

# Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES



## UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

### **Reitor**

Prof. Ricardo Vieiralves de Castro

### **Vice-Reitor**

Prof<sup>a</sup>. Maria Christina Paixão Maioli

### **Sub-Reitora de Graduação**

Prof<sup>a</sup>. Lená Medeiros de Menezes

### **Sub-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa**

Prof<sup>a</sup>. Mônica da Costa Pereira Lavalle Heilbron

### **Sub-Reitora de Extensão e Cultura**

Prof<sup>a</sup>. Regina Lucia Monteiro Henriques

### **Centro de Ciências Sociais**

Prof. Domeníco Mandarino

### **Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

Prof. José Augusto de Souza Rodrigues

### **Departamento de Ciências Sociais**

Prof. Ronaldo Oliveira de Castro

### **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

Prof<sup>a</sup>. Rosane Manhães Prado

Prof<sup>a</sup>. Clara Cristina Jost Mafra

# Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

ano 13 número 1

junho de 2011

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 Claudia Coelho  
Myrian Sepúlveda dos Santos

### **Assistente Editorial**

Patricia Coralís

### **Estagiária**

Priscilla Thereza da Silva

### **Revisão e Diagramação**

Metatexto Revisão e Editoração Ltda.

### **Publicação Semestral – 2011.1**

## **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 Luiza Heilborn (UERJ)  
Hector Leis (UFSC)  
Cecília Loreto Mariz (UERJ)  
Ítalo Moriconi (UERJ)  
José Machado Pais (Universidade de Lisboa)  
Clarice Ehlers Peixoto (UERJ)  
Claudia 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 13, n.1 (2011)- .  
– Rio de Janeiro: 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

|                                                                                                                      |   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| La producción de la “cultura aborígen” en el Chaco argentino: de naturalezas, estigmas, exotismos y fetichismos..... | 7 |
| Valeria Iñigo Carrera                                                                                                |   |

|                                                                                    |    |
|------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Repensando a tradição: a moqueca capixaba e a construção da identidade local ..... | 26 |
| Patrícia Merlo                                                                     |    |

|                                                                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Do processo penal colonial à reforma processual penal de 2008: análise sócio-histórica do Sistema de Justiça Criminal brasileiro ..... | 40 |
| Ludmila Mendonça Lopes Ribeiro e Thais Lemos Duarte                                                                                    |    |

|                                                                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Relação entre o crescimento da desigualdade social e dos homicídios no Brasil: o que demonstram os indicadores? ..... | 65 |
| Sandra Cristiana Kleinschmitt, Jandir Ferrera de Lima e Yonissa Marmitt Wadi                                          |    |

## Tradução

|                    |    |
|--------------------|----|
| Apresentação ..... | 91 |
| Paulo Cortes Gago  |    |

|                                                                                               |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Sobre as preferências por concordância e contiguidade em sequências na conversa .....         | 94 |
| Harvey Sacks                                                                                  |    |
| Tradução de Livia Miranda de Oliveira, Maria das Graças de Castro Nogueira, Paulo Cortes Gago |    |

## Dossiê: Múltiplas faces da segregação

|                                           |     |
|-------------------------------------------|-----|
| Apresentação .....                        | 114 |
| Clara Mafra e Myrian Sepúlveda dos Santos |     |

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Religião, desenvolvimento e violência .....                                                              | 116 |
| Paul Freston                                                                                             |     |
| Religião e desigualdade urbana .....                                                                     | 126 |
| Ronaldo de Almeida                                                                                       |     |
| O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América<br>do Sul .....             | 136 |
| Clara Mafra                                                                                              |     |
| Mobilidade, individualização, congregação: alguns focos do debate sobre religião no<br>Brasil hoje ..... | 153 |
| Luiz Fernando Dias Duarte                                                                                |     |

## Resenha

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| O espírito das luzes, de Tzvetan Todorov ..... | 161 |
| Camila Picrobon                                |     |

# Contents

## Articles

The production of “aboriginal culture” in the Argentine Chaco: on natures, stigmas, exoticisms, and fetishisms .....7  
Valeria Iñigo Carrera

Rethinking tradition: the *moqueca capixaba* dish and the construction of local identity .... 26  
Patrícia Merlo

From the colonial criminal procedures to the 2008 criminal procedural reform: socio-economic analysis of the Brazilian Criminal Justice System..... 40  
Ludmila Mendonça Lopes Ribeiro and Thais Lemos Duarte

Relationship between growth in social inequality and homicides in Brazil: what do indicators demonstrate? ..... 65  
Sandra Cristiana Kleinschmitt, Jandir Ferrera de Lima and Yonissa Marmitt Wadi

## Translation

Introduction ..... 91  
Paulo Cortes Gago

On the preference for agreement and contiguity in sequences in conversation ..... 94  
Harvey Sacks  
Translation by Livia Miranda de Oliveira, Maria das Graças de Castro Nogueira, and Paulo Cortes Gago

## Dossier: Multiple faces of segregation

Presentation .....114  
Clara Mafra and Myrian Sepúlveda dos Santos

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Religion, development, and violence .....                                                                         | 116 |
| Paul Freston                                                                                                      |     |
| Religion and urban inequality .....                                                                               | 126 |
| Ronaldo de Almeida                                                                                                |     |
| The problem of the formation of a “Pentecostal belt” in a metropolis of South America ...                         | 136 |
| Clara Mafra                                                                                                       |     |
| Mobility, individualization, congregation: some issues focused on the debate about religion in Brazil today ..... | 153 |
| Luiz Fernando Dias Duarte                                                                                         |     |

## Review

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| <i>O espírito das luzes</i> , by Tzvetan Todorov..... | 161 |
| Camila Picrobon                                       |     |

# La producción de la “cultura aborigen” en el Chaco argentino: de naturalezas, estigmas, exotismos y fetichismos<sup>1</sup>

Valeria Iñigo Carrera\*

## Resumo

A produção da “cultura aborígene” em termos de raça, de essência, de natureza cristaliza em sua concepção como um produto dado, homogêneo e estático que circula entre os membros de um grupo, abstraído da materialidade e historicidade das práticas concretas. A essa concepção da cultura como uma sorte de mercadoria pronta para sua exibição e venda, contribui sem dúvida a forma exotizada e estigmatizada em que os povos indígenas são produzidos por um Estado provincial – o estado da Formosa, Argentina – que aparece como pioneiro no seu reconhecimento e na elaboração de políticas específicas que têm aos indígenas como objeto. Este artigo explora as formas e conteúdos do exercício da condição de indígena que se actualizam na realização do III Encontro de Povos Originários de América.

## Palavras-chave

Tobas. Condição de indígena. Estado.

## Abstract

The production of “aboriginal culture” in terms of race, essence, and nature crystallizes in its conception a given, homogeneous and static product that circulates among the members of a group, apart from materiality and historicity of concrete practices. This conception of

---

<sup>1</sup> Las consideraciones aquí vertidas fueron presentadas anteriormente en mi Tesis Doctoral, que analiza el proceso de producción de los tobas (*qom*) del este de la provincia argentina de Formosa como sujetos detentadores de un ejercicio particular de su capacidad para trabajar, su relación de ciudadanía y su condición de indígena (IÑIGO CARRERA, 2008). La investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad de Buenos Aires. Agradezco a los evaluadores anónimos cuyos comentarios enriquecieron la versión final del presente trabajo.

\* Doctora en antropología. Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Ciudad Autónoma de Buenos Aires/Argentina). Docente de la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires/Argentina). E-mail: valsic@yahoo.com.

culture as a sort of commodity ready to be displayed and sold is undoubtedly supported by the exoticized and stigmatized way in which indigenous peoples are produced by a provincial State – the state of Formosa, Argentina- which appears as a pioneer in acknowledging and developing policies aimed at indigenous people. This paper explores the forms and contents of exercising the condition of indigenous that are updated in the III Conference of the Indigenous Peoples of America.

## Keywords

*Tobas. Condition of indigenous. State.*

## Introducción

Formosa, en el extremo norte de la Argentina, se erige como una “provincia de frontera”. Ya sea este carácter leído como un límite territorial entre jurisdicciones estatales, como un límite expansivo de la colonización (ambas, lecturas corrientes) o, desde una mirada presta a hacer foco en sus determinaciones, como una “formación social” (la del Chaco central)<sup>2</sup> en la que se despliegan específicas relaciones de producción capitalista en estrecha vinculación histórica con el proceso de construcción del Estado-nación (TRINCHERO, 2000), Formosa no ha podido soslayar, en la producción de su identidad como provincia, la presencia de los pueblos indígenas en su territorio<sup>3</sup>. Con la asunción del gobierno democrático en el año 1983, y de la mano de su creciente visibilidad – materializada en la lucha por la tierra

---

<sup>2</sup> El Chaco central es aquella porción del Chaco argentino que se extiende entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, comprendiendo la totalidad de la provincia de Formosa y el noreste de Salta.

<sup>3</sup> Los resultados del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 estiman en 32.216 las personas de los pueblos wichí, toba, pilagá y chulupí, representando un 6% de la población total de la provincia. Más allá de su actual expresión numérica, Formosa “es producto de la colonización de una región que hasta principios del siglo XX estaba en su mayor parte bajo control indígena” (GORDILLO & LEGUIZAMÓN, 2002:131). Por ese entonces, el Estado, lejos de encarnar el reconocimiento de los indígenas en su particularidad étnica, los construía en los términos de un enemigo interno para la consolidación del proyecto de nación argentina. Es así como la violencia estatal se constituía en potencia económica en pos del avance del capitalismo sobre la región (IÑIGO CARRERA, 1988).

y por el ejercicio de una identidad diferenciada – en el escenario político provincial, la política de “integración” delineada para la población indígena alcanzó su primera expresión jurídica en 1984 con la sanción de la Ley Integral del Aborígen n° 426. Formosa inició, entonces, de manera temprana en relación con los restantes Estados provinciales, y aun con el nacional, la producción legislativa que delimita al sujeto indígena como objeto especial de la política de estado.

Ahora bien, en el marco de esa delimitación, el sujeto indígena es presentado como uno que, por encontrarse en los márgenes de la ciudadanía, requiere de un Estado en un rol de protección, tutelaje y promoción en un grado mayor al demandado por los restantes ciudadanos (BRIONES *et al.*, 2000). Así, la mencionada ley cuenta, entre sus objetivos, “la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes [y] la defensa de su patrimonio y sus tradiciones”. Las reiteradas referencias a la “cultura y costumbres de los pueblos aborígenes” a lo largo del texto legislativo evidencian la asunción del “rescate”, la “revitalización” y la “difusión” de la “cultura aborígen”, en fin, la producción de una “cultura ancestral”, como atribuciones propias de la política estatal.

Es ése el espíritu con el que, desde el año 2004, la administración justicialista de Gildo Insfrán, a través de su Ministerio de Turismo, ha organizado los Encuentros de Pueblos Originarios de América. Presentados como uno de los pilares de la política en materia turística – en tanto espacio de exposición de las “bellezas naturales y culturales” comprendidas en suelo formoseño – dichos encuentros actualizan, acaso con inusitada claridad, la forma en que aquellos pueblos son producidos, en la arena pública, por el Estado provincial.

Este trabajo se adentra en aquella producción. En otras palabras, explora las maneras en que el Estado – en el marco de su actual política de reconocimiento de una identidad provincial pluralista – muestra el ejercicio de la condición de indígena, pero también los modos en que los mismos sujetos – en particular, los tobas del este formoseño – incorporan, internalizan y disputan esas narrativas hegemónicas. Es de resaltar que, actualmente, asistimos a lo que Miguel Bartolomé denomina una “primavera étnica” (2003:176): una notable emergencia o presencia pública del componente indígena de la nación, altamente contrastante con la suerte de presencia ausente de los grupos indígenas, producto de su invisibilización, en el imaginario nacional durante la mayor parte del siglo XX (GORDILLO & HIRSCH, 2010)<sup>4</sup>. En este marco, el indígena no ha dejado de instituirse

en una categoría social de la situación colonial (BONFIL BATALLA, 1972): los intentos por definirlo comprenden, de manera dogmática, criterios (biológicos, lingüísticos, culturales) que terminan por sancionar una inferioridad racial, étnica o cultural. Es cierto que, algunos de ellos, gozan de un merecido poco prestigio en la actualidad. Sin embargo, muchas veces, terminan por colarse en los modos en que el Estado postula una ontología de la “cultura aborígen” en tanto forma legítima del reconocimiento. Y también, en las estrategias que los mismos pueblos indígenas se dan en el marco de sus formas de acción política.

El objetivo de este trabajo es desplegar, de manera etnográfica, las formas y los contenidos del ejercicio de la condición de indígena actuados durante el III Encuentro de Pueblos Originarios de América. Para ello, comienzo por exponer las prácticas y representaciones que, teniendo por eje la realización del encuentro, dan cuenta de la manera en que desde el Estado provincial (en sus diversos ámbitos y mediante sus distintas personificaciones) se produce una “cultura aborígen”. Avanzo, luego, sobre los sentidos que la gente toba del este formoseño construye en torno de esa misma producción, algunos coincidentes, otros que evidencian una disputa de los términos en que dicha cultura es producida en tanto objeto de la política pública. Por último, en el apartado conclusivo, me pregunto por la posibilidad de que la “cultura aborígen” se constituya en una mercancía y señalo la necesidad de mirar las relaciones que la han producido – antes que sus atributos o substancia. En última instancia, la pregunta que subyace al análisis es por la relación social general – esto es, por las relaciones en que entran para producir su vida – de los tobas orientales en la organización capitalista de la producción social.

---

<sup>4</sup> No sólo asistimos a la emergencia sino también a procesos de etnogénesis (BARTOLOMÉ, 2003) o reemergencia de pueblos indígenas que reclaman una identidad étnica y demandan reconocimiento. Resulta de interés, en este último sentido, la reconstrucción que realiza Axel Lazzari (2007) sobre los avatares seguidos por el “retorno” de los rankülche y las intervenciones del Estado provincial de La Pampa con el objeto de guiar su proceso de visibilización. También, el desarrollo de Diego Escolar (2007) sobre la reemergencia en los noventa de un colectivo considerado extinto: los huarpes de las provincias de San Juan y Mendoza. En Brasil, procesos similares han involucrado a los pueblos indígenas del Nordeste o “índios misturados”, término con el que se pretende denotar el grado de avance en su proceso de extinción (OLIVEIRA, 1998).

### III Encuentro de Pueblos Originarios de América: la imaginación de la “cultura aborigen”

La tercera edición del Encuentro de Pueblos Originarios de América tuvo lugar en la ciudad capital de Formosa, entre los días 21 y 23 de abril de 2006; apenas dos meses después de que los tobas de Namqom (barrio periurbano ubicado a 10 kilómetros de dicha ciudad) ocuparan las instalaciones del Instituto de Comunidades Aborígenes (agencia provincial para la administración de los asuntos indígenas), tras el reordenamiento territorial – devenido desalojo de algunas familias de sus parcelas – al interior del barrio impulsado por el gobierno provincial.<sup>5</sup> En la ocasión, el evento fue presentado con un claro objetivo: “crear un puente entre los pueblos originarios de América y la nueva conciencia occidental”, apareciendo su necesidad evidenciada en la proporción de “sangre indígena” en la composición genética de la población argentina (Ministerio de Turismo, 2006:1). Las actividades programadas en el marco del encuentro comprendían:

- Conferencias: cosmogonía indígena; biodiversidad; el agua y su valoración en el mundo indígena; aves sagradas [...]; el árbol y su valoración en los Pueblos Originarios; interpretación de los calendarios [...]; arte textil – diseño de indumentaria indígena; agricultura ancestral; sistema de riego en el mundo andino; legislación; historia; biografías de próceres americanos [...]; derechos de los Pueblos Originarios; arquitectura; planificación urbana; centros ceremoniales; diseño vial; medicina tradicional; psiquiatría; genética; plantas medicinales; la coca – planta sagrada; educación bilingüe en Formosa; la lengua quechua; astronomía; matemática andina; el ayni, ley de reciprocidad.
- Exposiciones: libros, discos compactos, videos, indumentaria, gastronomía, juegos lúdicos ancestrales.
- Cinematografía: proyección de películas a través de las que comprender la cosmogonía indígena.

---

<sup>5</sup> De manera igualmente significativa, dos meses antes del II Encuentro de Pueblos Originarios de América en 2005, los tobas de La Primavera (colonia rural distante 170 kilómetros de la capital formoseña) se habían manifestado en reclamo de una serie de demandas: el mejoramiento de las condiciones materiales de vida, la recomposición de las condiciones de producción y, haciéndose eco de la legislación vigente, la participación en los asuntos de incumbencia de la comunidad.

- Talleres: fabricación y ejecución de instrumentos musicales indígenas y comprensión de su mística ancestral, danzas, teatro, poemas, lengua.
- Actividades recreativas: recuperación de juegos deportivos ancestrales.
- Muestra y venta de artesanías.
- Espectáculo étnico musical: artistas de América ancestral expresarán sus sentimientos a través de bellos instrumentos, se escucharán las más puras voces, se recuperarán milenarias danzas; todo ello, puesto en escena con equipamiento técnico de última generación (<http://www.pueblosdeamerica.com.ar>).

