenso trânsito de fiéis pelas diferentes instituições religiosas, principalmente nos grandes centros urbanos.

Mesmo assim, a reiterada afirmação do “decréscimo do catolicismo”, consagrada na sociologia da religião praticada no Brasil, merece cautela, como afirmam Pierucci (2004) e Antoniazzi (2003), em suas respectivas análises do Censo 2000 realizado pelo IBGE. Em relação ao censo anterior (1991), os dois autores observaram, em seus respectivos estudos, que, se o catolicismo decresceu em termos percentuais totais de 83,8% (1991) para 73,8% (2000), em números absolutos os católicos aumentaram de 121,8 milhões (1991) para 125 milhões (2000).

No entanto, tanto para Pierucci como para Antoniazzi, para além das tendências analíticas que se fixam no “declínio católico”, no “aumento vertiginoso” do neopentecostalismo, ou na tão repisada “teoria da secularização”, há uma tendência subjacente e mais elementar que vem se desenhando em uma duração mais alongada até as sociedades pós-tradicionais: o decaimento das filiações tradicionais. Ou seja, nas sociedades pós-tradicionais, os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer (PIERUCCI, 2004:19). Esse processo social de “desfiliação”, em que os indivíduos passam a definir vínculos sociais opcionais, sincrônicos e revisáveis, obviamente afeta a “pertença” religiosa de cunho mais tradicional. Essas profundas transformações nas formas individuais e coletivas de religiosidade engendraram a possibilidade prática do multipertencimento.

Há dificuldades de se propor hipóteses diferenciadas a partir dos dados numéricos apurados pelos censos. A análise desses pelos autores a quem recorro aqui conflui na proposição de problematizações diferenciadas

diante de seus resultados, assim como na crítica à orientação metodológica dos questionários dos censos que limitam a apuração do multipertencimento religioso já em sua concepção inicial.

A explosão pentecostal nas décadas de 1960 e 1970 e a ascensão de uma terceira onda pentecostal (neopentecostalismo), nas últimas décadas, têm chamado a atenção dos estudiosos do campo religioso brasileiro. De acordo com Sanchis, o aparente trânsito do catolicismo ao pentecostalismo, em muitos segmentos sociais populares, “tende a organizar essa passagem com um ambivalente trânsito entre duas culturas: a tradicional, católico afro-brasileira – e uma cultura moderna da escolha individual” (SANCHIS, 2003:21).

Tal constatação é aparentemente reforçada, tendo em vista que a estratégia de evangelização de muitas neopentecostais opera baseada na sistemática demonização das práticas dos terreiros, através da mídia televisiva de massa. Por isso, é fundamental que se atente também para as pesquisas que atestam certo declínio das religiões de maior ou menor cunho “afro”. Mesmo assim, embora a análise de Almeida e Montero seja cautelosa nesse ponto, é possível afirmar, com base nos estudos do censo de 1991, que, apesar das religiões afro se constituírem minoria entre os jovens, têm o maior índice de adesão do que o catolicismo em todas as faixas de renda, embora sejam necessários mais elementos para aprofundar a análise dessa constatação (ALMEIDA & MONTERO, 2000:335).

É importante que se mencione aqui a ressalva de Pierucci (2006) quanto ao abalo demográfico sofrido pela umbanda. Segundo o autor, a análise de tais dados lhe pareceu demasiadamente importante justamente por tal religião ter ganhado, entre os estudiosos da religião de cunho mais nacionalista, o status de “religião brasileira por excelência”. O ângulo central de análise do autor não converge para o fato do decréscimo umbandista em si, mas para a relação desse fenômeno com a ampliação da diversidade (ou da multipertença) religiosa no Brasil, com a libertação progressiva das amarras de um modelo de estado confessional.

É possível concluir, com os dados levantados pelo Censo de 2000, que, desde 1980, os números das pesquisas representaram no geral taxas de crescimento negativos para as religiões afro-brasileiras. Mas como interpretar tais informações? Será que apenas o atestado do declínio das religiões afro satisfaz nossa interpretação das complexidades que perpassam o campo religioso brasileiro quando se trata delas? Para isso, Pierrucci (2006) reapropria-se do recurso funcionalista, perguntando-se quais são os aspectos

funcionais das diferentes religiosidades em nossa sociedade. Nesse sentido, vislumbra a tendência que se desenhou no campo religioso do Brasil, no qual se instalou uma dinâmica de mobilidade religiosa, o que, segundo o autor, se relaciona com a mudança na função de algumas religiões tradicionais, que deixariam de ser “religiões de origem”, para tornar-se “religiões de escolha”. Portanto, os números que atestam os decréscimos da umbanda devem ser esquadrihados a partir do ângulo de análise que leva em conta a tendência geral das religiões, nas sociedades pós-tradicionais, de comportarem-se como “religiões universais”, ou seja, sem reserva de mercado de natureza étnica ou racial (PIERUCCI, 2006:16).

Tal ângulo de análise abriria a possibilidade de pensar a conformação no campo da religiosidade no Brasil de uma espécie de “religiosidade brasileira sem etnicidade”. O próprio candomblé vivido e transmitido como “uma religião de preservação do patrimônio cultural específico do negro” (PRANDI, 1991 *apud* PIERUCCI, 2006), com forte cunho regional, passou a se constituir “uma religião para todos”, e, com essa inflexão na segunda metade do século XX (mais especificamente a partir da década de 1960), passou a se expandir pelos centros urbanos do sudeste brasileiro.

Dessa forma, tanto a análise de Pierucci como a dos outros autores que referencio neste debate, convergem para o fato de que essa desobstrução (étnica ou em outros diversos sentidos) tem se desenhado sempre e invariavelmente na mesma direção, ou seja, na conversão de uma “religião de origem” (como as étnicas) em “religião universal”, abertas inclusive à multipertença e ao estabelecimento de relações diferenciadas de identificação com patrimônios étnicos. Nesse sentido, os fiéis das religiões afro (em toda diversidade que esse conceito pode abarcar) seriam hoje mais africanizados em termos religiosos do que em termos étnicos. Assim, segundo análise de Pierucci, “sua identidade seria africanizada pela fé” (PIERUCCI, 2006:118), e não o contrário⁹.

Quando se fala em traços predominantes do campo religioso brasileiro, é notável observar uma referência generalizada ao cristianismo, e talvez ainda mais especificamente ao catolicismo, apesar de seu decréscimo ao longo das últimas décadas. Segundo Sanchis, é comum que os pesquisadores

⁹ Pierucci tece tais considerações com a ajuda dos dados da pesquisa *Datafolha* realizada na década de 1990, na qual é possível verificar números acerca da composição étnica dos cultos afro, onde metade dos adeptos foram classificados na pesquisa como brancos (Cf. BERQUÓ & ALENCASTRO, 1992).

fiquem impressionados com essa presença continuada, mesmo que agora ela comece a escapar. Muitos se referiram ao catolicismo como “matriz”, pois seria “dentro dele, a partir dele, ao longo dele, na sua sombra, mas também em face dele” que as identidades religiosas, mesmo quando vindas de fora, se definiram no Brasil (SANCHIS, 2003:25).

Por outro lado, Sanchis menciona outros ângulos de análise, como o de Carvalho (1999), que se perguntou se a cultura religiosa brasileira fundamental, mais ainda que a católica, não seria na verdade cunhada pelo espiritismo (CARVALHO, 1999 *apud* SANCHIS, 2003:22). O que é importante entender, diante desse questionamento, é que tanto o catolicismo quanto o espiritismo consolidaram-se no Brasil como grandes articuladores de uma experiência multiforme do campo religioso nacional, sendo, por exemplo, altamente influentes na conformação de uma religião “popular” de forte acento afro: a Umbanda.