Cada edición del Encuentro de Pueblos Originarios de América fue acompañada por una serie de expresiones vertidas en los medios de prensa escrita locales. En ellas, las autoridades de la administración provincial sostenían la necesidad de dejar a un lado “la moda egocéntrica que ignora la propia esencia de los pobladores de estas latitudes que, en su mayoría, tiene parte de sangre aborígen”; pedían, asimismo, “un regreso a los valores esenciales de la vida, sobre todo teniendo en cuenta la relevancia del sentido de unidad, comunidad, solidaridad y organización” (El Comercial, 17/04/2004). Por fin, mientras el vicegobernador remarcaba la necesidad de “avanzar en la valoración de estas naciones ancestrales y ahondar en el reconocimiento de sus culturas, tradiciones, pensamientos, lenguas, para permitir que se vayan estrechando las relaciones multiétnicas y pluriculturales” (La Mañana, 20/03/2006), el gobernador rogaba “que un día todos los pueblos y gobiernos del mundo se sumen a la conciencia autóctona de los pueblos indígenas de aprender a vivir comunitariamente en armonía con la naturaleza y dejar el consumismo suicida que está terminando con los recursos de vida de la tierra en la que todos los hombres habitamos” (El Comercial, 18/04/2004). Por su parte, quienes se proponían como voz autorizada de los pueblos indígenas manifestaban su deseo de “aportar sus valores y virtudes a partir de la particular cosmovisión de la vida y de la realidad para enriquecer a otras culturas” (El Comercial, 15/04/2005); solicitaban, también, “se comprenda desde la sociedad occidental, que se escuchen y respeten nuestras poesías, cantos, danzas y ceremonias, que se aprecie nuestra cultura” (La Mañana, 21/04/2006).

De espaldas al río Paraguay y frente a las autoridades provinciales y al público en general congregado para dar inauguración a la tercera edición del encuentro, quien entonces formaba parte del Directorio del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) en representación del pueblo pilagá

así exponía el contenido de su “sistema de vida”, su “sociedad”, su “tesoro cultural”, en fin, del “concepto cultural” de su pueblo:

Nuestro sistema de vida es comunitario, fraterno, solidario y participativo, sin discriminación de ninguna clase. Nuestra sociedad es democrática, con plena participación, con autoridades sabias que nos orientan a un desarrollo comunal despojado del individualismo y la codicia material fruto del egoísmo. Nuestro tesoro cultural contiene creencias, costumbres, conocimiento, valores, formas de ver, de sentir, de pensar, de crear, de expresar nuestra esperanza y nuestros sueños. Todo nuestro concepto cultural de equilibrio social como autogestión y desarrollo comunitario viene sufriendo desde hace más de 514 años la imposición de la cultura venida de Europa ajena a nuestros principios.

Este testimonio parece condensar todos los componentes necesarios, esperables y deseables de una “cultura ancestral”. Tanto ésta como las expresiones anteriores, y también las actividades mencionadas, suponen, primeramente, la realización de la portación biológica de la condición de indígena: ésta se lleva en la sangre. Traslucen, asimismo, una esencialización de esa misma condición, por cuanto ésta cristaliza en valores – a los que se atribuye un carácter abstractamente positivo – portados en la propia naturaleza de sus exponentes y, por tanto, capaces de sobrevivir a la materialidad cambiante de las condiciones de vida. Son aquéllos, los sentidos de unidad, comunidad, fraternidad y solidaridad; también, el altruismo, las capacidades de organización y participación. Imaginan, por último, una reificación de la condición de indígena en una lista de ítems: pensamiento, creencias, costumbres, lengua, legislación, espiritualidad, cosmogonía, cantos, danzas, ceremonias. Todas ellas, expresiones que remiten, sin duda, a formas de la conciencia. Se trata de formas que parecen erigirse con independencia de los “individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son: es decir, tal y como actúan y como producen materialmente” (MARX & ENGELS, 1973:25). De resultados de los tres procesos mencionados, la “cultura aborígen” deviene un producto dado, homogéneo y estático en su carácter “ancestral”, “tradicional”, “milenario” y “puro”, que circula entre los miembros de un grupo, abstraído de la materialidad e historicidad de las prácticas concretas. Por su parte, el sujeto portador de la “cultura aborígen” así imaginada es producido como uno cargado, en su misma naturaleza, de un carácter fuertemente exótico, por cuanto se encontraría ajeno a la “sociedad occidental”.

Ese exotismo también fue actuado los días del encuentro. Así relataba una artesana de Namqom la participación de sus hijos en una de las actividades programadas: “Hubo actuación, de todo un poco. Mis hijos, ¿qué es lo que no tenían? Pluma, lanza. Encima, descalzos y con el cabello suelto”. En la ocasión, los niños portaron, en su corporalidad (en la indumentaria, en el arreglo del cabello, en los objetos llevados en tanto expresiones metonímicas de su cuerpo), la marca diferenciadora de su condición indígena exotizada. No hacían sino encarnar un “indio hiper-real” (RAMOS, 1994) distante del de carne y hueso<sup>6</sup>.

Cierta vez, un toba de Namqom, con una importante trayectoria tanto en política partidaria como en diversas experiencias asociativas a nivel barrial, desafiaba la imposición de ciertas formas de corporalidad ancladas en la díada tradición-modernidad y, al hacerlo, resistía su confinamiento al pasado. Lo hacía, al otorgar contenido histórico y sustento material a la condición de indígena:

Quizás mis ancestros se vestían con esos trajes, se tapaban con pieles de animales silvestres porque no tenían con qué taparse. Esa es la realidad. Y yo no puedo emitir como ellos hacían, porque hoy en día, si yo me visto como se vestían mis ancestros, me voy y mato un tigre, a lo mejor acá en el zoológico que es más fácil matarlo ¿no? [Risas] Y, bueno, traigo y me visto con eso y me voy con una flecha, a la Casa de Gobierno. ¿Qué me va a decir el señor gobernador al verme? ¿Será que va a decir “ahí viene el grande jefe”? ¿O se va a reír de mí? Y, bueno, eso es la realidad. Entonces, yo respeto. Lo que yo tengo que aprovechar, por ejemplo, ajusto a la evolución del tiempo moderno, ya que el tiempo me obliga, así tengo que vivir. Yo acepto de ser indio, digan lo que digan, acepto. Pero lo que yo quiero aprovechar también de manejar lo que ofrece la tecnología, quiero estar adaptado en eso. No porque

---

<sup>6</sup> En su escrito sobre la burocratización de las organizaciones no gubernamentales implicadas en la escena indigenista en Brasil, Alcida Ramos (1994) da cuenta de la manera en que el “indio real” –cuya defensa es su razón de ser– es transformado en “indio modelo” –que moldea los intereses indígenas en función de las necesidades de las ONGs. El resultado: un “indio hiper-real”, dependiente, sufriente, víctima del sistema, virtuoso, ideológicamente puro y preferentemente exótico. Contigua al Chaco, la región andina del noroeste argentino también es escenario de la imaginación de un “indio hiper-real”, en detrimento de formas reales de ser indígena. En su desarrollo de la relación entre indumentaria e identidad social en el contexto actual de revitalización étnica y constitución de identidades collas, Gabriela Karasik (2010) se detiene en los usos de la indumentaria en la afirmación de marcas indígenas en escenarios que antes prescribían su ausencia. Aquí, el “indio hiper-real” “viste ropas ancestrales en una eterna «escena étnica»” (2010:280).

me niego a ser aborigen, sino yo quiero estar a la igualdad como cualquier ciudadano. Tengo que vivir como a medida que va avanzando. No porque, por ejemplo, hoy en día la tecnología va avanzando y yo tengo que vivir años atrás. Porque eso es lo que le hacen al aborigen. Lo hacen mirar mil años atrás. Claro, porque si yo tengo que vivir, mantener viva mi cultura, a medida que la sociedad va avanzando, yo tengo que volver atrás, pierdo mil años. Aquí nosotros tenemos que adaptar en el mundo moderno.

No obstante mostrarse crítico de los modos de producción estatal de la “cultura aborigen”, el entrevistado confería a su condición de indígena un contenido en mucho similar a aquél que se traslucía en las prácticas y los sentidos producidos en el marco del encuentro. Primero, la pertenencia al pueblo toba asumiría términos raciales:

Para nosotros, la identidad es la base fundamental del ser humano. Yo, mi base principal es de pertenecer a esta raza, raza milenaria. Porque después que vino la colonización, querían exterminar y todo, pero seguimos. Nosotros es igual que la naturaleza misma. Cuando empieza a brotar la naturaleza, a renacer. Somos así. Entonces mi identidad, la base fundamental, es de pertenecer a este pueblo toba. Yo puedo estar en las ciudades más grandes y me siento orgulloso de pertenecer a la raza toba, porque es mi constitución desde el momento en que yo estaba en el vientre de mi madre. Y también en mis venas corre esa sangre, sangre toba.

Aníbal Quijano (2003), tras subrayar el origen y carácter colonial de la idea de raza, señala que la misma remite a supuestas estructuras biológicas diferenciales que asumirían expresión en los rasgos fenotípicos. Así, la “sangre toba” sobre la que se sustentaría la propia condición se hace visible en la contextura física, el color de la piel, los rasgos de la cara de los sujetos. De manera corriente, los tobas de Namqom fundan la inmediatez del reconocimiento de un individuo indígena en su fenotipo y características corporales. Tal sostiene Oliveira, “enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de «raça» [...], os membros de um grupo étnico encaminham-se, frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora” (1998:65). Ciertamente, la particularidad de la racialización en tanto forma social de marcación de alteridad radica en su negación de la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales (BRIONES, 2004).

Segundo, la condición de indígena cuajaría en una serie de valores portados, de manera esencial, en la naturaleza misma de los individuos<sup>7</sup>. Tras referirse críticamente al III Encuentro de Pueblos Originarios de América, un dirigente toba de La Primavera enumeraba “nuestros propios valores”: “El indígena es natural, puro, no tiene egoísmo, siempre comparte. Puro en todos los aspectos, porque el indígena es, era honesto, generoso y solidario y siempre es paternal, familiar. Y no acumula, gana y comparte, por más que consiga poco pero es generoso”. “Valores que se han perdido, porque nos han introducido una costumbre que es ajena a la nuestra”, concluía. Por momentos, los valores son objeto de la “pérdida” paulatina en el plano de la materialidad de las condiciones de existencia. En otros, “la cultura” se revela “imperdible”, “el sentimiento como aborígen” se evidencia naturalmente eterno en el plano de “la mente” y “el corazón”. Un poblador de Namqom, asiduo mariscador en los campos que circundan el barrio, se encargaba de poner en palabras la tensión anterior:

La cultura nunca se pierde. Siendo aborígen vamos a seguir siendo. Porque vos mismo no podés cambiar. Yo, como la época de mi viejo, es aborígen, raza toba. Es difícil de dejar de ser indio. No podemos largar, no podemos dejar de comer la miel de abeja, un tatú, un carpincho, todo eso, o carne de ñandú. Porque eso es todo, es marisca para los aborígenes. Para dejar eso no podemos, es nuestra cultura. Pero el que tiene plata no va a comer esa clase de bichos y no va a ir a mariscar. El que tiene trabajo ya no se va a ir en el monte. Ellos ya alguno tiene casa de material, ya conoce todo de lujo. Entonces va dejando poco a poco la cultura. La gente puede pensar así es nuestra cultura, pero no lo viven, quieren vivir mejor. Es así en nuestros días.

Por cuanto la cultura se revela objeto de posesión, también puede serlo de pérdida. En su análisis de las nociones locales de cultura entre los Tukanoans de la Amazonía colombiana, Jean Jackson da cuenta de “un concepto convencional de cultura basado en una analogía cuasibiológica en la que un grupo de gente es visto como «teniendo» o «poseyendo» una cultura de la misma manera en que las especies animales tienen pelo o garras. [...] Una

---

<sup>7</sup> Claro está, los procesos de naturalización de los indígenas y esencialización de su cultura no son privativos de la manera en que dichos pueblos son contruidos – por ellos mismos y por otros – en la Argentina. Alcida Ramos (2001) despliega esos procesos en el marco de su análisis de las representaciones sobre los indígenas en el Brasil contemporáneo.

similitud puede así ser encontrada con el maquillaje genético: la cultura es heredada, así como los genes son heredados” (1995:18).

Tanto en la afirmación como en la negación de la posibilidad de la pérdida de la cultura, esta última va de la mano de su reificación, de su aprehensión como si de una cosa se tratara. Entre los tobas de Namqom, así como entre otros indígenas del Chaco (ARENGO, 1996), compondrían esa entidad los alimentos ingeridos, la vestimenta, la lengua, las leyendas, los mitos, los cantos, las danzas, las costumbres, los valores, la espiritualidad, la producción artesanal y la práctica de la caza, pesca y recolección de frutos silvestres y miel (la *marisca*). Una vez más, priman en la enumeración los componentes que remiten a formas de la conciencia, y también a competencias lingüísticas y culturales. Y aun cuando asoman otros elementos que aluden a formas de producción material de la vida –así como lo hacían en el relato anterior – éstos asumen un carácter natural.

Es indudable, pues, que los mismos sujetos indígenas expresan la particularidad de su condición en términos naturales. La producción de una subjetividad indígena esencialmente diferencial encuentra una de sus expresiones más paradigmáticas en la relación con la naturaleza, a la que se le atribuye, indefectiblemente, un carácter directo y armónico. Éste era el sentido que un dirigente político de La Primavera refería en mayo de 2007, en ocasión de celebrarse en la comunidad una reunión por conflictos de límites entre sus tierras y las del lindero Parque Nacional Río Pilcomayo:

La naturaleza es parte de nuestra existencia. Somos de la naturaleza. Como en aquellos tiempos [...] entonces eran elementos naturales que nos servían mucho a nosotros, el bosque, el agua, la tierra, es una cosa que da vida a nosotros. Y en este tiempo que nosotros hemos podido mantener esa forma de mantener la naturaleza, porque queremos conservar en agradecimiento de nuestra existencia, el aporte para nuestra vida. [...] así que nosotros tenemos deuda con la naturaleza, porque nos dio vida, a través de la existencia de nuestros antepasados hasta esta altura del tiempo que vivimos. Hay una cultura que nos identifica, forma de vida, que ha podido tener hace muchísimos años, de la cual hoy seguimos peleando para que se respete. Forma parte de la propia cultura, nosotros formamos parte de la misma naturaleza. Por eso el indígena siempre lucha por un monte, cuida el río, los pájaros, tantas cosas cuidamos, porque son nuestros hermanos.

La relación de carácter natural que el indígena sostendría con su medio físico – la cual encuentra su sustento positivo e histórico en la erección de la tierra en condición material, y aun, natural, de producción – devendría

garantía de su adecuada conservación, una propia de su “forma de pensar”<sup>8</sup>. Y deviene, también, sustento de estrategias desplegadas en el marco de las luchas políticas indígenas, en particular, la lucha por la tierra<sup>9</sup>. Esta apologética de la relación directa y armónica con la naturaleza en tanto atributo natural de la “conciencia autóctona de los pueblos indígenas” era moneda corriente en el III Encuentro de Pueblos Originarios de América. No obstante, tras su finalización, se multiplicaban entre los tobas de Namqom expresiones críticas al evento y a su pretensión de producción y difusión de la “cultura aborígen” en esos términos. Así lo refería uno de ellos:

Como el gobernador o el ministro [de Turismo] decía “hay que rescatar”. Esa palabra, “rescatar su cultura”, es como hay una barrera, que no lo quiere hacer entrar a la sociedad. Que esté ahí, con su cultura nomás, que esté ahí. La palabra es así. Hay un secreto dentro de esa palabra. El gobernador no quiere que se descubra que la gente aborígen vive en la miseria.

En estas palabras asoma una cuestión que no debe pasar inadvertida: el “rescate de la cultura” propuesto por la administración provincial<sup>10</sup> esconde

---

<sup>8</sup> La atribución a los indígenas de una cosmovisión ecologista pasiva y armoniosa, que desconoce la transformación que realizan de la naturaleza con el objeto de producir sus medios de vida, se revela propia también de la academia. Elmer Miller (1979) establece como uno de los pilares de su estudio de los tobas argentinos la noción de armonía, que describiría sus actitudes y acciones con respecto a su medio ambiente: el “sistema adaptativo toba” desplegado con anterioridad a la conquista y colonización del Chaco comprendía, como valor dominante, el mantenimiento del equilibrio entre el hombre y el orden natural, fundado en el contacto diario, directo e inmediato con él. Sobre esta base, Miller afirma que los tobas “eran verdaderos ecólogos mucho antes de que esta palabra fuese inventada por los occidentales” (1979:21).