As diversas vertentes religiosas no campo religioso brasileiro parecem, principalmente hoje, viver sob a forma de indecisões, de cruzamentos, de porosidade, de pertença dupla, de contaminação mútua (SANCHIS, 2003:28), traços marcantes esses definidos por certo percurso histórico, constituindo um determinado *habitus*, ou seja, “história feita estrutura”. Apesar do grau de intensidade da diversidade no campo religioso brasileiro hoje concretizar-se como um fenômeno inaudito, Sanchis aposta na hipótese de que a diversidade religiosa, como porosidade institucional e subjetiva, poderia não ser um fenômeno tão novo assim no Brasil. Para Sanchis, nesse aspecto, o Brasil parece ter sido sempre plural:

[...] na história brasileira, e não só no campo religioso do Brasil –, pesa a presença de uma predisposição estrutural à porosidade – mas não à confusão das identidades. [...] Já que se trata de um *habitus* ancorado em sociogênese [...] o meio religioso, sobretudo o popular, mas não exclusivamente, vive e continua vivendo certo clima “espiritualista” que parece compartilhado – e modulado – por várias mentalidades segmentárias no Brasil. [...] Orixás pra alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm com homens, anjos, espíritos, forças cósmicas, demônios – ou tudo isso ao mesmo tempo –, espírito, enfim [...] A presença dessa terceira dimensão do mundo está em toda a parte detectada (SANCHIS, 2003:30).

Assim, Sanchis faz uma ressalva importante: esse *habitus* de porosidade ou flexibilidade de fronteiras (inclusive institucionais) não teria funcionado sem contrapeso nenhum ao longo da história do Brasil. Aliás, alguns momentos

históricos são especialmente marcados pelo discurso da intolerância, do não diálogo e das inflexibilidades institucionais: incluem-se aí a Contra-Reforma e a Inquisição colonial, a influência iluminista na política pombalina, a romanização, a reforma católica do centro D. Vital etc. Movimentos de “modernização” que, em distintos momentos históricos, se colocaram de forma mais incisiva em um contrafluxo em relação a um *habitus* de identidades porosas e múltiplas.

Temos na ofensiva neopentecostal ao universo afro (especialmente às práticas atreladas aos terreiros), potencializada pelo uso da mídia de massa, o exemplo mais recente de corrente antissincrética que se expande de forma mais geral no campo religioso brasileiro. Paradoxalmente, nas entrelinhas, pode-se vislumbrar um diálogo de algumas correntes neopentecostais com esse imaginário, apropriando-se “às avessas” dele, criando ao mesmo tempo ruptura e correspondência¹⁰.

Sendo assim, Sanchis define a história do campo religioso brasileiro como a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional *habitus* flexibilizador, que, sem suprimir as diferenças, pode levar a formas de sincretismo, e sua resistência às investidas, também reais, das sucessivas racionalidades “modernas” (SANCHIS, 2003:32). Tal dinâmica pode gerar, historicamente, aproximações e paralelismos estranhos e inusitados, como o mencionado entre algumas vertentes neopentecostais e as práticas dos terreiros de forte acento afro. Porém, não se trata de uma corrente confusional: estabelecem-se aí fluxos privilegiados e exclusões, seguindo afinidades eletivas e relações de poder. Mesmo assim, observa-se a tendência de fluxos de comunicações interdenominacionais que escapam à ânsia institucional de audiência exclusiva: um campo comunicacional marcado por intensos cruzamentos de fluxo de caráter religioso, confirmando a emergência do *habitus* da porosidade em novas bases, como uma maior abertura das audiências à mensagem do “outro”.

¹⁰ Fenômeno observável através do uso nos cultos da Igreja Universal de termos como “encosto”, “descarrego”, “ex-mãe de santo”, “trabalho” etc.

Considerações Finais

Mesmo que se apresente em plena mutação, pode-se considerar que, mesmo que a própria religião perca sentidos tradicionais e antigas funções, adquirindo novos, tais mutações podem continuar acompanhando lineamentos subjacentes de uma antiga lógica. É possível encarar tal fenômeno sob esse ângulo se considerarmos o conceito de religiosidade de Simmel, como condição imanente ao ser humano capaz de consolidar-se em formas que plasman conteúdos vitais, não propriamente religiosos. No caso do campo religioso brasileiro, esse *habitus*, a que Sanchis se refere, de porosidade de identidades e ambivalência de valores, uma permanente retomada da “conjugação do múltiplo numa unidade que nunca se atinge” (SANCHIS, 2003:45) nunca se confundiu com “tolerância”. Ao contrário, desencadeou conflitos abertos e sérios problemas de convivência entre grupos sociais e vertentes religiosas, marcando profundamente o trânsito das religiões/religiosidades no espaço público brasileiro.

A asserção de Luckmann quanto à religião na contemporaneidade é a de que nesse contexto a religião, como aspecto da identidade pessoal, tenderia essencialmente a tornar-se uma questão particular, privada (LUCKMANN, 1969 *apud* ANTONIAZZI, 1997:70). A “religião invisível”, como o autor se referiu ao fenômeno, seria uma religião feita pelas convicções interiores, pedaços das tradições de grandes instituições religiosas, mas que não se ligariam explícita e exteriormente a nenhuma instituição em particular. Como em Simmel, a religião em Luckmann não é entendida apenas com suas manifestações exteriores, institucionais. A compreensão da complexidade do fenômeno religioso diante da modernidade parece tornar-se mais viável se o fenômeno religioso não for meramente confundido com os conteúdos religiosos. Como em Simmel, torna-se necessário dessubstancializá-lo, distinguindo entre *religião* e *religiosidade*.

Nos seus estudos do campo religioso em Belo Horizonte, Antoniazzi (1997) chegaria a conclusões semelhantes às de Sanchis. Segundo Antoniazzi, na segunda metade do século XX, o contexto cultural teria criado uma situação de pluralismo religioso que tornaria mais competitiva a coexistência de várias religiões na mesma sociedade (ou cidade). A situação das últimas décadas é muito distinta daquela em que o catolicismo detinha (ou procurava deter) o monopólio do campo religioso e da relação com o Estado. Tais transformações ocorreriam também no plano de subjetividade

do indivíduo, estimulado hoje não a construir sua identidade a partir de modelos tradicionais, mas sim com base em critérios que o concedem um espaço maior para manobras individuais.

De acordo com Sanchis, em pesquisa feita em Belo Horizonte na década de 1990, num determinado círculo de fiéis católicos influenciados pela mística dos Agentes de Pastoral Negros, 20,8% das pessoas declararam uma dupla pertença religiosa assumida, e, para metade deles, o catolicismo perfilava-se atrás de outra religião (SANCHIS, 2003:35). Nesse mesmo sentido, a pesquisa de Antoniazzi na mesma metrópole observou também que os católicos mais inclinados às práticas do catolicismo “popular” e às devoções aos santos pareciam aceitar o pluralismo sem grandes problemas, desejando a renovação da Igreja no sentido de maior diversidade e de uma maior autonomia dos diversos grupos (ANTONIAZZI, 1997:84).

A partir da comparação entre dados mais recentes levantados pelo Censo de 2000 e pela pesquisa realizada pelo Ceris¹¹, Antoniazzi reiterou a existência do *habitus* da multipertença religiosa. Nesse caso, a pesquisa realizada pelo Ceris serviria de contraponto ao Censo, pois, em sua própria concepção, diferiu da pesquisa do IBGE no seguinte item: a inclusão de um espaço nos questionários onde o entrevistado pudesse manifestar outra(s) pertença(s) religiosa(s). Tal aspecto mostrou-se de fundamental importância para compreender, através de filtros diferenciados, a complexidade e as mudanças do campo religioso brasileiro contemporâneo. A conclusão a que se pôde chegar é a de que um bom número de brasileiros frequenta práticas religiosas de vários cultos, de forma que a média de entrevistados das seis maiores regiões metropolitanas do Brasil que frequentam mais de um culto religioso chegou a 25%. E, desse percentual, metade deles (12,5%) o fazem sempre (ANTONIAZZI, 2003:76).

Dessa forma, a análise de Antoniazzi recoloca o enfoque em outros termos: a novidade não seria tanto o aumento real do número de evangélicos, ou a retração também real do percentual de católicos, mas o aumento do número de pessoas que não têm mais receio de assumir publicamente tal condição. Esse pluripertencimento escapa aos critérios de pesquisa do IBGE e às lentes de análise de algumas abordagens da sociologia da religião responsáveis pelo estudo do campo religioso no Brasil.

¹¹ Pesquisa realizada nas seis maiores regiões metropolitanas brasileiras (Cf. CERIS, 2002).