<sup>9</sup> Los análisis sobre los indígenas chaqueños se detienen, corrientemente, en este señalamiento (GORDILLO & LEGUIZAMÓN, 2002; RODRÍGUEZ & BULIUBASICH, 2002; TRINCHERO, 2000). Y alertan sobre los riesgos implicados en este tipo de construcciones discursivas que, más allá de su legitimidad en tanto estrategia política, al reproducir imágenes de los indígenas como portadores de una alteridad romántica, “enfatan formas naturalizadas de diferencia por sobre procesos históricamente situados de construcción de identidades. Y esta visión reproduce ideas de alteridad e incommensurabilidad que son por lo general similares – si bien con los signos cambiados – a las utilizadas por sectores dominantes para legitimar formas de discriminación y racismo sobre minorías étnicas” (GORDILLO & LEGUIZAMÓN, 2002:94).

<sup>10</sup> Detallaba, al inicio del trabajo, las atribuciones propias del Estado provincial en la producción de una “cultura aborígen”, contempladas en la Ley N° 426/84. Pero, las agencias estatales no han estado solas a la hora de darle forma a dichas atribuciones. Las ONGs indígenas – entre ellas, INCUPO (Instituto de Cultura Popular) y ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen) – han jugado, desde los setenta, un rol en la definición de los términos del discurso de respeto cultural en sus tareas de promoción de los derechos indígenas (DE LA CRUZ, 2000). Para un análisis del papel de las ONGs indígenas en la producción y preservación de una autenticidad en materia cultural para los indígenas en Brasil, ver el ya referido trabajo de Alcida Ramos (1994).

la perpetuación de la gente indígena en condiciones miserables de vida. El cuestionamiento dirigido al Estado en su pretendido rol de “preservar la cultura” funda la articulación de demandas específicas, tal evidenciaba el comentario vertido por un reconocido mariscador y dirigente de Namqom en abril de 2006:

Nos obligan a mantener viva nuestra cultura. Hasta las leyes mismas hablan de que tenemos que preservar nuestra cultura. Pero necesitamos el espacio para desarrollar nuestras actividades culturales, como la caza y la pesca. Acá, en el barrio, no tenemos espacio, no tenemos un lugar para ir a los montes, un lugar donde se practica el cien por ciento nuestra cultura. ¡Cómo yo puedo mantener viva cuando yo en el terreno de 25 x 50 [metros] no tengo bosque, río, no tengo nada! Lo que yo quiero es un espacio, un territorio a partir del cual desarrollar nuestra cultura ancestral milenaria. Necesito un lugar para que yo pueda practicar la caza y la pesca, para mantener viva esa, necesito un lugar para recolectar mis medicinas tradicionales, para donde yo me pueda ir a renovar espiritualmente. Porque ésa es mi cultura. Necesito un lugar de aprovechamiento para recolectar mis materias primas, para mi artesanía, todo eso, mis medicinas tradicionales. Ahora están en manos de estancias grandes, lugares prohibidos. Prohibido para que nadie vaya a pescar, para que nadie vaya a sacar una miel, para que nadie vaya a matar un ñandú. Ya todos son campos encerrados, que tienen dueño. Tenemos que cazar o pescar en un campo privado. Me voy a un campo privado, en el cual yo tengo que andar escondiéndome de los estancieros. Entonces, no tenemos esa libertad. Por más que se habla del respeto de la cultura de los pueblos indígenas, va a ser siempre ficción, porque necesito un espacio para practicar eso<sup>11</sup>.

Este testimonio parece contener, acaso de manera inmejorable, las contradicciones propias de una abstracta “preservación de la cultura”. De un lado, se pretende fijar –en apariencia, de manera paradójica– al indígena a una naturaleza cada vez más objeto de una extrema apropiación privada para la puesta en producción capitalista. Se lo hace, inventándolo mediante imágenes de arcaísmo (TRINCHERO, 2000). Del otro lado, la “preservación de la cultura” erigida en política de la gestión provincial es discutida – e

---

<sup>11</sup> Ana Vivaldi (2010) analiza los usos que hombres y mujeres tobas de Namqom hacen del monte en tierras privadas circundantes al barrio y los conflictos que estos generan con agentes estatales y empleados de estancias. La autora muestra que las partidas de caza y recolección no responden sólo a motivos económicos o a la continuidad de una “tradición cultural”, sino que son parte de formas alternativas de uso del espacio.

instituida en eje de reclamos territoriales – en su alejamiento de las condiciones materiales de existencia de estos pueblos<sup>12</sup>. Se reconoce, entre estos últimos, como un punto digno de objeción, su profunda abstracción; una, a la vez, brutalmente material.

Tal abstracción, y su bruta materialidad, atraviesan, asimismo, la política habitacional delineada por el Estado provincial para los pueblos indígenas (acaso una de una menor espectacularización y mayor cotidianeidad que la política en materia turística). Objeto de un diseño diferenciado fundado en el supuesto respeto a la diferencia, dicha política termina por fijar y cristalizar la condición de indígena en “pautas culturales” que se evidencian ahistóricas. Un folleto del ICA repartido durante los días del encuentro rezaba:

Atendiendo las particularidades culturales que presenta cada comunidad indígena, donde la significación que le brinda a la vivienda una cultura difiere de la otra, donde los materiales de construcción utilizados tradicionalmente responden a una historia y a un ambiente, y en las que los diseños propios son el resultante de un desarrollo histórico-social-cultural determinado, los planes habitacionales asumen esa alteridad y reciben esas especiales originalidades.

La autenticidad cultural así entendida “puede convertir a la cultura aborígen en un significante agobiante” (BRIONES, 2003:40). Por cierto, fundada en esa concepción de autenticidad, la atención a las “particularidades culturales” no resultaba, según explicaba un dirigente de Naqmom, sino en la construcción de

una casa de rancho de palma con techo de chapa cartón, pared de barro, que son las viviendas, el hábitat natural del pueblo indígena. Cuando dice “le estamos haciendo una vivienda de acuerdo a su hábitat natural”, refiere a ese rancho. Es decir, me sacan un rancho y me colocan otro rancho. Yo estoy de acuerdo que me cambien de lugar, pero que me den una vivienda real, hecha con materiales,

---

<sup>12</sup> No es posible dejar de mencionar aquí, aunque sea sintéticamente, la manera en que reproducen su vida los tobas de La Primavera y Namqom. Habiéndose constituido en pequeños productores agrarios y proletarios rurales y urbanos como resultado del avance del capital, encuentran hoy la reproducción de su vida cada vez menos bajo la forma de la producción de mercancías o la percepción de un salario – ni qué decir ya sobre la base del recostarse en sus condiciones materiales de existencia originarias (caza, pesca, recolección de frutos silvestres y miel) – y cada vez más bajo la forma del constituirse en beneficiarios del otorgamiento directo de servicios y medios de vida, a través de la implementación de programas sociales de asistencia (IÑIGO CARRERA, 2008).

ladrillos, cemento, revoque. No un rancho como el que tengo.  
¿Cuál sería el cambio?

Una vez más, la política en materia habitacional, bajo el velo de un aparente reconocimiento (en su acepción de respeto) de la especificidad de lo indígena, no hace más que visibilizar dicho componente de la identidad provincial de manera estigmatizada. En su conocido ensayo sobre el estigma, Erving Goffman distingue tres tipos de atributos indeseables devenidos estereotipos – tal la definición que brinda de estigma: “las abominaciones del cuerpo”, “los defectos del carácter del individuo” y – los que aquí nos interesan – “los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia” (2003:14). A lo largo de la historia, son raras las veces en que el Estado argentino no construyó representaciones estereotipadas y estigmatizadoras sobre los pueblos indígenas (VÁZQUEZ, 2002). En el Chaco central, el proceso de estigmatización – en su constitución en condición de posibilidad de formas de legitimación política de prácticas de poder concretas – ha tenido por objeto uno evidente: es el que nos muestra Hugo Trincherio (2000) en su análisis de las trayectorias sociales sobre las que el Estado diseña sus modalidades de intervención – y sobre las que los indígenas chaqueños fundan sus reivindicaciones políticas. Allí, el autor despliega el proceso de estigmatización, sobre la base de la naturalización, de las racionalidades productivas y reproductivas indígenas. Ciertamente, en una clara disputa del carácter asumido por el diseño de las intervenciones estatales, los testimonios esbozados por los tobas de Namqom son elocuentes respecto de la forma en que su identidad históricamente específica es objeto de la producción de estigmas sociales. Así como, en ocasión de la irrupción de la epidemia del cólera en 1992 en el norte argentino, la “cultura indígena” se erigió en depositaria de los atributos causales de la epidemia y su entrada al país, y el estigma más sostenido y consensuado en aquel momento fue “los indígenas comen pescado crudo” (TRINCHERO, 2000), o así como la supuesta ausencia de una “cultura del trabajo” entre estos pueblos, traducida en el estigma de la vagancia, explica más de una vez su “dependencia” a la hora de producir su vida (CITRO, 2009; IÑIGO CARRERA, 2008), una “cultura aborígen” estigmatizada se constituye en sustento de la confección de determinado tipo de vivienda en tanto forma auténtica y legítima del “rescate cultural”.

## Conclusión

Señalaba en el apartado anterior la manera en que el Estado provincial se desentiende de las actuales condiciones materiales de existencia de los pueblos indígenas comprendidos en suelo formoseño. Y cómo, en el mejor de los casos, se muestra como garante de la autenticidad de una “cultura aborígen” naturalizada. Basta si no prestar atención a la inscripción contenida en la etiqueta portada por las artesanías que el ICA exhibía para su venta en el III Encuentro de Pueblos Originarios de América: “El Instituto de Comunidades Aborígenes garantiza la autenticidad de la pieza que fue elaborada por artesanos indígenas”. Ahora bien, sobre la base de la autenticación de una “cultura aborígen” naturalizada, parece erigirse la posibilidad de su mercantilización.

En principio, la “cultura aborígen” no parecería constituirse en mercancía, en tanto lejos está de reunir sus atributos: a saber, ser el producto del trabajo social realizado de manera privada e independiente y materializado bajo la doble forma de valor de uso y valor (MARX, 2001). No obstante, a la manera de una mercancía, la condición de indígena, naturalizada, esencializada, cosificada, anclada en atributos primarios y específicos como personas, parece ser objeto de la fetichización. En su análisis del fetichismo de la mercancía, Marx (2001) avanza sobre la reificación de los productos de la mano del hombre para sostener que éstos semejan entidades dotadas de vida propia, de existencia independiente al trabajo que las creó. Podemos preguntarnos por la posibilidad de encontrar una analogía a este fenómeno en la condición de indígena cristalizada en la “cultura aborígen”. La relación social que media entre sus expresiones – que aluden mayormente a formas de la conciencia y en menor medida a prácticas materiales – y sus productores reales, concretos e históricos tiende a ser borrada. Y cuando se hace presente, ancla en productores cuyas condiciones de existencia ya no son las actuales. En otras palabras, la relación social se pretende una con unos sujetos cuyo carácter histórico queda sepultado bajo un carácter construido como natural: la reificación opaca su naturaleza histórica. Es así como los sujetos indígenas quedan anclados a una cultura como idea antes que a las relaciones sociales que la producen e, inversamente, la cultura adquiere una dinámica y fuerza propias, separadas de las condiciones de su producción. Lo que parece importar es la substancia de la cultura en tanto objeto antes que las relaciones que la han producido.

Prestos a mirar esas relaciones nos encontramos con que, no hace mucho tiempo atrás, los estudios antropológicos producidos en Argentina que tenían por objeto a los denominados “chaquenses típicos” habían arribado a una conclusión pretendidamente incuestionable respecto de estos pueblos: en última instancia, su lugar no era el propio de la “civilización occidental” (BÓRMIDA, 1969), modo en que se referían a la generalidad de la sociedad actual. Sin duda, mucha agua ha corrido desde los setenta bajo el puente de la producción antropológica argentina referida a los indígenas del Chaco. En los años más recientes, los tobas orientales de Formosa han sido objeto de un importante corpus de investigaciones que alumbran distintos aspectos de su vida social<sup>13</sup>. Es cierto que atrás ha quedado el desconocimiento del lugar que ocupan en la sociedad capitalista – uno que, como vimos, es propio aún de los sentidos ya no disciplinares sino comunes. No obstante, en tanto su reconocimiento no deviene atención a la universalidad de las condiciones en que la población trabajadora produce y reproduce su vida, pervive la pregunta cabal por la relación social general de los tobas – esto es, por las relaciones en que entran para producir su vida – en la organización capitalista de la producción social. Lejos de negar la particularidad de la condición de indígena, dicha pregunta encarna la vocación de mirar cómo la especificidad de esa condición media en la determinación más general dada por el carácter de población productora de su propia vida. Este trabajo ha procurado – en su aproximación a la forma en que el Estado formoseño muestra sus “bellezas culturales” y a la forma en que los mismos sujetos indígenas producen, de manera contradictoria, su propia condición – un acercamiento a dicha pregunta desde una de las múltiples aristas posibles.

---

<sup>13</sup> Cualquier intento de sistematización de esa literatura excede los límites de este trabajo. Al respecto, ver IÑIGO CARRERA, 2008.

## Referencias

ARENGO, Elena

(1996) *Civilization and its discontents: history and aboriginal identity in the Argentine Chaco*. Tesis de Doctorado. New York: New School for Social Research, Departamento de Antropología.

BARTOLOMÉ, Miguel

(2003) "Los pobladores del 'Desierto': genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina". *Cuadernos de Antropología Social*, n°. 17, Buenos Aires, p. 162-189.

BONFIL BATALLA, Guillermo

(1972) "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología*, vol. 9, México, p. 105-124.

BÓRMIDA, Marcelo

(1969) "Mito y cultura". *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, n°. 12, Buenos Aires, p. 9-52.

BRIONES, Claudia

(2004) "Construcciones de aboriginalidad en Argentina". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n° 68, Ginebra, p. 73-90.

(2003) "Re-membering the Dis-membered. A drama about Mapuche and Anthropological Cultural production in three scenes (4th edition)". *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 8, n° 3, p. 31-58.

BRIONES, Claudia; CARRASCO, Morita; ESCOLAR, Diego & LENTON, Diana

(2000) "El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto 'pueblos indígenas'". *Congreso Argentino de Antropología Social, VI*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades.

CITRO, Silvia

(2009) *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

DE LA CRUZ, Luis

(2000) *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda: bases de discusión*

*para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino*. Formosa: mimeo.

ESCOLAR, Diego

(2007) *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

GOFFMAN, Erving

(2003) *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

GORDILLO, Gastón & HIRSCH, Silvia

(2010) "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina". En: \_\_\_\_\_ (comp.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, p. 15-38.

GORDILLO, Gastón & LEGUIZAMÓN, Juan Martín

(2002) *El río y la frontera: aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo Medio*. Buenos Aires: Biblos.

IÑIGO CARRERA, Nicolás

(1988) *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. El papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires: CEAL.

IÑIGO CARRERA, Valeria

(2008) *Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

JACKSON, Jean

(1995) "Culture, genuine and spurious: the politics of indians in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist*, vol. 22, n° 1, p. 3-27.

KARASIK, Gabriela

(2010) "Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas

- articulaciones de lo indígena en Jujuy". En: GORDILLO, Gastón & HIRSCH, Silvia (comps.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, p. 259-282.
- LAZZARI, Axel  
(2007) "Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa". *Quinto Sol*, nº. 11, Santa Rosa, p. 91-122.
- MARX, Karl  
(2001) *El Capital: crítica de la economía política*. Tomo I. México: FCE.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich  
(1973) *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MILLER, Elmer  
(1979) *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- MINISTERIO DE TURISMO DE FORMOSA  
(2006) *III Encuentro de Pueblos Originarios de América*. Disponible en: <<http://www.pueblosdeamerica.com.ar>> Acceso en 16 de abril de 2006.
- OLIVEIRA, João Pacheco de  
(1998) "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, vol. 4, nº 1, Río de Janeiro, p. 47-77.
- QUIJANO, Aníbal  
(2003) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 201-246.
- RAMOS, Alcida  
(2001) "Pulp Fictions of Indigenism". *Série Antropologia*, nº. 301, Brasília, p. 1-21.  
(1994) "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology*, vol. 14, nº 2, Londres, p. 153-171.
- RODRÍGUEZ, Héctor & BULIUBASICH, Catalina  
(2002) "La noción de trabajo en la construcción de la identidad: indígenas y criollos en el Pilcomayo salteño". *Cuadernos de Antropología Social*, nº 16, Buenos Aires, p. 185-209.
- TRINCHERO, Héctor Hugo  
(2000) *Los dominios del demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la Nación*. El Chaco Central. Buenos Aires: EUDEBA.
- VÁZQUEZ, Héctor  
(2002) "Procesos identitarios, 'minorías' étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina". *Amnis, Revue de Civilisation Contemporaine Europes/Amériques*, nº 2. Disponible en: <<http://amnis.revues.org/167>>. Acceso en 16 de abril de 2011.
- VIVALDI, Ana  
(2010) "El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio toba". En: GORDILLO, Gastón & HIRSCH, Silvia (comp.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, p. 101-121.

**Recebido em**  
janeiro de 2010

**Aprovado em**  
abril de 2011

# Repensando a tradição: a moqueca capixaba e a construção da identidade local

Patrícia Merlo\*

## Resumo

Vive-se atualmente uma obsessão pela história da mesa, fazendo com que a gastronomia passe a ser objeto de estudos históricos, com a devida atenção ao imaginário, ao simbólico, às representações e às diversas formas de sociabilidade. Todavia a História da Alimentação foi, por muito tempo, ignorada, especialmente pela historiografia brasileira, que encarava os alimentos e as práticas alimentares, como espaços privilegiados da Antropologia. O presente artigo propõe algumas reflexões históricas a partir da moqueca capixaba, buscando analisar o processo que une o preparo do prato no Espírito Santo à identidade do território e das pessoas que ali moram.

## Palavras-chave

Cultura material. Alimentação. Identidade.

## Abstract

Currently, there has been an obsession with history of the table, leading gastronomy to become an object of historical studies, with due attention to the imaginary, the symbolic, the representations, and to the different forms of sociability. However, Food History has been ignored for a long time, especially by Brazilian historiography, which considered foods and eating practices as privileged spaces of Anthropology. The present article proposes some historical reflections based on a dish called *moqueca capixaba*, aiming to analyze the process that unites the preparation of the dish in the state of Espírito Santo, Brazil, and the identity of the territory and of the people who live there.

## Keywords

Material culture. Food. Identity.

---

\* Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil) e professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Espírito Santo/Brasil). E-mail: patricia.merlo@gmail.com.

## Introdução

Em qualquer sociedade, o ciclo de um alimento é caracterizado por um conjunto de ações, ritos e elementos que são criados e codificados especificadamente por um grupo social, voltados para facilitar a produção e o consumo. As opções nutritivas e o modo de comer invariavelmente são construções sociais por meio das quais comunidades ou grupos humanos estão no mundo, sendo ao mesmo tempo reforçados de acordo com as dinâmicas do processo cultural. As opções alimentares, as modalidades de preparação de uma comida, a maneira de comer, as palavras, as expressões, os comportamentos, todos têm um valor simbólico e ritual.

É certo que devemos alimentar-nos todos os dias, durante toda nossa vida. Como crescemos em lugares específicos, cercados também de pessoas com hábitos e crenças particulares, o que aprendemos sobre comida está inserido em um corpo substantivo de materiais culturais historicamente derivados. Assim, a comida e o comer assumem uma posição central no aprendizado social por sua natureza vital e essencial, embora rotineira. O comportamento relativo ao alimento revela repetidamente a cultura em que cada um está inserido (MINTZ, 2001).

A comida faz parte daquela cultura material que expressa visivelmente e exteriormente a vasta gama de discriminação que é capaz a mente humana (DOUGLAS, 1985) ou, de maneira geral, explicita os princípios e os valores morais de um grupo social específico. As escolhas alimentares se situam na dimensão do gosto: são opções que representam diferentes maneiras de viver a estética e que implicam assim uma distinção social de classe (BOURDIEU, 1998) e de gênero (LUPTON, 1999). Em relação às dinâmicas da construção da subjetividade, a comida é uma forma de tecnologia do si mesmo (FOUCAULT, 1972), uma maneira de incorporar normas que governam a vida diária entre indivíduos e entre os indivíduos e as instituições. A relação entre o indivíduo e a comida é então uma expressão de uma “governabilidade”, de uma prática que procura uma própria liberdade de expressão na contínua mediação entre corporalidade e corpo social.

O valor da comida, enquanto instrumento de regulamentação da expressão corporal, é claramente visível na relação entre a comida-religião ou comida-magia. Na verdade, o grupo dos tabus alimentares, das técnicas de produção (sacrifício ritual, ritos agrícolas, etc.) e das práticas de comer contribui para a criação e a definição de uma modalidade compartilhada

de expressão corporal, as técnicas do corpo de Mauss, com um forte valor simbólico.

Contudo o valor simbólico da comida é identificável não somente em relação com a religião ou, mais em geral, com o ultraterreno, mas também numa de suas manifestações mais sociais, o ato de compartilhar. Em todos os lugares, como observou Malinowski (1999), existem manifestações de “comensalismo”, de compartilhar a ação de comer. Os costumes sociais desse ato são regulados e caracterizados por certas boas maneiras que são pensadas especificamente para cada ocasião.

O grupo de normas e convenções sociais que regulam a produção, a troca e o ato de comer em certa sociedade contribui para determinar uma tradição alimentar específica; uma tradição que, como qualquer outro elemento da cultura, é um processo, e está sujeita a modificação contínua, embora seja considerada como ancestral, imodificável, pura e segura.

O processo do tradicional comporta o contínuo repensar e a reconstrução do que isso é, e, portanto, também da identidade de uma comunidade específica. Esse processo leva os indivíduos a repensar o mundo a seu redor: o território, os hábitos, os pactos sociais e, ao final, eles mesmos, de uma maneira nem sempre consciente. Por isso, torna-se interessante refletir sobre qual seria o significado do tradicional e sobre como o tradicional seja continuamente repensado e mudado, ou fixado numa determinada cultura, objetivado. Nesse âmbito, o caso da moqueca capixaba oferece tópicos de reflexão muito importantes.

Por um lado, consideremos o tombamento da panela de barro de Goiabeiras - principal elemento cultural na elaboração de pratos típicos da culinária capixaba - em 2002, tornando-se a primeira Indicação Geográfica brasileira na área do artesanato, considerada bem imaterial, registrado e protegido no IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, no Livro de Registro dos Saberes e declarada Patrimônio Cultural do Brasil; por outro, a criação da Lei Estadual nº. 7.567/2003, que instituiu a moqueca como a “comida típica do Estado do Espírito Santo”. Os dois episódios podem ser considerados como parte de um procedimento que transforma a memória em história, um processo que tem como objetivo criar uma memória de identidade, que carrega consigo representações e reconhecimentos de uma história que une o preparo do prato no Espírito Santo, a identidade do território e das pessoas que ali moram.

Todavia, ao analisar-se essa construção, não se podem esquecer os aspectos econômicos, sociais e culturais que estão envolvidos. É aí que a história social

coloca perguntas e indaga para entender e compreender as dinâmicas dos processos vividos. Afinal, as predileções alimentares se constroem a partir de uma complexa trama entre “norma de uso e “respeito a tradição” (CASCUDO, 1983). Porém, apesar de profundamente arraigadas (o paladar é o último a se desnacionalizar), não estão congeladas. Acompanham a própria dinâmica da sociedade na qual se inserem, estabelecendo o diálogo contínuo entre o tempo, entendido aqui como processo histórico, e o espaço, a geografia propriamente. De fato, como destacaram Certeau & Giard (1996), cada hábito alimentar compõe um minúsculo cruzamento de histórias. Por isso, o comportamento alimentar liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa identidade social.

Sem dúvida, a busca pela compreensão das raízes, das origens, da cultura que embasa o caráter, os valores, os posicionamentos e a visão de mundo de determinado grupo é um tema fascinante. Observando, à luz da história, o tecer invisível do cotidiano, podemos melhor entender os valores e significados da cultura de um local. Dentro desse entendimento, a tradição alimentar constitui-se numa importante representação étnica, permeando o imaginário pelos sentidos do olfato, do paladar, do gosto e da visão. Afinal, as práticas alimentares constituem um dos elementos identificadores de uma cultura que permanece por mais tempo no imaginário. Nas alternativas de consumo emergentes, a gastronomia é a representação materializada da identidade territorial, étnica ou cultural mais consumida dentre os sinais diacríticos.

## **Moquém, moquear, moqueca – sobre a origem do prato**

Falar de moqueca no Espírito Santo é tratar sobre um assunto bastante popular, e os meios de comunicação de massa, em especial, têm contribuído, de maneira ímpar, para sua divulgação. Turista típico não passa por terras capixabas sem degustar o prato, capixaba zeloso tem de saber prepará-lo.

De fato, por meio de uma ampla pesquisa de campo, verificamos a presença da moqueca em 87% dos estabelecimentos comerciais voltados à venda de alimentos na região litorânea do Estado. De norte a sul, a moqueca figura como carro-chefe na grande maioria dos estabelecimentos, com forte apelo identitário, apresentando inclusive o uso de ingredientes bem semelhantes em sua composição, com pequenas variações apenas na forma de preparo.

No entanto, apesar da popularidade do prato, raros são os estudos voltados a esquadriñar sejam suas origens, sejam as tradições a seu redor ao longo do tempo<sup>1</sup>.

Um olhar mais atento sobre a iguaria percebe as distinções: na moqueca capixaba não entra dendê – clara influência africana na culinária baiana – ou leite de coco; nem pimentão como costumam usar os cariocas. A receita local ganhou fama nestes tempos de culto ao corpo, exatamente por ser mais leve do ponto de vista calórico. Na receita típica capixaba, a cor vem da tintura de urucum, o azeite é doce, o tomate precisa estar bem maduro, a cebola branca o e alho devem ser bem cortados e o coentro picado, salpicado em doses bem generosas. A moldura perfeita fica por conta da panela de barro, feita pelas paneleiras de Goiabeiras, senhoras que moldam, queimam e as tingem com cascas tiradas do manguezal. Assim, está garantido o sabor inigualável na preparação do prato.

Contudo, apesar do forte apelo publicitário sobre a moqueca e sua representação na identidade capixaba, pouco se sabe ao certo sobre sua origem. Recorrendo a literatura histórica, Alves Filho & Giovanni (2000) nos dão conta de que durante muitos anos ficou adormecida nas gavetas de um arquivo europeu uma carta do Padre Luís de Grã, datada de 1554, que é provavelmente o primeiro documento a se referir ao moquém, à carne moqueada. Segundo contam, os índios brasileiros se valiam dessa forma de preparar a carne assada na labareda, quando se dispunham a “comer alguma carne humana”. Vários relatos corroboram, ao longo do tempo, a afirmação de Luís Grã. Contudo alguns fragmentos também remetem ao fato de os índios se valerem de outras carnes no preparo de seu moquém. O Padre Fernão de Cardim escreveu em 1584: “Eles nos deram a acear de sua pobreza peixinhos de moquém, isto é, assados, batatas, cará, mangará e outras frutas da terra...” (CARDIM, 1939). Já o Padre Monteiro, em carta escrita quase um século depois, em 1610, foi ainda mais longe, dando livre curso a seu entusiasmo pela dieta indígena: “A carne de moquém, garante, se vai assando com tal têmpera, que leva vantagem a toda invenção do assado, na limpeza, na ternura e sabor” (PEIXOTO, 1931).

---

<sup>1</sup> Coordenamos em 2005 uma pesquisa de campo em todo o Estado do Espírito Santo, buscando inventariar a tradição gastronômica local. Os dados estão disponíveis em: SEBRAE-ES. *Desenvolvimento de manifestações e usos populares da culinária capixaba e eventos e interesse gastronômico*. Relatório Técnico. Vitória, 2005.

De toda forma, existe uma tendência, do século XVIII em diante, em ligar essas moqueadas às carnes de peixe, bem mais próxima do gosto dominante em nossos dias. Moquém era simplesmente o assado envolto em folha e feito sobre a brasa ou sob a brasa; daí vem moqueca... Moquém em língua tupi significa algo como “secador” para tostar a carne. Na técnica tradicional dos índios, o costume era assar a carne ou cozê-la em seu próprio suco. Conforme testemunhou o naturalista alemão Marcgrave (1942), os índios, na primeira metade do século XVII, envolviam com folhas de árvores ou ervas e cobriam com cinza quente os peixes que iriam comer. Por isso, é a maneira branda de assar ou cozer em seu próprio suco que pode ser considerada uma influência duradoura do período indígena. Moquear, cozer lentamente na terra. É fácil associar tal imagem à panela de barro efervescente, que graças ao calor concentrado termina de cozinhar a moqueca lentamente, já na mesa. De fato, o efeito do cozimento é idêntico ao produzido no moquém. O moquém capixaba então é a panela de barro.

Patrimônio capixaba, a panela de barro é considerada bem imaterial. O trabalho artesanal das panelas sempre garantiu a sobrevivência econômica de seus familiares, como também de suas tradições. A região de Goiabeiras, ao norte da Ilha de Vitória, é o local tradicional da produção de panelas de barro. No início, o trabalho era de cunho familiar e as panelas eram produzidas nos próprios quintais das casas. Hoje, se constituem no principal elemento cultural na elaboração de pratos típicos da culinária capixaba.

A técnica cerâmica utilizada é reconhecida por estudos arqueológicos como legado cultural Tupi-guarani e Una, com maior número de elementos identificados com os desse último (PEROTA *et al.*1997:14). O saber foi apropriado dos índios por colonos e descendentes de escravos africanos que vieram a ocupar a margem do manguezal, território historicamente identificado como um local onde se produziam panelas de barro. O naturalista Saint-Hilaire (1974:55) visitou a região em 1815 e fez a primeira referência a essas panelas, descritas como “caldeira de terracota, de orla muito baixa e fundo muito raso”, utilizadas para torrar farinha e fabricadas “num lugar chamado Goiabeiras, próximo da capital do Espírito Santo”. Goiabeiras é, portanto, o lugar onde esse ofício de fabricar panelas ocorre por tradição. Ali foram encontrados sítios arqueológicos cerâmicos, remanescentes da ocupação indígena, no alto da pequena elevação conhecida como Morro Boa Vista e nas proximidades do aeroporto de Goiabeiras. Ainda que Saint-Hilaire não tenha mencionado a moqueca, provavelmente na época de sua passagem já se faziam panelas para cozinhar frutos do mar, pois este é o

alimento primordial e preponderante dos nativos da região desde tempos pré-históricos. Segundo informam os estudiosos da identidade local (NEVES & PACHECO, 2002), os sambaquis, que o protocapixaba deixou, em diversos pontos do litoral do Espírito Santo, são, em sua essência, um amontoado de conchas partidas e de cascas de moluscos. De fato, esses processos milenares de coleta de frutos do mar persistem entre os capixabas com força imorredoura. Constituem, ainda hoje, cenas diárias nas praias, manguezais e pedras do litoral do Estado. Vestígios desses sambaquis, compostos de grande quantidade de lascas de quartzo e de conchas de ostras, foram identificados em 2005, durante a construção da nova pista do aeroporto (IPHAN, 2006:17).

De toda maneira, o consumo permanente e reiterado das moquecas e da torta capixaba, outra iguaria local característica da Semana Santa, é valorizado pelos nativos como uma referência na formação de sua identidade cultural, sendo, provavelmente, uma das principais razões da continuidade histórica da fabricação artesanal das panelas de barro, apesar das notáveis transformações urbanas ocorridas. A cidade cresceu e alcançou Goiabeiras, que se transformou em um bairro urbanizado de Vitória. Mas ali continuam sendo feitas, como sempre, as panelas pretas. Enquanto a cidade crescia, as panelas iam progressivamente se profissionalizando e fazendo de seu ofício a mais visível atividade cultural e econômica do lugar.

Em relação à moqueca, é válido considerar que, para alguns estudiosos da gastronomia brasileira, sua origem remeteria à peixada trazida pelos portugueses, na qual os negros acrescentaram os ingredientes habituais da culinária africana, quando aqui chegaram na condição de escravos. Contudo é importante lembrar que os indígenas tinham no peixe um alimento de extrema importância, assim como a farinha de mandioca (CASCUDO, 1983). Tal associação – peixe-farinha – conservou-se, aliás, na combinação perfeita da moqueca com o pirão, até os dias de hoje.

Aliás, parece razoável avaliar o peso da herança indígena e portuguesa na receita da moqueca capixaba, em oposição à africanidade atribuída à receita baiana. De fato, o Espírito Santo recebeu ao longo de sua história um pequeno número de escravos africanos. Estudos recentes (CAMPOS, 2003; MERLO, 2008) comprovam inclusive que, em sua maioria, esses cativos eram oriundos da macrorregião africana que alimentava o porto de Luanda, formada pelo eixo Angola-Benguela-Cabinda com características muito semelhantes, inclusive hábitos alimentares parecidos com os portugueses, com quem conviviam desde o século XV.

Diferentemente da Bahia, os grupos predominantes eram Mina, Jêjes e Nagôs, aportados em números reconhecidamente superiores. Segundo o folclorista Câmara Cascudo em sua *História da Alimentação no Brasil* (1983), em Salvador ficou uma concentração negra mais homogênea, possibilitando a “defesa das velhas comidas africanas”, mais do que em outros locais. Uma das razões para isso seria “os candomblés, do culto jeje-nagô, onde a cozinha pôde manter os elementos primários de sua sobrevivência”. Em terras baianas a influência africana foi vital na constituição dos hábitos alimentares, em função do grande número de escravos aí estabelecidos (basta lembrar que Salvador foi o maior porto de entrada de escravos no Brasil até o final do século XVIII). Por outro lado, a baixa densidade demográfica e o isolamento que caracterizou a ocupação do Espírito Santo até o início do século XIX teriam contribuído, sobremaneira, para que sua cozinha permanecesse muito mais ligada aos hábitos indígenas, incorporando a estes a influência portuguesa, como no uso do azeite doce ou de oliva e temperos em geral.