Nesse sentido, as novas pesquisas que partirem para o levantamento de números e respectiva análise do campo religioso no Brasil, deverão incluir, entre suas indagações, filtros que permitam captar as dimensões do trânsito religioso dos indivíduos para além das confissões religiosas ou daquilo que se chamaria de “conversão clássica”. Num *survey* realizado em 2002 por Cardoso, Leite e Nogueira (*apud* CARDOSO, 2004), Alexandre Cardoso chegou à conclusão de que, em Belo Horizonte, considerada o reduto do tradicionalismo de maioria católica, cada pessoa tem, ou pratica, 2,4 “religiões”. Esse número expressivo indicaria um intenso trânsito religioso que assumiria diversas formas (CARDOSO, 2004:68), oscilando entre o vasto espectro existente entre o pluralismo “sincretista” ou “não-fundamentalista”, até manifestações mais radicais de intolerância religiosa. Tudo isso se desenrolaria em meio a um contexto mercadológico e de ampliação do imperativo da escolha individual, marcado pela competição não exclusivista e pela diversidade, mas ainda assim pelas tensões sociais de longa duração existentes na sociedade brasileira.

Assim como Sanchis, Antoniazzi e Cardoso, Pierucci (2006) sintetizaria bem o ângulo distinto de análise proposto diante dos resultados dos censos e das pesquisas quantitativas. Sobretudo, é preciso estar atento ao fato de que, abaixo da superfície dos números, desenha-se a estrutura elementar do campo religioso brasileiro: a conversão, até mesmo das religiões tradicionais, “às regras do jogo” das sociedades pós-tradicionais, onde as religiões são capazes de dissolver antigas presenças e dilapidar linhagens religiosas estabelecidas.

O processo de produção de identidades brasileiras sempre teve que solucionar um dilema profundamente problemático: articular diferenças e universalidade. De alguma forma, numa escala global e complexificada, seria esse o dilema apresentado ao homem contemporâneo, correspondente àquele outro paradoxo que permeia as mutações do campo religioso brasileiro hoje: as tensões resultantes da diversificação e institucionalização.

Dessa forma, expressões religiosas consideradas como arcaísmos ou resquícios da religiosidade colonial, identificadas como “religiosidades populares”, em contraposição à prática religiosa institucional, podem hoje mostrar um substancial crescimento da adesão de fiéis, justamente por se apresentarem como alternativas de convivência em coletividade, pertencimento a redes de solidariedade e possibilidade de rememoração ativa de tradições afetivas pessoais, familiares e coletivas, que estabelecem pertencimentos a grupos, identidades e lugares.

Além disso, a flexibilidade e o convívio com a multiplicidade, inerentes às estruturas de tais manifestações religiosas, permitem o pertencimento múltiplo (ou “transversal”) a diversas crenças religiosas, o que é profundamente consoante com o novo *habitus* religioso que vem se estabelecendo nas sociedades contemporâneas.

A busca hoje do pertencimento a manifestações religiosas “populares”, notadamente expressões coletivas da fé, pode também ser interpretada como busca individual pela transcendência ou espiritualidade por meio dos elementos mágico-afetivo-sensitivos presentes em tais cultos/festejos e consoante os atributos da *mística*: suas dimensões coletivas (e muitas vezes festivas) permitem também o contato direto com o universo do sagrado sem a obrigação de intermediações hierárquicas ou ritos inflexivelmente estruturados, em grande parte através de recursos rituais permeados pela música, pela dança ou pela teatralidade. São formas de agradar tanto aos sentidos, quanto a Deus, aos santos ou entidades sagradas. Além disso, a relação com o universo do sagrado dá-se tanto individual como coletivamente, no prazer transcendente do contato consigo e com o outro.

Assim, pode-se dizer que hoje manifestações religiosas “populares” ganham novo sentido de existência diante das profundas mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, pois, em sua dinamicidade, reúnem aspectos da *comunidade*, da *igreja* e da *mística*, permitindo o multipertencimento da religiosidade transversal contemporânea, seja ele concomitante ao catolicismo, ao kardecismo ou aos terreiros. Além disso, a pertença a tais manifestações e a notoriedade pública proporcionada por ela constitui também capital cultural individual e coletivo, que possibilita (auto)afirmação identitária e pertencimento a um grupo (mesmo que flexível), além da atribuição a tais manifestações do status de patrimônio cultural.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo R. M. de & MONTERO, Paula (2000) "O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas". In: RATTNER, Henrique (Org.). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: EDUSP, p. 325-339.
- ANTONIAZZI, Alberto (2003) "As religiões no Brasil segundo o Censo 2000". *Revista de Estudos da Religião*, nº. 2, p. 75-80. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rev_2003/p_antoni.pdf. Acesso em 14 de fevereiro de 2009.
- (1997) "Catolicismo em Belo Horizonte na proximidade do novo milênio". *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 2, nº. 3, p. 69-85.
- BOURDIEU, Pierre (2003) *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- (1996) *A Economia das trocas linguísticas*. São Paulo: EDUSP.
- (1982) *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BERQUÓ, Elza & ALENCASTRO, Luiz Felipe de (1992) "A emergência do voto negro". *Novos Estudos Cebrap*, nº 33, junho, p.77-88.
- BRASIL (1991) *Censo Demográfico de 1991*. Rio de Janeiro: IBGE.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres (2003) "Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos". *BIB*, São Paulo, nº. 56, p. 55-69.
- CARDOSO, Alexandre (2004) "Dimensões básicas da religiosidade belo-horizontina". *Estudos Avançados*, v. 18, nº. 52, p. 63-75.
- CERIS - CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (2002) *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. Rio de Janeiro / São Paulo: CERIS / Paulus, 290 p.
- DUARTE, Rodrigo (2005) "O 'desencantamento do mundo' na dialética do esclarecimento". *Teoria e Sociedade - número especial: O pensamento de Max Weber e suas interlocuções*. Belo Horizonte, p. 50-67.
- DURKHEIM, Émile (1989) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus.
- ELIAS, Nobert. (1994) *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HOORNAERT, Eduardo et al. (Coord.) (1992) *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Edições Paulinas; Vozes, 2 v.
- HOORNAERT, Eduardo (1992) *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- LIBÂNIO, João Batista (2003) "Igreja da libertação, sua crise e a explosão carismática". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p.126-135.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (1990) *A Igreja Católica no Brasil e o regime republicano*. São Paulo: Edições Loyola.
- MARIAE, Servus (1994) *Para entender a Igreja no Brasil: a caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968)*. Petrópolis: Vozes.
- MARTINA, Giacomo (1997) *A história da igreja: de Lutero a nossos dias (A era contemporânea, v. IV)*. São Paulo: Edições Loyola.

- MATOS, Henrique Cristiano José
(1997) *Introdução à história da igreja*. Belo Horizonte: Editora O Lutador.
- (1990) *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte: Editora O Lutador.
- MONTERO, Paula
(2003) "O problema do sincretismo". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG)*, Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 112-121.
- (1999) "Religiões e dilemas da sociedade brasileira". In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré. ANPOCS. Brasília: Capes. V.1, p. 327-369.
- MONTES, Maria Lúcia
(1998) "As figuras do Sagrado: entre o público e o privado". In: NOVAIS, Fernando A. (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia as Letras, v. 4: História da vida privada, p. 63-172.
- ORTIZ, Renato
(1976) "A morte branca do feiticeiro negro". *Revista do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, nº. 9, p. 119-125.
- PASSOS, Mauro
(2002) "O Catolicismo popular". In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, p. 165-190.
- PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.)
(2003) *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira.
- PIERUCCI, Antônio Flávio
(2006) "Religião como solvente – uma aula". *Novos Estudos*, nº. 75, p. 111-127.
- (2004) "Bye, bye Brasil – o declínio das religiões tradicionais no censo 2000". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, nº. 52, p. 17-27.
- (2003) *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34.
- PRANDI, Reginaldo
(1997) "Interesses religiosos dos sociólogos da religião". In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, p. 249-262.
- SANCHIS, Pierre
(2003) "A religião dos brasileiros". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 16-51.
- (1997) "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes, p. 103-115.
- SANTIAGO, Carla Ferretti
(2001) "A Igreja Católica e a construção do espaço urbano em Belo Horizonte". *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 6, nº. 7, p. 5-19.
- SCHWARCZ, Lília K. Moritz
(1995) "Complexo de Zé Carioca – notas sobre uma identidade mestiça e malandra". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 10, nº. 29, p. 43-63.
- SEVCENKO, Nicolau
(1998) "Introdução – o Prelúdio Republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso". In: NOVAIS, Fernando A. (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 3: História da vida privada no Brasil, p. 07-48.