## Refletindo sobre a autenticidade

Como amplamente discutido, a tradição não é uma evidência cultural, não é algo já presente numa comunidade: é um processo, causado por necessidades materiais e imateriais, que se constrói no tempo, que muda de acordo com o período histórico (HOBSBAWN & RANGER, 1997). A construção social da tipicidade e da autenticidade é só um dos aspectos desse processo de “invenção” ou de “recriação” da tradição. No âmbito alimentar torna-se ainda mais difícil especificar o que é autêntico. Afinal, trata-se de técnicas e saberes transmitidos ao longo dos anos, de acordo com a prática estabelecida, possuindo uma multidão de produções diferentes, cada uma caracterizada pelo segredo familiar ou pela arte pessoal de quem cozinha.

O que hoje é geralmente vendido como uma tradição alimentar é um conjunto de produtos completamente fabricados, ou seja, socialmente construído, de acordo com estratégias econômicas, culturais e políticas. Entretanto, ao mesmo tempo, é inegável o fato de que essas produções culturais mantêm uma conexão forte com o “fazer” tradicional e um lugar específico. Sem dúvida, há um limite para “negar toda a fundação objetiva à construção do produto típico e realçar o valor do todo simbólico, como se fosse só um sistema de sinais” (PAPA, 1999:139).

Em outras palavras, nem tudo o que ajuda a definir uma “linha ao longo do tempo” para “bloquear” um processo de produção, e descrever os passos, por exemplo – onde as especificações que definem a quantidade, áreas, ingredientes, valores nutricionais de um produto que muitas vezes acabam por padronizar o processo de produção – seja necessariamente uma obrigação com a finalidade de criar um sistema de signos e regras. Esse processo pode ser entendido como um processo dinâmico no qual a comunidade define as construções culturais aptas a delinear sua identidade.

A tentativa de manter um método de produção inclui desde o ponto de vista objetivo, como uma série de “ações que permitem” a construção de uma tradição (antropologicamente falando), passando pelo estabelecimento de uma fonte de desenvolvimento (economicamente falando) e abarcando a criação de uma relação “política” entre o cidadão e o Estado, entre quem produz o prato e quem tutela sua comercialização. Cria-se assim um sistema de relações entre as diferentes identidades que estão em diálogo contínuo e em constante evolução (BAUMAN, 1999).

Dialética é também a relação entre o indivíduo e o território. Este último é continuamente repensado e reconstruído não somente pelo indivíduo-produtor que procura uma nova maneira de se relacionar com ele, mas também pelo consumidor final, que tem a mesma vontade de se relacionar com o território, que vê transformar seu consumo em um assunto cultural, pois seu ato de comer moqueca é um “ato cultural”. Pode-se afirmar que o consumidor come literalmente uma “posta” de tradição.

Contudo esse movimento sistemático de afirmação cultural tendo na panela de barro e na moqueca capixaba seus ícones mais conhecidos data das últimas décadas. Para o capixaba tradicional, a moqueca é prato de festa, alimento a ser degustado em datas especiais, como num ocasional almoço de domingo com a família ou quando se recebe alguém de fora. Come-se moqueca acompanhada de pirão e arroz. Porém é importante destacar que na alimentação cotidiana do capixaba, ao contrário do que faria supor a geografia, pouco há de alimentos provenientes do mar. Apesar disso, a moqueca, receita da cozinha doméstica, trivialmente consumida em família ou servida às visitas, transformou-se na atualidade na especialidade de inúmeros restaurantes em todo o Espírito Santo e alvo de repetidas campanhas publicitárias que a associam à identidade local.

## Reinventar uma tipicidade: reflexões históricas

O processo de objetivação da cultura alimentar em torno da produção da moqueca capixaba ao longo do tempo representa somente a primeira parte do processo em estudo. Esse processo tem de contar com o consumidor, o último destinatário do produto, que pelo ato de “comer” permite sua existência. Nesse contexto, o consumidor procura não somente uma experiência tradicional, mas também uma certeza no tempo; ele quer desfrutar do sonho tradicional, de igual maneira todas as vezes que sentir vontade. Para alcançar esse objetivo, é necessário realizar uma calibração do produto, tem de haver uma padronização das matérias-primas, das estratégias de aquisição e processamento, ou seja, estandardizar o melhor possível o processo de produção.

Para “tipicizar” um produto, via de regra, utilizam-se estudos de laboratório para determinar quais são as características e o conteúdo nutricional de referência. Também é necessária a pesquisa de documentação histórica e etnográfica sobre as origens do produto e as práticas tradicionais de produção. É necessário também investir na visibilidade e na promoção publicitária. Por isso é inevitável o conhecimento da legislação e a utilização de dispositivos de regulação: a partir da salvaguarda da denominação até o controle que disciplinaria a produção. Tais processos são de natureza política, o que significa que alocar somente alguns recursos locais, e não outros, como elementos para o desenvolvimento, tem consequências sobre a economia local: na geração de emprego, na distribuição de renda, na presença de operadores no território (GRASSEN & RONZON, 2004).

Muitas vezes, além disso, pode-se evidenciar um interesse externo para o produto: instituições externas e organizações de vários tipos são promotoras de uma tipicidade que nem sempre está em sintonia com a ideia que tem a comunidade local. De toda forma, trata-se de uma construção que não pode ser dissociada da tradição, no sentido que tem de partir forçadamente da base de receitas e produtos que estão enraizadas na história local e no território. A memória é então o fator crucial. Mas como explorar a memória? E, sobretudo, quem tem de utilizar a memória para obter benefício cultural, econômico e político?

A reinterpretação brasileira do processo de preparo da moqueca a partir de ingredientes indígenas mesclados às técnicas portuguesas mostra como a cultura alimentar é um intercâmbio permanente de conhecimentos,

ingredientes, noções e sabores. A cultura alimentar está constantemente em evolução, embora seja considerada e percebida como imutável e constante prerrogativa do ato cotidiano de comer. Cada cultura alimentar inclui várias áreas geográficas, o que permite certa variedade de plantas e animais. A esse cenário é preciso adicionar algumas variáveis (o acesso aos produtos alimentares, os tabus alimentares, as dietas impostas ou desejadas, as transformações diferentes de um mesmo produto) que fazem da comida, da preparação, dos ingredientes, das “antigas” e “novas” tradições, elementos em contínua evolução.

Nesse cenário, o historiador se pergunta qual seria seu papel e como sua participação seria possível e se esta poderia ser eticamente aceitável, considerando-se por um lado, o sonho “romântico” de preservar tradições ou, de forma mais geral, culturas que estão desaparecendo e, por outro, a consciência de “não realidade” e anti-historicidade desse ato, como *preservar em formol pequenos monstros sem vida...* No entanto há de se levar em conta que regressar às raízes, mais do que um sonho, é um desejo compartilhado por boa parte das pessoas, por turistas, por onipresentes nostálgicos (que aproveitam de todos os confortos da modernidade) e pela maioria dos consumidores que pagam caro por um sabor esquecido. Mas há, sem dúvida, outro lado da construção histórica, “estabelecer uma tradição”, para evitar seu desaparecimento tem certamente importância. Localmente, para os produtores envolvidos, é certamente uma fonte de desenvolvimento econômico e social. Mas, a nível global, o que comporta essa escolha?

Certamente “tipicizar” um produto também implica riscos. A produção de alimentos “típicos” é parte integrante de um processo de aculturação em que as comunidades inteligentemente tornam-se proprietárias de meios tecnologicamente avançados, legislativos, de comunicação e *marketing*, e os usam para salvar toda cadeia de produção, em nome da tradição e autenticidade, às vezes verdadeira, às vezes afirmada. Nesse sentido, a preservação, ou melhor, a reconstrução de uma tradição não é um processo de preservação de um gosto, de um sabor particular, mas é, no sentido da autoestima de uma comunidade, uma maneira de preservar empregos qualificados e de manter atraente um território, do qual, frequentemente, se emigra em busca de novas oportunidades.

Nessas circunstâncias, a história também pode se converter em uma ferramenta de desenvolvimento. O sabor é sem dúvida uma realidade física de cheiros, gostos, odores, mas é também cheio de história e referências culturais. O sabor é culturalmente definido, afinal comida é cultura. A

valorização de um produto alimentar, como qualquer outro projeto de desenvolvimento, não deve surgir, portanto, de uma imposição externa, mas das necessidades que se consideram locais. A questão da identidade, da reapropriação da tradição, da recuperação do orgulho de pertencer (a um território, a uma etnia, ou uma minoria linguística) assume muitas vezes consequências inesperadas ao nível local: solicita ao empenho civil a assunção de responsabilidade para sair da marginalidade, para inventar modelos de desenvolvimento que não apaguem a herança cultural dos antepassados, em nome do progresso, talvez nem desejado, mas cultivem esse patrimônio para garantir novas existências.

É preciso então perguntar-se se é legítimo o uso da história, com toda a sua bagagem de conhecimentos e ferramentas específicas, para satisfazer a procura de competências que requer um caso desse tipo. Neste contexto, convém não esquecer que entre os campos da história está certamente a investigação da memória de uma determinada comunidade ou grupo social, e que a memória de uma comunidade está profundamente ligada à sua identidade (LE GOFF, 2003:469). Nesse entendimento, recuperando sua história, a comunidade pode dar maior sentido a seu passado, mas também ao presente, porque consegue decifrar suas motivações. Nesse processo, o grupo pode também adquirir elementos de valor que aumentam sua autoestima, que podem torná-lo mais forte e mais coeso, ajudando a retomar o prazer da participação, valorizando a cultura e a visão de um futuro autônomo. Nesse campo, o trabalho da história pode ser imprescindível.

Afinal de contas, é preciso identificar as relações históricas, culturais, sociais e econômicas que conectaram homens e mulheres ao ambiente em que vivem, para poder extrair aquele patrimônio cultural, que, ao longo do tempo, foi sedimentado no inconsciente, formando o imaginário coletivo da população de uma determinada área. De posse desse cenário, é importante conhecer, por conseguinte, a demanda, quer dizer as exigências estéticas do cliente, que pode ser o operador turístico, bem como o cidadão em busca de sabores e conhecimentos do passado. É necessário avaliar a imagem que o cidadão espera encontrar. Finalmente, será preciso que essas duas ideias de tradição se juntem, não só por razões estéticas, mas também para melhorar a qualidade de vida da comunidade. Um trabalho desse tipo apresenta todas as características metodológicas de pesquisa de campo e pode ser encaminhado em cooperação com a comunidade local, por exemplo, envolvendo escolas e associações comunitárias no trabalho de recolher dados e mapeamento. Converte-se, assim, numa investigação que amplia o campo limitado do

investigador participante, implicando o sujeito de estudo na investigação de si mesmo, favorecendo, desse modo, uma cooperação que pode produzir ideias e inspirações de grande interesse.

## Referências

- ALVES FILHO, Ivan & DI GIOVANNI, Roberto  
(2000) *Cozinha brasileira (com recheio de história)*. Rio de Janeiro: Revan.
- BAUMAN, Zygmunt  
(1999) *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BOURDIEU, Pierre  
(1998) *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CAMPOS, Adriana Pereira  
(2003) *Nas barras dos tribunais: Direito e escravidão no Espírito Santo do século XIX*. Tese. (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em História, Rio de Janeiro.
- CARDIM, Fernão  
(1939) *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CASCUDO, Luís da Câmara  
(1983) *História da alimentação*. São Paulo: Itatiaia.
- CERTEAU, Michel & GIARD, Luce  
(1996) *A invenção do cotidiano: 2. Morar e Cozinhar*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- DOUGLAS, Mary,  
(1985) *Antropologia e simbolismo: religione, cibo e denaro nella vita sociale*. Bologna, Il Mulino.
- FOUCAULT, Michel  
(1972) *A Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes.
- GRASSEN, Cristina & RONZON, Francesco  
(2004) *Pratiche e cognizione. Note di ecologia della cultura*. Roma: Meltemi.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (Org)  
(1997) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN  
(2006) *Dossiê IPHAN 3*. Brasília: IPHAN.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN  
(1999) *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras*. Brasília: IPHAN.
- LE GOFF, Jacques  
(2003) *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- LUPTON, Deborah  
(1999) *Risk (Key ideas)*. London: Routledge.
- MALINOWSKI, Bronislaw  
(1999) *Uma teoria científica da cultura*. Lisboa: Edições 70.
- MARCGRAVE, George  
(1942) *História natural do Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.
- MERLO, Patricia  
(2008) *O nó e o ninho: estudos sobre a família escrava em Vitória/ES, 1800-1871*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MINTZ, Sidney W.  
(2001) “Comida e antropologia: uma breve revisão”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, nº. 47, p. 31-41, out.
- NEVES, Luís Guilherme Santos & PACHECO, Renato  
(2002) *Torta capixaba*. Vitória: Eldorado Comunicacties.

PAPA, Cristina  
(1999) *Antropologia dell'Impresa*. Milano:  
Guerini.

PEIXOTO, Afrânio (Org.)  
(1931) *Cartas avulsas de jesuítas (1550-1568)*.  
*Cartas de Letras Jesuíticas II*. Rio de Janeiro:  
Publicações da Academia Brasileira.

PEROTA, Celso *et al.*  
(1997) *As panelleiras de Goiabeiras. (Memória  
viva; 5)*. Vitória: Secretaria Municipal de  
Cultura.

SAINT-HILAIRE, Auguste  
(1974) *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*. Belo  
Horizonte: Itatiaia/USP.

SERVIÇO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS  
EMPRESAS/ES - SEBRAE/ES  
(2005) *Desenvolvimento de manifestações e  
usos populares da culinária capixaba e eventos  
e interesse gastronômico*. Relatório Técnico.  
Vitória: SEBRAE-ES.

**Recebido em**  
abril de 2011

**Aprovado em**  
julho de 2011

# Do processo penal colonial à reforma processual penal de 2008: análise sócio-histórica do Sistema de Justiça Criminal brasileiro

Ludmila Mendonça Lopes Ribeiro\*

Thais Lemos Duarte\*\*

## Resumo

Esse artigo busca reconstituir os princípios que caracterizam a administração da justiça criminal no Brasil em uma perspectiva sócio-histórica. Assim, serão revisados e analisados os diplomas legais que condicionam a movimentação deste aparato técnico para, com isso, se compreender em que medidas as recentes reformas, que contaram com amplo apoio da opinião pública, foram ou não capazes de alterar as “marcas de origem” desse sistema.

## Palavras-chave

Sistema de Justiça Criminal. Processamento dos fatos criminosos. Reformas processuais.

## Abstract

This article aims to reconstruct the principles that characterized the management of criminal justice in Brazil from a socio-historical perspective. Thus, the legal diplomas that regulate this technical device will be reviewed and analyzed so as to understand whether the recent reforms, which were widely supported by the public opinion, were capable of changing the “marks of origin” of this system.

## Keywords

Criminal Justice System. Proceeding of criminal events. Procedural reforms.

---

\* Doutora em sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil) e pesquisadora do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: ludmila.ribeiro@gmail.com.

\*\* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil), doutoranda pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pesquisadora do Laboratório de Análise de Violência da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: thais-duarte@hotmail.com.

## Introdução

Este artigo visa reconstituir o caminho percorrido pela legislação processual penal brasileira, de seu nascimento aos dias atuais, destacando, de maneira particular, a relação existente entre as recentes reformas aprovadas e a ocorrência de crimes de especial repercussão. O ponto de partida é a ideia de que os crimes são acontecimentos regulares, previsíveis e sistemáticos em qualquer sociedade (CAMPOS, 2010). Portanto, a mudança ao longo do tempo ou de uma sociedade para a outra não é consequência do crime em si, mas a forma como este é administrado em relação à acusação, à defesa, ao tempo de processamento e à pena.

O condicionante da administração dos modernos sistemas de justiça criminal relaciona a maior eficiência do Estado Nação no processamento de um delito com a menor chance de um indivíduo cometer um delito. Entende-se eficiência como a capacidade do sistema de justiça em identificar a prática de um delito, em reunir as provas de autoria e materialidade em um curto espaço de tempo e em estabelecer uma sanção que seja justa e condizente com as provas apresentadas ao juiz. Assim, distintos países têm procurado reformar sua justiça, especialmente no sentido de torná-la mais acusatorial e menos inquisitorial (PASSOS, 2008), já que este seria o paradigma que viabilizaria melhor administração dos delitos e maior dissuasão dos potenciais criminosos.

Em boa medida, a elaboração teórica que parece circunscrever essas pressões – sociais e políticas – por novas formas de administração da justiça criminal é a Teoria da Escolha Racional. Becker (1968) afirma que quanto maior a probabilidade de o indivíduo autuado na prática de um delito ser devidamente processado e punido de maneira severa, menor a chance de ele praticar um delito. Segundo Campos (2010), tal pensamento passou por reformulações e começou a ser utilizado como subsídio teórico não apenas para a edição de legislações mais severas em termos de criminalização de comportamentos, como ainda de quantitativos de pena aplicáveis aos comportamentos criminalizados. Acresce que essa abordagem atualizou a própria teoria de Beccaria (1998), cujas ideias propõem que mais importante do que o quantitativo de pena para a dissuasão do criminoso é a certeza da punição.

No caso brasileiro, desde os primórdios da colonização, a forma como a criminalidade detectada pelo aparato oficial de controle deveria ser

administrada é uma preocupação constante do poder estatal, algo que pode ser vislumbrado nas constantes leis editadas sobre o tema (BAJER, 2002). Desde regulamentos que procuravam precisar a forma de aplicação das ordenações vigentes em Portugal, perpassando pela edição do Código de Processo Criminal Imperial (1832), pelo Código de Processo Penal (1941), pela Lei dos Juizados Especiais Criminais (1995) e pelas reformas do processo penal na atualidade (2008), o que se percebe é uma forte pressão da sociedade em direção a uma maneira mais efetiva do ponto de vista do tempo de processamento.

Logo, essas alterações legais parecem denotar que a agilidade em sentenciar um caso é, em última instância, uma medida da capacidade dos Estados em punir os criminosos e, com isso, evitar a ocorrência de novos crimes. Mais do que isso. Todas essas alterações partem do pressuposto de que apenas a mudança na letra da lei é condição suficiente para a aceleração e maior eficiência da justiça criminal. Interessante destacar que as pressões por maior eficiência não foram capazes de alterar as características substantivas do processo penal brasileiro, fazendo com que este seja, ainda na atualidade, um modelo misto de inquisitorialidade com acusatorialidade (RIBEIRO *et al.*, 2010).

Destaca-se, contudo, a emergência, nos últimos anos, de um novo ator responsável pela aprovação de mudanças na forma de se administrar legalmente a justiça no Brasil: a mídia ou a opinião pública. Este termina por pressionar a inflação de leis que aceleram o processo como forma de responder ao aumento da criminalidade ou à ocorrência de casos criminais emblemáticos<sup>1</sup>. Assim, crimes de “grande comoção” criam terreno fértil para a formação de uma opinião pública mais favorável a modalidades mais severas de administração da justiça criminal e de punição propriamente dita.

Ou seja, na atualidade, no Brasil, a ocorrência de crimes de especial repercussão, acompanhados da constatação de que 88% dos brasileiros avaliam que o Judiciário resolve os conflitos de forma lenta ou muito lenta, tem favorecido a aprovação de diversas reformas sobre como a justiça é administrada, viabilizando, assim, o surgimento de uma legislação processual

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, cumpre enfatizar o argumento expresso no artigo publicado por Howlett (2000), o qual afirma que a opinião pública tem efeitos decisivos na construção da agenda e na formulação de políticas.

penal de emergência<sup>2</sup>. Ressalta-se que ela nem sempre contribui para um processamento de crimes mais ágil ou mais eficiente do ponto de vista dos direitos e garantias do acusado. Contudo, tais leis têm o papel de satisfazer os clamores por uma justiça mais severa.

Como esse novo cenário é o ponto de chegada desta análise, o ponto de partida do estudo é o processo de constituição e as principais características da justiça criminal brasileira dos tempos coloniais até o cenário atual. Com essa contextualização, buscar-se-á apresentar as mudanças operacionalizadas na administração da justiça em 2008, relacionando-as com os crimes geradores de clamor público. Tais transformações ocasionaram a aprovação de uma “legislação processual penal de emergência”, cujas regras institucionalizaram um procedimento penal mais “eficiente”, apesar de não garantir efetivamente os direitos humanos nem ter uma aplicação realmente efetiva.

## Processo penal no Brasil colonial e imperial

De acordo com Bajer (2002:8), a história do processo criminal é a história do poder e, embora entrelaçada com a história do governo, retrata o processo de poder mais primitivo: o de punir. Atualmente, apenas o Estado está autorizado a realizar tal atividade por intermédio de uma decisão do poder judiciário. Mas nem sempre foi assim.

Tal como descrito por Foucault (2001), na obra *A verdade e as formas jurídicas*, a instituição do processo penal foi, na realidade, uma forma de se transformar a vingança privada em vingança pública e, com isso, dotar de maior racionalidade os procedimentos empregados na realização da guerra e no estabelecimento da paz. Assim, compreender como os procedimentos racionais ou estatais de administração da justiça foram sendo progressivamente constituídos e transformados em uma dada localidade pode conceder uma

---

<sup>2</sup> Em analogia à frase de Azevedo (2003) e Teixeira (2006) - legislação penal de emergência – utilizada para designar a maior pena para determinados crimes, o tratamento mais rigoroso em relação a determinados criminosos – neste texto será utilizada a expressão “legislação processual penal de emergência”, que tem por objetivo identificar as leis que reformaram o Código de Processo Penal nos últimos anos com o objetivo de institucionalizar uma administração da justiça mais célere e mais rigorosa, tendo sido a mesma aprovada em contextos de pânico social dada a ocorrência de determinados delitos de elevada repercussão.

medida aproximada de quais são os principais valores desta ou qual é a moral vigente nesta sociedade<sup>3</sup>.

Na Europa Ocidental, a constituição do Estado Nação e, portanto, do sistema de justiça criminal processou-se durante séculos, numa lenta acumulação de forças, condicionada pelas transformações evolutivas internas às formações sociais circunscritas territorialmente. Isso sem falar no papel exercido pela Igreja Católica na forma de se administrar o processamento criminal, tal como destacado por Bajer (2002:15) e por Almeida Júnior (1920:248).

No Brasil, o sistema de justiça criminal foi constituído a partir da difusão<sup>4</sup> de regulamentos e instituições portuguesas. Com isso, tem-se início a institucionalização de um sistema de administração de conflitos sem correspondência com a formação da realidade local, sem o desenvolvimento de uma base social correspondente, sendo ele mesmo um motor do reordenamento das forças sociais. Isso ocorreu porque, em 1500, Portugal fez do Brasil sua colônia. Em 1536, a inquisição instalou-se em Portugal, a pedido do Rei João III. Quando o Brasil passou a integrar os mapas geográficos, obteve de Portugal um sistema jurídico já estabelecido (BAJER, 2002).

Assim, no Brasil, o Estado antecedeu a organização da sociedade, constituindo-se em um motor desse processo e, exatamente por isso, as instituições inauguradas a partir da difusão tiveram de ser adaptadas ao longo do tempo à realidade brasileira. Essa imposição do sistema de justiça criminal por Portugal, em detrimento de sua lenta e gradual instituição, fez com que a realidade brasileira se tornasse peculiar por ter um direito que não é informado pelos costumes locais e sim pelos costumes da metrópole (SHIRLEY, 1987).

No início da colonização do Brasil por Portugal vigiam neste país as Ordenações Manuelinas que substituíram, em 1521, as Ordenações

---

<sup>3</sup> Nesse processo evolutivo, cumpre destacar o papel da Igreja Católica, que influenciou a forma como distintos estados europeus elaboraram seus procedimentos de inquirição de faltas e crimes. Afinal, o inquérito adotado pela Igreja nas visitas que os bispos faziam às dioceses seria fonte de inspiração para a forma de se dar autenticidade ao que seria apurado durante a investigação de autoria e materialidade do delito.

<sup>4</sup> Segundo DaMatta (2001), a difusão é um processo empírico no qual uma entidade sai de um sistema e é adotado em outro lugar. Assim, a colonização implicou a difusão do sistema de justiça criminal português para o cenário brasileiro, sendo, portanto, o processo pelo qual um determinado Estado Nação transferiu suas instituições e regulamentos para outro cenário com a perspectiva de dominação.

Afonsinas. Mas apenas as Ordenações Filipinas, editadas em 1603, é que vigoraram efetivamente no Brasil.

Nas Ordenações Afonsinas, de 1379, o processo penal era iniciado por três formas de proceder à apuração de infrações penais, quais sejam: 1) a acusação, que se iniciava pelo auto da querela; 2) a denúncia, que dispensava a intervenção das partes no processo, mas que era considerada o instrumento de delação secreta à disposição dos mais fracos; e 3) a inquirição, que se iniciava *ex-officio* pelo Estado e que, além de não contar com o concurso do acusado para sua realização, era processada em sigilo. Assim, lavrado o auto de querela, feita a denúncia ou encerrada a investigação sigilosa, sem o conhecimento do acusado, fazia-se a citação e interrogava-se o réu em juízo. Este podia negar as acusações e exigir que testemunhas fossem reinquiridas diante do juiz. Se o réu confessava, o juiz julgava. Se negava, seguia o processo judicial, apresentando-se testemunhas de lado a lado, bem como as razões de acusação e defesa. O juiz podia ainda interrogar testemunhas não arroladas pelas partes. Ao final, ele deveria proferir uma sentença, da qual cabia o recurso de apelação (KANT DE LIMA, 1995:44).

Em 1521, são publicadas as *Ordenações Manuelinas* que alteraram muito pouco a forma de administração da justiça criminal portuguesa. Uma das poucas inovações foi a introdução da figura do promotor de justiça, com suas funções de Ministério Público, nas esferas cível e criminal. Com esse diploma, ficou a cargo do juiz nomear o acusado, classificar o crime e estabelecer as questões do processo até que este se transformasse na sentença de pronúncia sobre a devassa ou a querela. Estabeleceu-se ainda dois tipos de devassas, que não eram inquirições judiciais, mas procedimentos antecedentes ao processo: a) as devassas gerais, realizadas quando os juízes iniciavam seus trabalhos nos casos em que se supunha a ocorrência de certos delitos; b) as devassas especiais, realizadas quando havia certeza sobre a materialidade do delito, mas não se conhecia a sua autoria. Importante destacar que as devassas eram inquirições feitas sem a citação das partes e, por isso, não eram consideradas inquirições judiciais para efeitos de julgamento. Assim, as testemunhas deveriam ser reperguntadas durante a fase judicial – de maneira muito semelhante ao que ocorre hoje com as testemunhas inquiridas durante a fase policial (KANT DE LIMA, 1995:44).

Em 1530, o rei de Portugal organizou a primeira expedição ao Brasil, visando povoar o território nacional, expulsar os invasores e iniciar o cultivo de cana-de-açúcar no país. Nesse momento, qualquer conflito ocorrido na colônia era prontamente remetido ao império português, a quem competia

processar e julgar os que violaram a lei da Coroa Portuguesa. Em 1548, foi criado o Governo Geral do Brasil que objetivava a centralização e o maior controle sobre atos administrativos que aqui ocorriam. Nesse período, o sistema de administração judicial de conflitos foi inaugurado com a meta de dirimir as controvérsias que aqui surgiam. O sistema de justiça criminal colonial, longe de corresponder aos costumes até então praticados ou aos costumes que poderiam emergir a partir da relação entre colonizadores e colonizados, era o vigente em Portugal. Ou seja, o direito indígena não permaneceu para regulamentar os conflitos da Colônia de Portugal – importou-se o regramento europeu.

Com a crise do antigo sistema colonial, as colônias da América Portuguesa foram unificadas sob um governo monárquico a partir da transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808. Segundo Koerner (1998), em virtude dessa instalação da sede da metrópole na colônia, foram abolidas as restrições ao comércio – o exclusivismo colonial – e instalaram-se no Rio de Janeiro os órgãos superiores da administração metropolitana, os quais, apesar de operarem ainda segundo os preceitos das Ordenações Manuêlinas, Afonsinas e Filipinas, contribuíram para a consolidação de uma nova estrutura burocrática.

Ainda sob o domínio de Portugal, em novembro de 1821, foram extintas as devassas periódicas sobre delitos incertos, transformando os casos de devassas gerais em casos de querela para o interessado ou de denúncia para qualquer pessoa. Finalmente, em junho de 1822, o Tribunal do Júri foi introduzido no Brasil para julgar crimes de imprensa, sendo tal organismo da administração colonial, comprometido com a “causa sagrada da liberdade brasileira” (KANT DE LIMA, 1995:45).

Para Koerner (2006:207-208), a partir da independência política, adotou-se no Brasil, dentre outras formas jurídicas do liberalismo político, uma Constituição com separação de poderes, organizados segundo os princípios da representação política (baseada em voto censitário) e da independência do Poder Judiciário. Na Declaração de Direitos (art. 179), a Constituição adotou os princípios da responsabilidade individual pelos crimes e da legalidade. Também previu a elaboração de um código civil e penal.

No que tange aos princípios para a administração imediata da justiça criminal, a Carta Constitucional de 1824 estabeleceu que as Ordenações Filipinas continuariam vigentes, desde que não contrariassem os preceitos constitucionais (BAJER, 2002:23). Diante disso, o funcionamento do sistema imperial foi instaurado com juízes de paz eleitos, possuidores de atribuições

policiais e criminais, as quais incluíam poderes para atuar na “formação da culpa” dos acusados, antes do julgamento e também de julgar certas infrações menores, denominadas “crimes de polícia”. A polícia era responsável pelos crimes processados policialmente, os quais incluíam as ofensas físicas leves, as injúrias e as calúnias. Os demais delitos deveriam ser julgados pelos juízes criminais, com exceção dos crimes de imprensa, que passaram a ser de competência do Tribunal do Júri.

Na década de 1830, têm-se as publicações do Código Criminal do Império (1830) e do Código do Processo Criminal do Império (1832). Iniciaram-se a reforma da estrutura judiciária vigente no Brasil desde a época colonial e a tentativa de constituição de uma administração da justiça efetivamente nacional. Esses novos regulamentos eram bastante liberais e ofereciam muitas garantias de defesa ao acusado, caracterizando-se ainda por serem uma legislação liberal e descentralizadora (KOERNER, 1998:34).

A partir do Código do Processo Criminal do Império (1832), passaram a existir juízes de paz eleitos, juízes municipais, juízes de direito nomeados e jurados. Os juízes de paz só inocentavam ou condenavam quando o crime era pouco grave ou quando a pena estabelecida era leve, já que, nos demais crimes, o julgamento final cabia ao conselho de jurados, presidido por juízes de direito, em sistema semelhante ao que hoje é aplicado aos crimes dolosos contra a vida (BAJER, 2002:27). Já a acusação e o julgamento, nos crimes de maior responsabilidade, de pena superior a seis meses de prisão, passaram a ser realizados por meio de processos públicos e orais diante do júri.

Contudo, tal como destacado por Koerner (1998:33), já ao final da década de 1830, diante das pressões inglesas, a unidade política das províncias sob um governo imperial constituía uma forma eficaz de negociar o modo pelo qual seria extinto o tráfico de escravos. Enfim, no jogo dos conflitos políticos após a Independência, formou-se em torno da Coroa uma aliança de proprietários rurais, comerciantes, traficantes e funcionários, aliança que comandou, a partir de 1837, uma série de acontecimentos conhecidos como o Regresso conservador. Com o Regresso, o sistema judicial foi organizado sobre novas bases, restaurando em alguns aspectos a magistratura da colônia e mantendo em outros o sistema pós-Independência.

O Regresso fez ainda com que o Código de Processo Criminal do Império fosse alterado duas vezes. A primeira reforma, realizada pela Lei nº. 261 de 1841, subtraiu dos juízes de paz as atribuições de investigação do crime, entregando-as aos chefes de polícia e seus delegados, os quais eram nomeados pelo governo. A segunda reforma, realizada pela Lei nº. 2.033

de 1871, criou o inquérito policial, nome do instrumento que documenta, ainda hoje, as investigações de autoria e materialidade do crime realizadas pela polícia para auxiliar os juízes em sua decisão.

De acordo com Koerner (1998:38), o grande efeito da reforma de 1841 foi o de extinguir o júri de acusação, criado pelo Código de Processo de 1832, e retomar o sistema inquisitorial de instrução dos processos criminais. Com isso, foram atribuídas, por um lado, funções judiciais à polícia e, por outro, funções policiais aos magistrados. Quanto à polícia, os delegados e subdelegados podiam mandar proceder a buscas, prender e decidir sobre a concessão de fiança, proceder à formação da culpa e julgar os crimes policiais, infrações dos termos de bem viver e segurança e das posturas municipais. Era-lhes concedida a faculdade de remeter apenas quando julgassem convenientes os dados, as provas e os esclarecimentos sobre um delito ao juiz competente, para a formação da culpa. Por sua vez, os juízes municipais tinham a competência de denunciar *ex-officio* nos crimes públicos, nos quais eles também procederiam à formação da culpa. Aos promotores, como representantes do Império, cabia oferecer denúncias nos crimes de ação pública.

Já a reforma de 1871, no entender de Kant de Lima (1995), teve o mérito de separar a polícia da judicatura, deixando à primeira os procedimentos explicitamente inquisitoriais, reunidos nos procedimentos ditos administrativos do inquérito policial. Longe de resolver os problemas da administração da justiça criminal no Brasil, eles apenas se potencializaram, criando idiossincrasias que se fazem presentes ainda na atualidade. Isso porque o inquérito duplicou todo o processo de formação da culpa. Com o inquérito policial, a reforma de 1871 separou a justiça da polícia sem estabelecer uma relação de controle efetivo da primeira sobre a segunda. Ocorreu antes uma superposição das duas esferas, o que, na prática, resultou no afastamento do controle judicial efetivo da legalidade dos procedimentos policiais.