SIMMEL, Georg
(2006) "A sociabilidade como forma autônoma ou forma lúdica da sociação". In: _____. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 63-82.

(2005) *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

(1987) "A metrópole e a vida mental". *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 10-25.

SIQUEIRA, Deis

(2003) "A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil". In: SIQUEIRA, Deis & LIMA, Ricardo Barbosa de (Orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond; Vieira, p. 25-64.

STEIL, Carlos Alberto

(2003) "Da comunidade à mística". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 144-157.

(2001) "Catolicismo e cultura". In: VALLA, Victor Vicent (Org.). *Religião e cultura*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 09-40.

VELHO, Otavio

(2003) "E o tal mundo não se acabou: a religião na passagem do milênio". In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (Orgs.). *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG), Belo Horizonte, número especial: Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira, p. 52-63.

(1997) "Globalização, Antropologia e Religião". In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, p. 25-42.

WEBER, Max

(2007) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.

Recebido em

junho de 2010

Aprovado em

novembro de 2010

Teoria democrática entre a perspectiva elitista e a teoria crítica¹

Antônio Carlos Ribeiro*

Resumo

O diálogo entre teorias elitistas e a corrente da teoria crítica propiciou avanços na teórica democrática. Ressaltam-se, neste artigo, as críticas entre as duas tradições, considerando-se a possibilidade de convergência entre elas.

Palavras-chave

Democracia. Teoria crítica. Elitismo democrático.

Abstract

The dialogue between elitist theories and the critical theory led to advances in the democratic theory. This paper highlights the criticisms between these two traditions, considering the possibility of convergence between them.

Keywords

Democracy. Critical theory. Democratic elitism.

¹ Um parecerista deste artigo ressaltou que uma questão relevante dentro da teoria democrática refere-se à discussão sobre até que ponto as teorias realistas da democracia são de fatos isentas de valores e, por outro lado, as teorias deliberativas (normativas) renunciam a qualquer pretensão de descrever ou explicar a realidade. Em função disso, optou-se por alterar o título deste artigo, já que o título original “Teoria democrática entre perspectivas realista e normativa” remetia diretamente a essa questão que não é trabalhada no texto.

* Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte/Brasil). E-mail: antonilos@gmail.com.

Introdução

“[...] o que torna a democracia possível, não deve ser confundido com o que torna a democracia *mais democrática*” (SARTORI, 1987:214).

A democracia tornou-se um valor incontestável. Dificilmente alguém sustentaria um argumento razoável capaz de questionar os benefícios do regime democrático em relação aos regimes autocráticos, sua alternativa no mundo contemporâneo. Hoje, na teoria democrática, as respostas à questão sobre o que torna a democracia possível são múltiplas, mas sempre a apontam como preferível a qualquer outra forma de governo. Por outro lado, o problema de como democratizar a democracia parece sustentar uma discussão que persistirá por um longo tempo. Os desafios colocados por essa dimensão da teoria democrática encontram respostas muito divergentes e demandam a descoberta sobre qual o melhor caminho a seguir. Tendo chegado a esse ponto no desenvolvimento da teoria democrática, é preciso compreender o caminho percorrido até aqui. Isto é, que elementos permitem diferenciar o problema do funcionamento da democracia (o que torna a democracia possível?) da questão do aprofundamento democrático (o que torna a democracia mais democrática?). Na verdade, parece possível avançar um pouco mais refletindo a respeito do modo como a teoria da democracia vem tratando esses problemas. Qual é a lógica por trás do desenvolvimento dessa teoria? Como os problemas do funcionamento e do aprofundamento da democracia surgiram e alimentaram a construção de um campo de conhecimento dentro da teoria política?

O exercício de refletir sobre esse desenvolvimento pode orientar a construção de uma expectativa quanto ao futuro da teoria democrática. Atualmente, essa teoria impulsionou-se com a recuperação da dimensão argumentativa da deliberação no mundo da política, sobretudo a partir de autores com Rawls (1993; 1971), Habermas (1995; 1989; 1984), Cohen (1997a; 1997b) e Bohman (1996)². A elaboração da chamada teoria deliberativa da democracia pode hoje ser considerada a mais produtiva no campo de elaboração teórica sobre a vida política. Todavia, a questão que se coloca, muitas vezes, é mal compreendida, refere-se ao papel da teoria elitista nessa

² Sobre esse processo veja Avritzer, 2000.

nova efervescência teórica em torno da democracia. Assim, poucos parecem prestar atenção na relação entre a teoria dita elitista, a qual possui o status de uma teoria hegemônica, segundo Santos & Avritzer (2002), e a novidade deliberativa de caráter mais normativo.

Quando considerada uma em relação à outra, o mais comum tem sido a criação de um ambiente hostil e de negação mútua. É claro que os paradigmas de uma e de outra teoria são diferentes o suficiente para justificar tal postura. Todavia, seria frutífero problematizar a possibilidade de convergência entre ambas. Embora não haja nenhuma certeza quanto a tal convergência, os pontos de tensão que a dificultam representam os principais fatores que conduzem os avanços da teoria democrática. A tese defendida neste ensaio é de que o diálogo crítico entre os teóricos elitistas e os associados à teoria crítica, da qual a democracia deliberativa faz parte, tem propiciado grandes avanços na produção da teoria da democracia. Soma-se a esse quadro o desenvolvimento das técnicas de pesquisas nas ciências sociais, o que tem favorecido os testes das teorias elaboradas e alimentado os debates internos a cada tradição.

Sob esse ponto de vista, as grandes passagens históricas da teoria democrática foram produzidas a partir de críticas mútuas entre as duas escolas aqui destacadas. O diálogo não é mais com os críticos do regime democrático, como foi nos tempos de Platão, Aristóteles, Bodin etc.³. Atualmente, discute-se a democracia em busca da compreensão, por um lado, de qual é a democracia possível e, por outro, se a democracia possível ou real é a mais democrática. Ou seja, o problema atual da teoria democrática está dividido em duas dimensões. O desafio inicial encontra-se na definição dos critérios que permitem identificar os regimes democráticos e compreender os aspectos que garantem sua aceitação e estabilidade. Enquanto na outra dimensão as discussões sobre a democracia investigam as questões que possibilitam o aprofundamento da democracia a partir da ampliação dos espaços de exercício da soberania popular. Sobre esse ponto, a preocupação é com o impacto da participação dos cidadãos sobre a qualidade da democracia.

Neste texto, para sustentar a tese apontada será exposto o modo como a primeira grande crítica à teoria normativa da democracia do século XVIII foi capaz de elevar a preocupação dos teóricos da democracia para

³ Nesses casos, a crítica à democracia era realizada pelos defensores de outras formas de governo, como a monarquia, a aristocracia etc.

o nível das condições reais em que a democracia pode existir. Argumenta-se sobre os principais benefícios alcançados por essa abordagem e ressalta-se a preocupação central dos teóricos a ela associados, a qual se entende localizar na questão da estabilidade do regime democrático⁴. Em seguida, procura-se pontuar a crítica aos elitistas e seus efeitos sobre a compreensão da democracia. Nesse caso, a referência serão os teóricos da democracia deliberativa. Argumenta-se que os trabalhos desses estudiosos têm como preocupação central uma questão diferente daquela dos elitistas. Para os teóricos deliberativos, importa descobrir os caminhos para o aprofundamento da democracia.

Este ensaio termina com algumas considerações sobre a possibilidade de uma convergência entre as duas correntes teóricas. Será possível que paradigmas tão diferentes possam chegar a uma leitura comum do processo democrático? Ou será que os problemas da democracia possível e da democracia *mais democrática* encontram-se entregues cada um a um grupo de teóricos?

O elitismo democrático e a democracia possível

As teorias que se encontram reunidas aqui sob o título de elitistas formam um conjunto de teóricos empenhados em entender o funcionamento da democracia tal como essa se manifesta no mundo real. Basicamente são assim conhecidas por restringirem o exercício da soberania popular ao momento de escolha de seus representantes. Seus adeptos concebem a democracia como a competição organizada entre elites que lutam pelo direito de decidir em nome do corpo político. A concepção de política que sustenta essa corrente destaca a presença de interesses e preferências pré-formadas. O elitismo democrático tornou-se uma concepção hegemônica da democracia na segunda metade do século XX. Comumente, as análises do processo democrático que oferecem buscam diferenciá-lo dos regimes autocráticos. O sucesso com que os teóricos dessa escola conseguiram elaborar critérios

⁴ Aqui não será tratado o problema da estabilidade comparando perspectivas culturalistas, institucionalistas e da teoria da modernização. Vale ressaltar que o texto tem como pano de fundo o diálogo entre teóricos elitistas e aqueles filiados à teoria crítica.

para estabelecer tal diferenciação pode ser considerado sua primeira grande contribuição para o desenvolvimento da teoria democrática contemporânea. Seus principais expositores são autores como Joseph Schumpeter, Noberto Bobbio, Adam Przeworski e Giovanni Sartori.

Esses autores contribuíram para elaboração e construção de uma definição procedimental da democracia, isto é, a partir de suas contribuições a democracia passou a ser definida como um procedimento, um conjunto de regras para formar governos e se chegar a decisões. A partir da crítica às concepções de democracia do século XVIII, procuraram eliminar a sobrecarga valorativa própria dessas e destacaram as condições reais nas quais a democracia passava a operar no mundo contemporâneo, principalmente no pós-guerra. Embora uma questão relevante se relacione ao quanto esses autores conseguiram de fato eliminar a dimensão valorativa de suas teorias, no momento importa destacar que o modelo de democracia por eles elaborado impulsionou debates intrigantes para confrontar com os problemas não discutidos pela teoria democrática precedente. Assim, questões sobre a impossibilidade da participação de todos os cidadãos nos processos decisórios, a diversidade cultural e ideológica, a indispensabilidade da burocracia em função do aumento da complexidade técnica e da especialização da administração pública foram alguns dos problemas que orientaram a reflexão desses autores.

Argumentando que as condições reais para existência da democracia no mundo contemporâneo havia se transformado drasticamente em relação ao mundo antigo, esses autores destacaram que a democracia em operação no pós-guerra só se tornou possível devido à restrição do espaço de exercício da soberania popular. A ideia da democracia como a participação de todos os cidadãos nos processos decisórios foi substituída pela participação de todos na escolha daqueles que devem decidir. O primeiro teórico a formular essa concepção foi Joseph Schumpeter, em 1942. Na definição clássica apresentada no livro *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, ele diz que “o método democrático é um sistema institucional, para a tomada de decisões políticas, no qual o indivíduo adquire o poder de decidir mediante uma luta competitiva pelos votos do eleitor” (SCHUMPETER, 1984:328). A estratégia de Schumpeter para chegar a essa formulação pode ser considerada o momento mais importante de crítica às teorias normativas que o precederam. O autor se apoiou na ideia de uma teoria clássica da democracia elaborada pelos teóricos políticos do século XVIII, de caráter prescritivo, baseada na falsa noção de bem comum, para argumentar em favor de um modelo de

democracia baseado nas condições e no comportamento dos eleitores no mundo real.

Ao elaborar seu modelo de democracia, Schumpeter inverte a ordem de importância do processo eleitoral. As eleições dos representantes passam a ocupar o papel principal na teoria democrática, e não mais a ideia de que o povo decide. A crítica do autor que o conduziu a esse resultado atacou a velha noção de bem comum, mostrando a inconsistência na sua elaboração. Schumpeter destacou principalmente que diferentes pessoas e diferentes grupos entendem o bem comum com significados muito diversos. Ele também ressaltou que o povo não pode decidir, pois esse não tem uma vontade. Assim, a ideia de que o povo elege representantes para realizar sua vontade é falsa. Para Schumpeter, a vontade do povo não é genuína. Ela é fruto da manipulação das forças políticas relevantes; a vontade do povo é, para o autor, manufaturada. Logo, como pode o povo decidir se não sabe o que deseja.

Tais conclusões, as quais o autor alega basear na observação do mundo real, levaram-no a sua definição de democracia apresentada anteriormente. Essa, por sua vez, foi aceita, difundida e aperfeiçoada pelos teóricos elitistas (DOWNS, 1957; BOBBIO, 1986; SARTORI, 1994; PREZEWSKI, 1994). Definida como um conjunto de regras capaz de diferenciar a democracia dos regimes autocráticos, essa concepção estabelece os critérios mínimos para se classificar um sistema político como democrático⁵. Todavia, a definição minimalista da democracia deve ser considerada mais que um critério de diferenciação em relação a tais regimes; destaca-se, dentro da teoria democrática, como o ponto de partida para todos que pretendem teorizar sobre a democracia.

Os debates que tiveram lugar após a grande hegemonia elitista na teoria da democracia, a partir do final dos anos 1970, partiram dessa concepção para tentar substancializá-la. Elaboram-se críticas aos seus principais argumentos revelando a complexidade das questões que a desafiam. Todavia, não é evidente que a negação de algumas das premissas elitistas conduza a uma recusa de sua definição mínima de democracia. Se um dos méritos desses autores foi estabelecer o ponto de partida, seus críticos foram responsáveis pela tentativa de maximizá-lo. Esse é um assunto que será retomado mais

⁵ A existência de eleições livres, competitivas e periódicas, exigência de rotatividade no poder, direito da oposição disputar o governo etc.

adiante; antes, porém, ressaltem-se outros avanços propiciados pelos elitistas ao desenvolvimento da teoria democrática.

A estratégica metodológica de basear suas teorias na observação da “democracia como ela é” tornou-se o principal instrumento dos elitistas, por meio do qual conseguiram alcançar novos avanços na teorização sobre esse regime. Outro aspecto que merece destaque, para além da definição mínima de democracia, corresponde à superação do ideal participativo da democracia direta. Com as teorias elitistas foi possível perceber que, definitivamente, a democracia do mundo moderno não é mais a mesma democracia do mundo grego. Para Sartori, “a democracia de larga escala é um procedimento e/ou um *mecanismo* que (a) gera uma *poliarquia aberta* cuja *competição* no mercado eleitoral (b) atribui *poder* ao povo e (c) estabelece, especificamente, a *responsividade* dos líderes para com os liderados” (SARTORI, 1994:214). Na mesma linha de Schumpeter, a definição de Sartori não se baseia no ideal da participação direta no processo de tomada de decisões. O mérito elitista encontra-se em mostrar que a possibilidade da participação direta é muito restrita ou nula no modelo de democracia que se consolidou na contemporaneidade e se espalhou pelo globo principalmente no pós-guerra. Dessa forma, a antiga disputa entre uma democracia direta e outra representativa fazia parte das páginas anteriores da história da teoria democrática, presente apenas no diálogo dos teóricos do passado. Para os teóricos elitistas, o exercício da soberania pelo povo acontece no momento de escolha de seus governantes.

Sartori (1994), referindo-se aos problemas do ideal da participação direta da democracia antiga e da estrutura representativa da democracia moderna, apresenta a noção de duas dimensões da democracia, quais sejam, a horizontal e a vertical. Enquanto a primeira encontra-se associada à democracia antiga, invenção grega caracterizada pelo ideal de participação direta dos cidadãos nos assuntos públicos, a segunda tem a ver com a estrutura hierárquica das coletividades e se coloca como questão hegemônica para a democracia representativa. Sartori reconhece a importância da dimensão horizontal para a invenção da democracia. Os valores inerentes a essa dimensão, entre eles o da igualdade política e o da participação direta, são fundamentais para a ideia de democracia. Essa dimensão é o próprio alicerce do sistema democrático. Todavia, o tempo de hegemonia de um modelo de democracia baseado nessa dimensão desapareceu com o fim da *polis* grega. Embora a dimensão horizontal se manifeste em algumas propostas de operacionalização da democracia no mundo contemporâneo, como a democracia participativa,

a democracia de referendo etc., seu tempo passou, e insistir nela causa, para o autor, mais problemas que soluções.