Esta lei também estabeleceu as regras para a prisão preventiva, fiança, extensão da defesa no sumário de culpa e extensão do *habeas corpus*, entre outras medidas. Nesse cenário, tal como destacado por Almeida Júnior (1920), o processo penal passou a contemplar atos de investigação do delito e do delinquente (a cargo da polícia) bem como de formação da culpa e atos de acusação, defesa e julgamento (a cargo do judiciário). Com isso, foi consagrado o sistema misto, o qual combina princípios do sistema inquisitorial com princípios do sistema acusatorial.

Esses dois sistemas possuem pontos de identificação e de diferença. Como pontos de semelhança têm-se que: (1) um e outro admitem, além da iniciativa da parte ofendida, uma iniciativa *ex-officio*, ou da parte pública ou do juiz; (2) um e outro partem dessa iniciativa porque, quer público, quer secreto, o procedimento provocado pelo ofendido, ou pela parte pública, ou pelo juiz, não é senão um desenvolvimento da provocação contida na queixa do ofendido, na denúncia do Ministério Público ou na Portaria do Juiz; (3) um e outro empregam, em geral, as mesmas provas e as mesmas formas.

Como pontos de diferença têm-se que: (1) o sistema acusatorial admite, em geral, uma acusação formada no ingresso da instrução, a qual deve ser contraditória, marcada pela defesa livre e debate público com o acusador, ao passo que o sistema inquisitorial procede a pesquisas antes de qualquer acusação, substitui a defesa livre pelo interrogatório do indiciado, troca debate oral e público pela instrução escrita e secreta do contraste entre o depoimento das distintas testemunhas; (2) o sistema acusatorial subordina-se ao método analítico sintético, posto que afirma o fato e, enquanto não o prova, o acusado é presumido inocente; já o sistema inquisitorial subordina-se ao método analítico, posto que não afirma o fato, supõe sua possibilidade e probabilidade, presume um culpado, busca e colige indícios e provas; (3) o sistema acusatorial propõe-se a convencer o juiz da criminalidade do acusado, já o sistema inquisitorial propõe-se a fornecer ao juiz indícios suficientes para que a presunção possa ser transformada em realidade; (4) o sistema acusatorial preocupa-se com o interesse individual lesado pelo processo, já o sistema inquisitorial preocupa-se com o interesse público lesado pelo delito.

Portanto, o Código de Processo Criminal do Império (1932) e as reformas empreendidas pelas Leis nº. 261/1841 e nº. 2.033/1871 levaram à institucionalização de um sistema de administração da justiça criminal misto. Importante destacar que, apesar das mudanças processadas ao longo do período republicano, as características fundamentais do processo criminal brasileiro permaneceram inalteradas, remontando aos regulamentos imperiais toda a sua ossatura institucional.

## **Código de Processo Penal Republicano**

Proclamada a República em 1889, o Código de Processo Criminal Imperial (1832) e suas reformas (1841 e 1871) continuaram em vigor, mas o processo passou a ser descentralizado, cabendo aos estados elaborarem seus próprios Códigos de Processo Criminal (KANT DE LIMA, 1995:46). Com a promulgação da carta constitucional de 1891, foram estabelecidos direitos e garantias que o processo penal deveria observar, mesmo que aplicado de forma autônoma pelos entes federados.

Durante a primeira república (1889-1930), como a administração da justiça era regionalizada, tanto a polícia como a magistratura serviam como instrumento político eleitoral à disposição dos chefes políticos locais. A magistratura, por sua vez, não constituía uma burocracia, porque o ingresso, a promoção e as remoções não eram executadas segundo normas estabelecidas em estatuto. Essa carreira era, portanto, a forma privilegiada de ingresso na política imperial e, por isso, era marcada pela passagem por diversos cargos do Estado, nos quais os magistrados adquiriam experiência e tinham sua fidelidade política testada (KOERNER, 1998).

Ao final dos anos 1930, essa forma de administrar a justiça não era capaz de abarcar a complexidade da vida social, visto a ocorrência de importantes mudanças durante a primeira república: um acentuado processo migratório de trabalhadores europeus para o Brasil, uma intensificação na ocupação espacial agrícola, impulsionada, sobretudo pela produção do café, e, ao mesmo tempo, uma acelerada urbanização de cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. Essas transformações demandaram uma alteração do arcabouço jurídico do país, mudaram a percepção das elites dirigentes quanto à ordem pública, conformaram políticas de segurança que começaram a construir uma rede de instituições voltadas para o controle social, bem como a burocratizar os aparelhos estatais que atuavam nessa área, sobretudo o aparelho policial e judicial (ALVAREZ; SALLA & SOUZA, 2004:3).

Assim, a República Velha entrou em decadência, por começar a demandar a instituição de um Estado menos susceptível às autoridades do poderio local. A essa crise sucedeu a subida de Vargas ao poder, no início dos anos 1930. Com isso, buscou-se romper com o poder político e jurídico da velha elite proprietária de terras através da federalização das leis eleitorais, das forças policiais estaduais e do próprio sistema judiciário (SHIRLEY, 1987).

Em 1934, a Constituição Federal voltou a centralizar as competências para legislar em matéria processual penal. Já o Decreto n. 165, de janeiro de 1938,

reservou ao tribunal do júri apenas os crimes de infanticídio, induzimento e instigação ao suicídio, duelo com morte, latrocínio e homicídio. Ou seja, foi nessa data que tal arena de decisão ficou reservada para o julgamento dos crimes dolosos contra a vida (BAJER, 2002:40).

A promulgação do Código de Processo Penal republicano ocorre em 1941, momento em que o Brasil se encontrava sob o signo da ditadura do Estado Novo de Vargas, iniciada em 1937, e, por isso, esse código trouxe determinados resquícios da ideologia vigente naquela época. Contudo, de acordo com Gomes (2006:23), esse diploma, em comparação com os anteriores, inovou bastante por instituir as seguintes alterações: 1) redução das hipóteses legais de nulidade processual, prestigiando-se mais a substância do que a forma do processo; 2) ampliação da noção de flagrante delito: próprio, impróprio e presumido; 3) descrição das hipóteses obrigatórias de decretação da prisão preventiva; 4) previsão de medidas assecuratórias da reparação do dano *ex delicto*; 5) consagração do inquérito policial como procedimento preliminar preparatório da ação penal, refutando-se expressamente o juízo de instrução; 6) separação entre órgão de acusação e juiz; 7) previsão da iniciativa suplementar do juiz na produção de provas capazes de esgotar a busca da verdade sobre a infração; 8) livre convicção motivada do juiz no exame da prova; 9) sistema presencial de inquirição de testemunhas; 10) interrogatório do acusado como meio de prova, no qual todas as perguntas sobre a infração criminal poderão ser dirigidas ao acusado.

Acresce que, com a edição do Código de Processo Penal (1941), o sistema de justiça criminal brasileiro passou a ter um arranjo institucional mais claro, composto pela Polícia Civil, pelo Ministério Público, pela Defensoria Pública, pelos Tribunais de Justiça e pelo Sistema Penitenciário.

A Polícia Civil passou a ter competência para a realização do inquérito policial, o qual é um procedimento “administrativo” (e não judicial), escrito e sigiloso, destinado à apuração da prática de um crime e de sua autoria. É considerado um procedimento inquisitorial, no qual o acusado é mero objeto de investigação, não havendo o chamado contraditório e nem a ampla defesa. Esse procedimento é importante, porque converte os saberes sobre o crime e o criminoso em uma linguagem passível de ser operacionalizada na fase do processo judicial (KANT DE LIMA, 1995). Isso significa que o trabalho policial não é apenas base da justiça criminal, mas também o condicionante da administração judicial do caso. O indivíduo apenas passará às outras fases do fluxo se o inquérito for bem-sucedido em relação à identificação dos elementos de autoria e materialidade do delito (MISSE & VARGAS, 2007).

A função do Ministério Público é analisar as informações coletadas pelos policiais civis e decidir se há ou não elementos suficientes sobre a autoria e a materialidade do crime<sup>5</sup>. Em regra, a partir do inquérito policial, os promotores formalizam a acusação do suposto autor do fato em um documento denominado denúncia.

A essa peça segue o interrogatório do preso, a oitiva das testemunhas e a defesa prévia realizada pela Defensoria Pública ou por um advogado particular. A fase judicial, por sua vez, é dirigida pelo juiz, ao qual incumbe a atividade de condução do interrogatório do réu, do depoimento de testemunhas, bem como a interpretação das respostas a serem registradas nos autos do processo. É o juiz, ainda, que administra a fase do contraditório, concedendo a “palavra” à defesa e à acusação dentro do processo (KANT DE LIMA, 2003). Esses procedimentos culminam em uma sentença que absolve ou condena o suspeito de um determinado crime. Esta pode ser proferida pelo juiz singular ou pelo júri. Na hipótese de o desfecho do caso ser a condenação, o caso é encaminhado para o sistema penitenciário, o qual administra uma série de estabelecimentos onde os sentenciados cumprem a pena de prisão<sup>6</sup>.

Então, o Código de Processo Penal (1941) consagrou o sistema processual misto, visto que congrega a fase de investigação, essencialmente inquisitorial, e a fase de produção de prova, defesa e julgamento, com nuances acusatoriais.

Desde sua edição até os dias atuais, alguns diplomas extraordinários modificaram, se não o conteúdo, a forma de interpretação dos dispositivos

---

<sup>5</sup> De acordo com o art. 28 do Código de Processo Penal – CPP, o Ministério Público também pode pedir o arquivamento do inquérito policial, quando entender que não existem elementos suficientes de autoria e materialidade do delito. Em tal caso caberá ao juiz decidir ou não sobre a pertinência desse pedido. Contudo, mesmo arquivado, o inquérito sempre poderá ser reaberto caso forem levantadas novas provas. É possível ainda, nos termos do art. 16 do CPP, o Ministério Público requerer ao juiz a devolução do inquérito à Polícia Civil por entender que esse documento carece de elementos imprescindíveis ao oferecimento da denúncia (TOURINHO FILHO, 2001).

<sup>6</sup> Tal como exposto, poder-se-ia pensar que todos os órgãos do Sistema de Justiça Criminal atuam de forma sincronizada e complementar. No entanto esses diferentes níveis, na maioria das vezes, agem de maneira dispersa, apresentando dificuldades de comunicação e articulação entre si. Exatamente por isso, Saporì (1995) enfatiza que a única forma de compreender como o sistema de justiça criminal brasileiro funciona é a partir do uso do método etnográfico, o qual devela a frouxa articulação existente entre tais organizações.

que regem a administração da justiça criminal brasileira. Entre eles destacam-se a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que enfatizou a regra de que ninguém pode ser considerado culpado antes da condenação; a Lei nº. 4898 (1965), que regulamentou os processos por abuso de autoridade; e o AI-5 (1968), que suspendeu o *Habeas Corpus* para crimes políticos. Outras alterações importantes estão relacionadas às hipóteses de liberdade provisória no processo penal. Assim, foram mudanças operadas neste sentido: (1) a Lei nº. 5.348/1967, que terminou com a prisão preventiva, prevista no art. 312, para crimes aos quais a pena cominada de reclusão era igual ou superior a dez anos; 2) a Lei nº. 5941/1973, também denominada de Lei Fleury, que abrandou as regras sobre liberdade provisória antes da sentença; 3) a Lei nº. 6.417/1977, que criou possibilidades de libertação dos acusados ou suspeitos da prática de crimes antes da sentença (BAJER, 2002:41).

Apesar de apenas legislações esparsas terem sido aprovadas como vetores de mudanças do CPP, isso não significa que o legislativo brasileiro não tenha proposto a edição de um novo diploma legal. Pelo contrário. Diversos foram os projetos nesse sentido. De acordo com Nunes (2008), o primeiro deles foi concluído em 1963 e, apesar de entregue ao Ministro da Justiça da época, não chegou a ser apresentado ao Poder Legislativo como possível proposta de mudança. Em 1975, nova comissão coordenada pelo prof. José Frederico Marques foi constituída, sendo elaborado o PL nº. 633/1975. Já na Câmara dos Deputados, após estudos realizados por uma Comissão Especial, o projeto de novo CPP teve sua redação final aprovada em 1º turno, sendo encaminhado ao Senado Federal e posteriormente arquivado. Em parte, a dificuldade em lograr um consenso sobre quais deveriam ser os dispositivos a serem aprovados fez com que o Poder Executivo terminasse por retirar o projeto de pauta.

Já na década de 1980, a ideia de editar um novo Código de Processo Penal foi novamente retomada com a composição de uma nova comissão, dessa vez coordenada por Francisco de Assis Toledo. Esse grupo manteve as partes fundamentais da codificação anteriormente proposta por José Frederico Marques e apresentou o PL nº. 1.655/1983, que chegou a ser aprovado pela Câmara Federal. Contudo o projeto não foi votado pelo Senado, sendo posteriormente preterido em razão dos debates legislativos para aprovação da nova Constituição Federal (NUNES, 2008).

A Constituição Federal de 1988 instituiu um rol minucioso de direitos e garantias individuais, que passou a afetar ainda a forma como o processo penal deveria ser administrado. Como bem destaca BAJER (2002), esse

diploma escolheu o Ministério Público para ser a instituição controladora da polícia e inseriu, entre suas funções, a de cuidar da ordem jurídica, do regime democrático e dos direitos sociais e individuais indisponíveis.

Portanto, apesar das tentativas de edição de um novo Código de Processo Penal, desde 1941 até a década de 1990, observaram-se algumas alterações pontuais na forma como a justiça criminal era administrada no Brasil desde os tempos imperiais. Poucas foram as leis que lograram aprovação e, apesar dessas mudanças, o processo penal brasileiro continuou a ser um misto de inquisitorialidade com acusatorialidade, divididas entre as fases policiais e judiciais, tal como instituído pela reforma de 1871.

## **As reformas processuais penais dos anos 1990: aceleração e informalização dos procedimentos**

De acordo com Ungar (2003:910), a partir dos anos 1990, em razão do grande número de indivíduos presos provisoriamente (isto é, sem julgamento final), diversas leis foram aprovadas não apenas no Brasil, como também na América Latina, com dois objetivos: (1) reduzir o tempo do processamento criminal, evitando prisões provisórias excessivamente longas; (2) incentivar a aplicação de penas e medidas alternativas, reservando a prisão apenas para os casos de crimes graves e de criminosos que realmente precisam ser segregados da sociedade. O objetivo principal dessas reformas era, portanto, evitar a qualquer custo a superlotação das casas de custódia, seja por presos ainda aguardando julgamento, seja por presos condenados.

Nesse sentido, a necessidade de mudança dos Códigos de Processo Penal latino-americanos surgiu pela constatação de que a maioria desses diplomas era muito ultrapassada em termos de consonância entre a realidade e a determinação. Entre as razões apontadas por Ungar (2003:920) para essa dissonância tem-se o fato de o processamento criminal na região ser dividido em duas fases: a primeira, na qual se realiza a investigação (ou o sumário de culpa), e a segunda na qual se realiza o processo (ou o julgamento em plenário).

Apesar de essa divisão ser inspirada nos Códigos Ibéricos do início do século XIX e nos próprios Códigos Napoleônicos de 1808, que preconizavam a realização de ambas as fases de maneira secreta, nos últimos anos, especialmente a parte judicial, foi alterada para incorporar algumas das

disposições constitucionais inscritas nos diplomas legais norte-americanos. Contudo, a primeira fase permaneceu, na maioria dos países latino-americanos, sem qualquer modificação, inviabilizando, portanto, a realização de uma boa investigação penal capaz de subsidiar uma decisão final que condenasse ou absolvesse o acusado com base nas provas (e não por falta de, como ocorre na maioria dos casos). Assim, Ungar (2003:920) termina seu diagnóstico afirmando que essas deficiências fazem com que o tempo de processamento criminal na região seja superior a quatro anos e com que apenas 5% do total de crimes registrados nas seções judiciais alcancem uma condenação. Esses fenômenos apontam, de maneira inequívoca, para a necessidade de criação de dispositivos legais capazes de simultaneamente acelerar o procedimento penal e garantir a ampla defesa do acusado.

Segundo Campos (2010:93), tal quadro gerou, no Brasil, uma série de leis processuais penais muitas vezes com propósitos interessantes, mas com poucas chances de implantação nas culturas institucionais de governos, partidos, parlamentares, juízes, polícias ou agentes penitenciários ainda resistentes às mudanças e reformas. Logo, utilizando o argumento desenvolvido pelo autor para análise da aprovação das leis relacionadas ao direito penal no período compreendido entre 1989 e 2006, é possível afirmar que, a partir da década de 1990, em razão do crescimento da criminalidade e da pressão da própria população por uma justiça mais eficiente e efetiva do ponto de vista da dissuasão do criminoso, assiste-se, no Brasil, ao crescimento do direito processual penal simbólico. Isso porque essas novas leis procedimentais penais são incapazes de resolver verdadeiramente os gargalos da administração da justiça criminal no que diz respeito ao tempo e ao percentual de casos que alcançam uma condenação e, por isso, acabam sendo aprovadas apenas para satisfazer o clamor popular por mais “lei e ordem”<sup>7</sup>.