É o realismo de Sartori que o faz perceber que o problema da democracia possível no mundo contemporâneo se relaciona à dimensão vertical. Sob esse prisma, o desafio atual para a teoria da democracia encontra-se em construir o edifício democrático sem demolir os valores que compõem seu alicerce. A questão consiste no fato de que, ao subir as paredes do edifício, a teoria democrática contemporânea está pressionada pelos valores da dimensão horizontal – valores de outra época. Para o autor, uma das consequências dessa “pressão” foi a adoção da regra da maioria como regra de decisão, dado o desafio de restabelecer em alguma medida a dimensão horizontal. Sartori argumenta que a democracia necessita tanto das pressões dos fatos quanto dos valores. No entanto, a dimensão vertical própria da democracia representativa, modelo possível no mundo contemporâneo, está pressionada por valores da dimensão horizontal. Ao tentar satisfazê-los, ela desvirtua aquele valor que, para o autor, é central, qual seja, o da liderança.

Desse modo, a regra da maioria, ao buscar a igualdade política e a satisfação mínima de garantia de participação para os cidadãos, valores próprios da dimensão horizontal, danifica as paredes do edifício, ao selecionar mal as lideranças no modelo representativo. Para Sartori, “a teoria democrática em geral fracassou ao buscar a projeção de valor da igualdade na dimensão vertical” (SARTORI, 1994:234). Isso gerou uma imagem negativa das lideranças, um método que não garante a qualidade dos resultados e que cria uma tensão entre responsividade e responsabilidade. Desse quadro resulta uma democracia sobrecarregada de demandas, mas com pouca capacidade de tomar decisões e executá-las. Enfim, o que Sartori nos mostra, bem como os outros elitistas, é que a democracia foi reconfigurada pelas condições políticas, econômicas e sociais do mundo moderno. Contudo, ele avança um pouco mais ao dizer que a democracia é carente de valor, mas não um valor de outra época, e sim de um tipo que seja coerente com sua estrutura vertical e hierarquizada, o valor da liderança.

De outro modo, mas na mesma direção, o trabalho de Bobbio (1986) reforça os argumentos da corrente elitista sobre o impacto dos efeitos das mudanças estruturais nas condições necessárias para a realização da dimensão horizontal da democracia. Assim como outros elitistas, Bobbio elabora sua “reflexão sobre o contraste entre os ideais democráticos e a ‘democracia real’” (BOBBIO, 1986:21). Seu argumento aproxima-se do de Sartori ao destacar que os ideais democráticos, os quais o autor resume

no conjunto de seis “promessas não cumpridas” da democracia, não se realizaram no mundo contemporâneo. No entanto, Bobbio não avança como faz Sartori. Após mostrar que a democracia real é diferente da ideal, ele trabalha com êxito duvidoso a questão dos valores inerentes aos regimes democráticos em operação no mundo. Seu apelo a valores que sustentam a democracia moderna se restringe aos ideais da tolerância, da não violência e da “renovação gradual da sociedade através do livre debate das ideias e da mudança das mentalidades e do modo de viver” (BOBBIO, 1986:39). Pode-se argumentar que os mesmos ideais são passíveis de reclame também pela dimensão horizontal da democracia, isto é, sustentam igualmente a democracia dos antigos.

O esforço dos elitistas para entender o funcionamento da democracia no mundo real levou-os a indagar sobre a questão da estabilidade do regime democrático. Uma vez verificada a mudança na forma da democracia, como explicar a adesão ao conjunto de regras que define a democracia e aos resultados por ela produzidos? Esse parece ser o ponto mais tenso na tradição elitista. Para abordar essa questão e mostrar como a abordagem elitista consegue, em alguns casos, elaborar uma explicação que não faz nenhum apelo à dimensão moral da democracia, será exposta aqui a tese de Adam Przewoski em *Democracia e Mercado*.

Na tônica das outras definições elitistas, a democracia para Przewoski caracteriza-se como um conjunto de instituições dentro das quais forças políticas relevantes mobilizam seus recursos econômicos, ideológicos e políticos em busca da realização de seus interesses pessoais. Assim como os demais autores da corrente elitista, Przewoski intenta não fazer referência a valores normativos em sua definição. A democracia é entendida como um sistema de solução de conflitos cujos resultados são determinados pelas instituições (as regras do jogo) e pelos recursos mobilizados por cada força política relevante. Seu modelo de democracia não é baseado em ideais que levariam a definir esse regime como aquele que permite a participação de todos os cidadãos no governo. O que importa para a “democracia real” é a interação das forças políticas relevantes em uma sociedade. Nesse sentido, a permanência do regime democrático está relacionada à quantidade e à força dos atores políticos relevantes que defendem a ordem democrática.

Przewoski afirma, em relação à democracia existente no mundo real, que esta é um sistema que gera vencedores e perdedores, “um sistema em que partidos perdem eleições” (PREZEWSKI, 1994:26). O interessante nesse argumento é o fato de que não é a vitória de um partido único que define

a democracia, mas sim o fato de que alguns partidos perdem e continuam disputando as eleições. Dessa forma, a democracia difere-se dos regimes autocráticos de partido único. Contudo, esse mesmo critério coloca outra questão: Por que perdedores aceitam a democracia e seus resultados?

A adesão à democracia coloca-se tanto para os vencedores quanto para os perdedores. Para Przeworski, essa questão encontra sua resposta na incerteza própria do jogo democrático. A possibilidade de calcular o que vai acontecer a partir da estrutura institucional, dos recursos a serem mobilizados e de certa previsibilidade dos resultados é que faz o sistema democrático preferível a qualquer outro sistema alternativo. As forças políticas relevantes aceitam a democracia em função da possibilidade de satisfazer seus interesses. Daí surge outra questão: Por que essas forças aceitam os resultados quando são derrotadas?

Antes de responder a essa questão, mobilizando a mesma estratégia que outros elitistas, o autor destaca uma inconsistência presente nas teorias democráticas do século XVIII, qual seja, a noção de bem comum. Nesse ponto, segue o mesmo caminho que Schumpeter e descarta a possibilidade de que a adesão à democracia se baseie no interesse pelo bem comum. Przeworski aponta a inexistência de algo que possa assim ser chamado nas sociedades modernas. Isso, por sua vez, problematiza o argumento da teoria do século XVIII segundo o qual o regime democrático era visto como o único método possível para se chegar ao polêmico bem comum.

O segundo passo do autor para explicar por que perdedores aderem aos resultados do jogo democrático consiste na crítica à resposta dos deliberacionistas à questão. Segundo ele, a adesão aos resultados produzidos pela democracia não pode ser explicada pelos efeitos dos processos deliberativos, uma vez que esses, além de gerar resultados positivos, podem levar a resultados negativos, como, por exemplo, deixar conflitos sem solução ou acentuar a intensidade dos conflitos⁶. Somente uma teoria que se baseia no funcionamento real da democracia poderia explicar sua estabilidade. Assim, Przeworski sustenta que perdedores aceitam os resultados porque

⁶ Para detalhes sobre os efeitos dos processos deliberativos, veja Thompson (2008). O autor apresenta os principais encontros e desencontros entre as reivindicações dos teóricos deliberacionistas e os achados dos pesquisadores empíricos.

algumas instituições, em determinadas condições, oferecem às forças políticas relevantes uma perspectiva de satisfação futura de seus interesses e isso é suficiente para incentivá-las a aceitar resultados imediatos desfavoráveis. As forças políticas aceitam derrotas atuais porque acreditam que a estrutura institucional, organizada, da competição democrática, permitirá que elas realizem seus interesses no futuro (PRZEWOSKI, 1994:37).

A democracia pode então ser vista como um jogo de soma positiva, já que todos terão em algum momento a possibilidade de satisfazer seus interesses. Ao contrário do que acontece nos regimes autocráticos, em que apenas um ou um grupo de pessoas consegue atender seus interesses. Dadas essas razões, a consolidação da democracia pode ser entendida como um estado de equilíbrio no qual as forças políticas relevantes acreditam que o melhor é subordinar seus interesses e valores à interação das instituições democráticas. O mérito de Przeworski e da teoria elitista aqui consiste na possibilidade de explicar a estabilidade democrática sem basear seu argumento em valores morais de difícil verificação empírica. Compreendido o funcionamento da democracia, o autor oferece um modelo explicativo plausível e suficiente para entender a adesão às regras e aos resultados do jogo.

Os autores da corrente elitista levaram a teoria democrática a um novo patamar. Iniciado com a crítica às teorias normativas que os precederam, suas teorias possibilitaram uma compreensão mais apurada da democracia possível no mundo contemporâneo e, de certa forma, reformularam os termos do debate democrático ao mostrar os limites para retomada dos ideais clássicos fundantes da democracia, aqueles da dimensão horizontal. Todavia, esse tipo de teoria não resolveu satisfatoriamente algumas questões relevantes para a teoria da democracia e, portanto, deixou o caminho aberto para a crítica prescritiva. A seguir, pretende-se apresentar como os adeptos da teoria crítica reavivaram o debate, conduzindo-o a uma nova fase de seu desenvolvimento.

A teoria crítica e o aprofundamento da democracia

Os argumentos elitistas, seus achados e avanços não resultaram no fim das teorias normativas da democracia. Ao contrário, autores como Rawls (1971), Habermas (1995; 1989; 1984), Cohen (1997a; 1997b) e Bohman (1996) constataram a dificuldade das teorias elitistas na solução de algumas

questões relevantes para a democracia. Assim, por exemplo, esses autores questionaram o alcance do mecanismo eleitoral na representação de agendas e identidades específicas e como o único mecanismo de autorização nas democracias contemporâneas. Também criticaram a “capacidade das formas burocráticas de gestão lidarem com a criatividade e absorverem o conjunto de informações envolvidas na gestão pública” (SANTOS & AVRITZER, 2002:48). Como solução, a corrente formada por esses teóricos prescreve a necessidade de ampliação do espaço de exercício da soberania popular na teoria e prática da democracia. Suas teorias, em geral, destacam os elementos que *devem estar* presentes para garantir o aprofundamento democrático. Todos relacionados ao aumento da participação popular nos processos decisórios, isto é, valorizam a recuperação da dimensão horizontal da democracia. Quando censurados por não darem a devida atenção ao mundo real, alguns teóricos dessa tradição tendem a responder que sua tarefa “é expor desigualdades à crítica pública e criar condições menos injustas no futuro”⁷ (THOMPSON, 2008:509). Associados à tradição da teoria crítica, os trabalhos desenvolvidos por essa corrente não aceitam a realidade como algo dado, pronto e acabado. Não pretendem apenas descrevê-la ou explicá-la. Sua intenção é realizar a crítica, não a aquiescência.

No campo da teoria democrática contemporânea, parece não haver hoje argumentos possíveis para a recusa da definição mínima de democracia elaborada pelos teóricos elitistas, mas isso não significa que um posicionamento crítico em relação à teoria que a sustenta seja infrutífero. Esse posicionamento, ao contrário, tem patrocinado a maximização do conceito e, conseqüentemente, o aprofundamento da prática democrática. Antes de relembrar alguns dos questionamentos dessa tradição à corrente elitista, cabe observar que todo esse processo se baseia no que pode ser chamado de uma adaptação do valor da igualdade próprio da dimensão horizontal. Isso significa que se, por um lado, nas sociedades modernas, é impossível que todos participem diretamente⁸ das decisões políticas como um todo, ao menos deve ser garantido que cada indivíduo participe das decisões que o

⁷ Tradução livre do autor: “is to expose inequalities to public criticism and create less unjust conditions in the future”.

⁸ No debate interno a essa corrente, o que se nota é o desenvolvimento de uma série de propostas de institucionalização da participação através de fóruns que satisfaçam essa exigência. Para detalhes sobre esse tema, veja Ribeiro (2008).

afete diretamente . O que estaria acontecendo na teoria democrática, mais uma vez, parece ser explicado pela tese de Sartori (1994). Novamente, o debate desenvolve-se pressionado por um valor que não é coerente com a dimensão vertical da democracia representativa. Mas o que isso significa? Os autores filiados à teoria crítica têm ou não algo a contribuir para uma teoria geral da democracia?

A importância dessas teorias, em especial aquelas associadas ao campo da democracia deliberativa, pode ser verificada no incômodo causado aos “expoentes da percepção hegemônica, que se vêem obrigados a refutá-la ou, [...] a incorporá-la em suas próprias construções teóricas” (MIGUEL, 2001:175). No entanto, o que interessa aqui é destacar como esse tipo de teoria emerge a partir de lacunas presentes na teoria elitista. Em comum, seus teóricos contrapõem-se à corrente apresentada acima por rejeitarem uma concepção de democracia que se baseia somente no poder ou interesse, na agregação de preferências e na competição entre elites. Essa postura os conduziu à necessidade de ampliar o conceito minimalista de democracia.

O processo de reelaboração desse conceito iniciou-se no início dos anos 1970 com a contribuição de Rawls e sua teoria da justiça (1971) e ganhou maior fôlego apoiando-se nos trabalhos de Habermas (1995; 1989; 1984). Formou-se, assim, uma corrente que propõe uma leitura alternativa da democracia, destacando, sobretudo, a dificuldade dos elitistas de lidarem com temas como o multiculturalismo, o caráter incompleto do saber técnico, o problema da autorização e da legitimidade democrática, entre outros. Da crítica ao realismo surge o cerne da teoria da democracia deliberativa, que, segundo Avritzer, aparece “no interior da teoria democrática contemporânea [a partir] de uma tendência de avaliar o peso do elemento argumentativo no interior do processo deliberativo” (AVRITZER, 2000:26). Até então, segundo o mesmo autor, o processo deliberativo esteve marcado pelo momento decisório, no qual a dimensão da argumentação não era considerada.

O tipo de processo deliberativo considerado na teoria democrática concentrava-se no momento da decisão e, conseqüentemente, entendia esse momento como um processo de agregação de preferências. O papel da teoria crítica no desenvolvimento das reflexões em torno da democracia consistiu em questionar os princípios-chaves que sustentam os argumentos elitistas. Ao realizar esse trabalho, o principal questionamento recaiu sobre a questão da legitimidade das decisões democráticas.

O argumento elitista de que a legitimidade das decisões deriva da autorização dos governados, via processo eleitoral, aos governantes para decidirem em seu

nome foi fortemente contestado. Questionou-se a capacidade dessa forma de autorização em garantir que decisões justas fossem produzidas para minorias que não conseguiam se representar. Em contrapartida, passou-se a defender outro processo de legitimação, cujas decisões deveriam ser construídas a partir da troca de razões de modo a que se chegue a um resultado que atenda a todos que participam do processo de discussão. Habermas (1995) destaca a importância do chamado princípio D para construção de decisões democráticas legítimas. Segundo esse princípio, as normas-ações válidas que resultam de um processo democrático devem levar em conta a participação de todos os indivíduos interessados ou afetados por uma decisão. Esse ponto de vista baseia-se no questionamento ao argumento realista que considera as preferências dos indivíduos como fixas e pré-formadas. Assim, bastaria um mecanismo de agregação de preferências, geralmente a regra da maioria, para se aferir o desejo da maioria como representativo de uma decisão legítima democraticamente construída. As construções teóricas que recuperam o caráter fortemente normativo da teoria democrática argumentam que, ao contrário do argumento elitista, as preferências dos cidadãos não são dadas, mas formadas e às vezes alteradas por meio da troca de razões em público. Fica claro, então, que o mecanismo eleitoral seria insuficiente para garantir a legitimidade das decisões democráticas.

Todavia, a resposta elitista a esse argumento destaca os efeitos das condições sociais, políticas e, principalmente, econômicas sobre o processo deliberativo. Thompson (2008) mostra como a agenda da pesquisa empírica sobre os processos deliberativos tem alcançado resultados tanto favoráveis aos argumentos dos dois lados quanto contra. Do ponto de vista teórico, desenvolveu-se um debate interno à teoria deliberativa quando se buscou problematizar os caminhos possíveis para isolar os processos deliberativos das ameaças a que se encontram vulneráveis. Partindo da concepção habermasiana de democracia (1995; 1989), autores como Bohman (2000), Cohen (1997a), Fraser (1992), Gilroy (1993), entre outros, defenderam a necessidade de se institucionalizarem os espaços públicos de modo a garantir-lhes maior capacidade inclusiva e maior igualdade no processo comunicativo, além de que as decisões tomadas com base na troca de razão entre os interessados sejam acatadas pelo sistema político⁹.

⁹ Sobre esse tema veja Ribeiro (2008).

Sem negar a importância das contribuições desses teóricos, o fato é que, até o ponto a que se chegou no momento, ainda não há como tirar conclusões sobre essas questões. As pesquisas empíricas mostram que, tomados em conjunto, os achados representam um *mix* inconcluso. Não se sabem com precisão quais os efeitos das desigualdades sociais, políticas, econômicas, de gênero etc. sobre o processo deliberativo. Também não foi possível chegar a uma posição definitiva sobre o alcance da engenharia institucional para neutralizar seus impactos negativos.

Outro ponto da crítica à teoria elitista consistiu na acusação segundo a qual a ideia de que diferenças culturais não podem ser resolvidas por meio da argumentação não pode ser fundamentada com vista à observação no mundo real. Considerando o levantamento feito por Thompson (2008), deve-se considerar que o processo deliberativo parece ter seu lugar em sociedades fragmentadas. O autor destaca, referindo-se ao trabalho de O’Flynn (2006), que “surpreendentemente, vários estudos recentes têm mostrado que a deliberação toma lugar em sociedades divididas”¹⁰ (THOMPSON, 2008:511). Nesse caso, a contribuição para uma teoria geral da democracia consiste em destacar uma questão que precisa ser repensada e que a tradição elitista parece, caso seja correto o argumento de Avritzer (2000), ter deixado de fora da teoria da democracia.

Outro aspecto do realismo destacado como problemático pela teoria crítica diz respeito à forma como os teóricos elitistas relacionam complexidade administrativa e participação. Contra a ideia de que a inclusão dos cidadãos produz resultados ineficientes, os críticos dos elitistas argumentam que a participação ampliada tem um efeito contrário ao trazer para o processo decisório algumas informações que os técnicos não possuem. O problema em relação a esse ponto consiste em encontrar a melhor forma de realizar essa inclusão, uma vez que os estudos atuais sobre instituições participativas destacam tanto pontos positivos quanto pontos negativos. Isso sugere que ainda se está, mais uma vez, longe de resultados conclusivos quanto a esse ponto.

A contribuição das teorias críticas para o desenvolvimento da teoria da democracia encontra-se certamente nas questões que levantaram. O fato de as respostas tentadas não darem conta de resolver todos os problemas até o

¹⁰ Tradução livre do autor: “surprisingly, several recent studies have shown that deliberation does take place in divided societies”.

momento não diminui a importância do desafio de enfrentá-los. O trabalho parece caminhar na busca do aprofundamento da democracia, e essa tarefa, por sua vez, solicita uma solução satisfatória capaz de absorver a pressão dos valores da dimensão horizontal da democracia sobre a dimensão vertical. Daí deriva um dos desafios atuais enfrentados pelos teóricos e pesquisadores filiados a essa corrente da teoria democrática: Como pensar formas institucionais que combinem com eficácia os mecanismos de representação da dimensão vertical com os mecanismos de participação da dimensão horizontal da democracia?

As teorias críticas parecem ter diminuído a exigência quanto aos valores fundantes da democracia. O ideal da democracia direta ficou para trás, e a “vitória” da democracia representativa aparentemente está consolidada. Observando o desenvolvimento da teoria democrática de fora, é plausível argumentar que o momento é de preencher as lacunas. A democracia tornou-se um valor incontestável em nossa época. Não há como negar essa constatação. Entretanto, as leituras sobre essa forma de governo se realizam por meio de duas óticas, que, estabelecendo um diálogo crítico, para além das discussões internas entre seus adeptos, tem promovido o avanço da teoria democrática. É preciso então considerar se as divergências entre as correntes elitista e da teoria crítica não representam na verdade o combustível que nos conduzirá a uma teoria geral da democracia.

Considerações finais

Neste artigo, buscou-se argumentar que os principais avanços no desenvolvimento da teoria democrática contemporânea surgiram após críticas mútuas entre teorias críticas e elitistas. Das críticas de uma ou de outra corrente emergiram contribuições significativas para a construção de uma possível teoria geral da democracia. Ainda que não exista a tentativa de formular essa teoria por parte de nenhuma das correntes destacadas, o que também não é a intenção deste texto, o desenvolvimento promovido pela tensão entre as duas perspectivas tem resolvido impasses significativos presentes na teoria da democracia. Assim, foi o caso da falsa alternativa do retorno à democracia direta. Além disso, o desenvolver do diálogo crítico parece ter ajudado a diminuir a pressão dos valores inerentes à dimensão horizontal sobre a dimensão vertical da democracia, ainda que o valor

próprio dessa, o da liderança, não tenha se destacado na teoria democrática contemporânea.

Certamente, será difícil para perspectivas que partem de paradigmas tão divergentes chegarem a uma leitura comum do processo democrático. Por enquanto, os elitistas parecem ter resolvido o problema da democracia possível e continuam seu trabalho na investigação de quais instituições combinam com determinadas condições sociais, econômicas, políticas e culturais de modo a produzir democracias estáveis. Por sua vez, os adeptos da teoria crítica reclamam as ações que devem ser tomadas para democratizar a democracia. Embora os problemas pareçam diferentes e, geralmente, opõem uma tradição a outra, entende-se que se trata de um esforço único no sentido de compreender a dinâmica da democracia e contribuir para o seu sucesso.

Se os achados que teóricos e pesquisadores de um ou de outro “lado” fizerem daqui para frente ainda não podem ser recebidos por uma teoria geral da democracia, esses poderão contribuir para a revisão dos paradigmas de cada tradição. Para fechar este ensaio em um tom otimista, acredita-se que é possível esperar uma convergência no sentido da construção de uma base sólida para a teoria democrática contemporânea.

Referências

- AVRITZER, Leonardo
(2002) “Teoria democrática e deliberação pública”. *Lua Nova*, nº. 49, p. 25-46.
- BOBBIO, Noberto
(1986) *O futuro da democracia*. São Paulo: Paz e Terra.
- BOHMAN, James
(2000) *Public deliberation: pluralism, complexity, and democracy*. Cambridge: MIT Press.
- COHEN, Joshua
(1997a) “Deliberation and democratic legitimacy”. In: BOHMAN; REHG (Eds.). *Essays on reason and politics deliberative democracy*. Cambridge: MIT Press, p. 67-92.
(1997b) “Procedure and substance in deliberative democracy”. In: BOHMAN, James & REHG, William (Eds.). *Deliberative democracy*. Cambridge, MIT Press, p. 207-437.
- DOWNS, Antony
(1957) *An economic theory of democracy*. New York: Haper.
- FRASER, Nancy
(1992) “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”. In: CALHOUN, Craig (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, p. 56-80.
- GILROY, Paul
(1993) *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- HABERMAS, Jürgen
(1995) *Between facts and norms*. Cambridge: MIT Press.
(1989) *The structural transformation of public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge: MIT Press; Polity Press.

(1984) *The theory of communicative action*.
Boston: Beacon Press.

PREZEWORSKI, Adam

(1994) *Democracia e mercado*. Rio de Janeiro:
Relume-Dumará.

RAWLS, John

(1993) *Political liberalism*. New York: Columbia
University Press.

(1971) *theory of justice*. Harvard University
Press.

RIBEIRO, Antônio Carlos

(2008) "O dilema em torno da esfera
pública: a centralidade do conceito dentro
da teoria deliberativa da democracia e
suas reformulações a partir da proposta
habermasiana". *Revista Habitus: revista
eletrônica dos alunos de graduação em Ciências
Sociais – IFCS/UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 5, nº.
1, p. 37-46. Disponível em: [www.habitus.ifcs.
ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br). Acesso em 30 de março de 2008.

SANTOS, Boaventura Sousa & AVRITZER,
Leonardo

(2002) "Introdução: para ampliar o cânone
democrático". In: SANTOS, Boaventura
Sousa (Org.). *Democratizar a democracia: os
caminhos da democracia participativa*. Rio de
Janeiro: Civilização Brasileira, p. 39-82.

SARTORI, Giovanni

(1994) *A teoria da democracia revisitada*. São
Paulo: Ática.

SCHUMPETER, Joseph

(1984) *Capitalismo, socialismo e democracia*.
Rio de Janeiro: Zahar.

THOMPSON, Dennis

(2008) "Deliberative democratic theory and
empirical political science". *Annual Review of
Political Science*, v. 11, p. 497-520.

Recebido em

abril de 2010

Aprovado em

janeiro de 2011