Por outro lado, é também ao longo da década de 1990 que a mídia está suficientemente livre para criar uma base consensual, especialmente diante

---

<sup>7</sup> Uma exceção nesse sentido é a Lei nº. 9.099/95, que instituiu os juizados especiais cíveis e criminais. Essa lei, de fato, reduziu as formalidades necessárias para a apreciação judicial dos conflitos de menor potencial ofensivo, permitindo que distintas condutas que não chegavam ao judiciário passassem a ser institucionalmente administradas. Posteriormente, essa lei foi objeto de críticas em razão de sua incapacidade em processar “efetivamente” os casos de violência doméstica, fenômeno este que acabou levando à edição da Lei Maria da Penha, em 2006 e, por conseguinte, à constituição dos Juizados Especializados em Violência Doméstica. Para maiores detalhes sobre este processo, ver Debert & Gregori (2008).

de crimes de elevada comoção, sobre a necessidade de se alterar a forma de administração da justiça criminal no Brasil<sup>8</sup>. Isso ocorre porque a cobertura da mídia, por si só, aumenta as percepções e as atenções para um determinado problema ou política (Howlett, 2000:176)<sup>9</sup>. Com isso, observam-se, a partir de então, manifestações por parte da própria população, no sentido de endurecer as penas e os procedimentos aplicáveis ao processamento dos ilícitos penais.

A primeira dessas reformas, que contou com ampla pressão e apoio por parte da opinião pública<sup>10</sup>, foi implantada com a Lei nº. 9.099/1995, que regulamentou o funcionamento dos juizados especiais, cíveis e criminais, introduzindo o procedimento sumaríssimo para os crimes cuja pena máxima cominada não fosse superior a um ano de reclusão – pena limite que foi alterada para dois anos com a publicação posterior das Leis nº. 10.259/2001 e nº. 11.313/2006. Esse procedimento inovou, ao estabelecer, entre outras medidas, a dispensa para a realização do inquérito policial, determinando que a autoridade policial que tomar conhecimento da ocorrência lavrará Termo Circunstanciado de Ocorrência – TCO – e encaminhará os envolvidos imediatamente ao Juizado Especial Criminal (art. 69 da Lei nº. 9.099/95).

Ainda durante a década de 1990, a legislação processual penal brasileira acolheu a possibilidade de interceptação telefônica (Lei nº. 9296/1996), a

---

<sup>8</sup> Importante destacar, como realizado por Campos (2009:482), que essa forma de intercâmbio entre opinião pública e governo é observada em países europeus desde o século XVIII, quando o voto para a escolha dos governantes foi institucionalizado nessas localidades. De acordo com o autor, essa modificação colocou a necessidade de construção de mecanismos de consulta popular (instituições eleitorais e representação parlamentar) e a gradual extensão do direito de voto para as classes baixas no começo do século XX, nos regimes europeus. Essas modificações, porém, colocaram para o governo a obrigação de dialogar sobre seus programas e políticas, já que, com o direito de voto, eram esses que garantiam a continuidade ou não de um dado governo. Nesse sentido, a transição para democracia no Brasil fez com que os governantes tivessem de responder de maneira mais efetiva e eficiente aos clamores dos cidadãos para garantirem a sua reeleição da legislatura subsequente.

<sup>9</sup> De acordo com Howlett (2000:176), por essas e por outras razões, muitos observadores do comportamento na construção da agenda nas sociedades democráticas contemporâneas concluíram que o principal impacto da opinião pública na etapa de formação de políticas é sentido antes no estilo de construção da agenda adotado em certos setores ou jurisdições do que em seu conteúdo.

<sup>10</sup> O termo opinião pública será empregado aqui no mesmo sentido que o utilizado por Campos (2009:481), qual seja, termo que expressa a influência dos meios de comunicação na formação de julgamentos e atitudes dos indivíduos perante uma dada questão penal ou processual penal.

criação de serviço de proteção à testemunha com previsão legal, inclusive de mudança de nome por parte da pessoa ameaçada (Lei nº. 9.807/1999) e a infiltração de agentes policiais no mundo criminoso como forma de produção de prova contra tais organizações (Lei nº. 10.217/2001).

## **Marcha acelerada: a reforma de 2008**

De acordo com Ribeiro *et al.* (2010), apesar das inúmeras tentativas em se promover uma reforma mais ampla do Código de Processo Penal, de maneira a realmente aumentar a credibilidade da população no judiciário e diminuir a percepção de que a justiça brasileira é morosa, foi apenas em 2008 que regras capazes de transformar esse cenário, finalmente, lograram aprovação.

Contudo, para um adequado entendimento da reforma processual penal de 2008, considerada a maior alteração sofrida pelo CPP desde sua edição, alguns pontos devem ser destacados. Primeiro, tem-se o fato de que, desde a publicação da Constituição Federal de 1988, as comissões legislativas procuraram se articular para garantir que um novo CPP fosse instituído. Pensava-se que tal diploma era necessário, porque seria a única forma de compatibilizar os dispositivos da Constituição Cidadã com a forma como a administração da justiça criminal tinha se instalado desde a ditadura do Estado Novo.

Devido às experiências passadas (de fracassos na edição de um novo Código) foi nomeada uma comissão que deveria propor uma série de leis capaz de alterar pontualmente os problemas mais nevrálgicos do processo penal brasileiro. Essa comissão apresentou seis projetos que, encaminhados para votação em 1994, buscavam alterar desde a forma de realização do inquérito policial até a sistemática de contagem dos votos do júri (PASSOS, 2008). No mesmo ano, contudo, o governo decidiu retirar os projetos para aperfeiçoá-los, já que as propostas de modificação ainda não se adequavam plenamente a um processo penal moderno e garantidor dos direitos fundamentais do acusado (GRINOVER, 2000).

Nos anos 2000, o Ministério da Justiça convidou o Instituto Brasileiro de Direito Processual (IBDP) para apresentar sugestões de aperfeiçoamento dos seis projetos de lei originalmente redigidos pela comissão de 1994. Depois de vários debates com segmentos da sociedade (como membros e entidades

públicas, associações da polícia, da advocacia, do Ministério Público e da magistratura), foi entregue ao MJ, em 2001, sete anteprojeto de lei, cada qual alterando uma dimensão da processualística penal brasileira.

As propostas de reforma elaboradas foram fundamentadas no Código Processual Penal Modelo para Ibero-América, o qual, por sua vez, foi redigido a partir dos preceitos da Convenção Europeia de Proteção aos Direitos do Homem e das Liberdades Individuais e da Convenção Americana de Direitos Humanos. Esse diploma foi escrito, originalmente, em 1988, possuindo como princípios fundamentais a ênfase ao respeito e à dignidade do suspeito e do acusado; a adoção do modelo acusatório (com nítida separação entre as atividades de acusar, defender e julgar); a transparência nos procedimentos; a busca da eficácia do processo (entendida enquanto efetividade das garantias processuais); e a democratização na organização judiciária (GRINOVER, 2000).

Quando esses projetos foram encaminhados ao Congresso Nacional, começou-se a perceber, de maneira mais clara, a capacidade da mídia em operacionalizar a ocorrência de crimes de ampla repercussão e, com isso, criar uma base de sustentação para a aprovação de leis e reformas importantes no âmbito da justiça criminal<sup>11</sup>. Em razão de tal cenário de pressão para endurecimento não apenas das penas, mas da própria forma de processamento, em 2004, o projeto de reforma do CPP passou a integrar o Pacto por um Judiciário mais rápido e republicano. Sua função era propor mudanças legislativas e institucionais a partir do comprometimento das três esferas de poder.

Nesse momento, a reforma do processo penal passou a enfatizar não apenas a alteração da legislação infraconstitucional, mas do próprio texto constitucional, especialmente no que tange às iniciativas capazes de resolverem problemas como a morosidade processual e a falta de transparência na prestação jurisdicional. Tal tarefa foi realizada pelo constituinte derivado que promulgou a Emenda Constitucional 45, em 2004, acrescentando ao

---

<sup>11</sup> De acordo com Teixeira (2006) e Campos (2009; 2010), a ocorrência de crimes de elevada repercussão e a forma de exposição de tais eventos na mídia levaram à aprovação das seguintes leis: (1) Lei dos Crimes Hediondos (Lei nº. 8.072 de 1990), aprovada em razão do assassinato da atriz Daniela Perez; (2) Regime Disciplinar Diferenciado (Lei nº. 10.792 de 2003), aprovada em razão das megarrebeliões do PCC (Primeiro Comando da Capital) em São Paulo; (3) debate sobre a redução da maioridade penal, recolocado no congresso em votação (2003), após o assassinato dos jovens Liana Friedenbach e Felipe Caffé.

art. 5º da Constituição Federal, o inciso LXXVIII, dispondo que: “a todos, no âmbito judicial e administrativo, são assegurados a razoável duração do processo e os meios que garantam a celeridade de sua tramitação”. No entanto, como esse dispositivo não estabelece qual o parâmetro a partir do qual a duração de um processo passa a ser considerada como “pouco razoável” ou a justiça passa a ser considerada “morosa”, diversos diplomas infraconstitucionais foram publicados no sentido de regulamentar a previsão constitucional (HERTEL, 2005).

Nesse contexto, de acordo com Abramovay (2008), os projetos elaborados sob a coordenação de Grinover pareciam adequados por viabilizarem o estabelecimento de tais marcos temporais e, por conseguinte, a efetiva razoável duração do processo. Contudo, a análise e o debate de tais leis caminharam pouco nos anos subsequentes, sendo recolocadas em pauta com a morte do menino João Hélio<sup>12</sup>. Com esse evento, a opinião pública passou a pressionar a realização de uma ampla reforma processual penal, capaz de aumentar a eficiência do sistema de justiça criminal no processamento de crimes graves.

Ainda no primeiro semestre de 2007, alguns dos projetos elaborados em 2001, foram finalmente apreciados pelo Congresso Nacional. Como no momento de votação da reforma o Brasil encontrava-se sob o efeito de outro crime de ampla repercussão (caso Isabella Nardoni<sup>13</sup>), vários dos projetos do CPP lograram aprovação. São esses: 1) PL nº. 4.203/2001, transformado na Lei nº. 11.689/08 (sobre tribunal do júri); 2) PL nº. 4.205/2001, transformado na Lei nº. 11.690/08 (sobre produção de provas); 3) PL nº. 4.207/2001, transformado na Lei nº. 11.719/08 (sobre o rito ordinário).

A Lei nº. 11.719/08 estabeleceu novas regras tanto no que se refere à temporalidade para a prática dos atos processuais penais, como ainda no que diz respeito à forma como esses deverão ser praticados. Determinou ainda que: (1) a citação do réu poderá ser feita também por hora certa (cf. art. 362 do CPP), ao contrário do que ocorria antes, quando ela apenas poderia

---

<sup>12</sup> O Caso João Hélio foi o crime ocorrido na noite de 7 de fevereiro de 2007. João Hélio tinha seis anos de idade quando o carro em que ele estava com a mãe foi assaltado e ele arrastado preso ao cinto de segurança pelo lado de fora do veículo.

<sup>13</sup> O caso Isabella Nardoni foi o crime ocorrido em 29 de março de 2008. Isabella de Oliveira Nardoni tinha cinco anos de idade quando foi defenestrada do sexto andar de um condomínio de luxo (em São Paulo) por seu pai e sua madrasta.

ocorrer pessoalmente (o que atrasava muito o prazo dos julgamentos); (2) o réu, as testemunhas de acusação e as de defesa serão ouvidos pelo juiz em uma única audiência (cf. art. 400, CPP), ao contrário do que ocorria antes, quando eram necessárias três audiências para a prática de tais atos: uma para interrogatório do réu, uma para oitiva das testemunhas de acusação e outra para oitiva das testemunhas de defesa.

A Lei nº. 11.690/08 (provas) alterou artigos que se referem à construção das provas no âmbito do processo judicial. De acordo com Busato (2010:141), com a edição dessa nova lei, o sistema passou a ser semelhante ao *cross examination* (“exame cruzado”) do processo penal estadunidense, uma vez que as perguntas passaram a ser formuladas pelas partes diretamente à testemunha. Com isso, o juiz passa a acompanhar as inquirições feitas diretamente pelas partes, não admitindo aquelas perguntas que puderem induzir a resposta, não tiverem relação com a causa ou impostarem na repetição de outra já respondida.

A Lei nº. 11.689/2008 modificou as regras do Tribunal do Júri, estabelecendo: (1) impossibilidade de protesto por novo júri caso a pena fixada seja superior a 20 anos de prisão, já que, antes, a lei acabava por beneficiar o réu, que podia até ser absolvido em outro julgamento, caso fosse condenado a mais de duas décadas de prisão privativa de liberdade; (2) mudança das regras para realização de perguntas às testemunhas durante as audiências, fazendo com que estas sejam feitas diretamente às testemunhas, não havendo mais a necessidade da intermediação do juiz, o que não impedirá que o magistrado indefira determinados questionamentos.

Por fim, cumpre destacar que, com a edição das Leis nº. 11.689/08 e nº. 11.790/08, ficou estabelecido, como prazo máximo para processamento de um crime comum, o lapso de 90 dias, e para processamento de um crime doloso contra a vida, o lapso de 315 dias, sendo estes, portanto, os limites temporais que devem ser utilizados para se analisar se a administração da justiça criminal está ocorrendo (ou não) em um prazo razoável. Interessante destacar que essas novas leis não fixaram, contudo, nenhuma regra para análise do que seria excesso de prazo e nenhuma medida que visasse liberar o réu dos efeitos deletérios da morosidade ou que punisse o operador do direito que tivesse dado causa a esse incidente.

Em 20 de maio de 2009, foi instalada nova comissão para estudo da reforma do Código de Processo Penal. Já em dezembro de 2010, logo após o florescimento do debate sobre a forma como a violência contra a mulher é administrada na atualidade, consequência do caso Bruno, goleiro

do flamengo<sup>14</sup>, a nova reforma do Código de Processo Penal (PLS nº. 156/2009) foi aprovada no Senado Federal. Se esse projeto for sancionado pela presidente da república Dilma Rousseff, serão introduzidas novas regras temporais para o processamento criminal e novas regras para o sistema de produção de provas.

Apesar das mudanças introduzidas pela reforma de 2008 ao Código de Processo Penal de 1941, é possível afirmar que o funcionamento do sistema de justiça criminal brasileiro continua a ser caracterizado como dual (ou misto), uma vez que reúne princípios acusatórios e inquisitoriais que, embora muitas vezes incongruentes, se complementam na atividade de julgar um crime.

## Considerações finais

Esse artigo buscou reconstituir os princípios que caracterizam a administração da justiça criminal no Brasil por uma perspectiva sócio-histórica. Assim, foram revisados e analisados os diplomas legais que condicionam a movimentação desse aparato técnico para, com isso, se compreender em que medidas as recentes reformas, que contaram com amplo apoio da opinião pública, foram ou não capazes de alterar as “marcas de origem” desse sistema.

Tendo em vista esse propósito, apontou-se que a colonização implicou a difusão do sistema de justiça criminal português para o cenário brasileiro. As estruturas do sistema nacional, suas normas e suas ações cotidianas não foram formadas de maneira lenta e progressiva, de acordo com os costumes sociais desenvolvidos no Brasil. Ao contrário, foram impostas pelas demandas sociais de Portugal. Como consequência, determinados princípios do sistema de justiça criminal se tornaram objetos de contínuas reformas com vistas a adequá-los às características dos modernos sistemas de justiça criminal.

Entretanto, apesar das diversas alterações introduzidas nas legislações brasileiras, sobretudo as últimas, que buscaram reformular o Código de

---

<sup>14</sup> De acordo com Pereira Neto (2010), uma forma de compreensão do fenômeno decorrente do assassinato de sua amante por parte do goleiro do flamengo é a persistência da impunidade à violência de gênero. Nas palavras do autor, a amante apenas foi morta, após denúncia em uma delegacia do Rio de Janeiro sobre a pressão para aborto do filho do casal porque “a impunidade facilita o surgimento das redes de proteção aos agressores e enfraquece nossa sensibilidade à dor das vítimas”.

Processo Penal do país, o funcionamento do sistema de justiça criminal brasileiro continua a ser caracterizado como dual. Assim, a análise do percurso dos regulamentos da administração da justiça criminal brasileira indica que as constantes reformas processuais penais nada mais fazem do que reificarem os procedimentos ibéricos implementados em solo brasileiro durante o período colonial e imperial.

## Referências

- ABRAMOVAY, Pedro  
(2008) “Apresentação das reformas no processo penal”. In: MOURA, Maria Thereza Rocha de Assis. *As reformas no processo penal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, p. 11-38.
- ALMEIDA JÚNIOR, João Mendes  
(1920) *O processo criminal brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Baptista Souza, V. I, Tít. III, Cap. I e II.
- ALVAREZ, Marcos César; SALLA, Fernando & SOUZA, Luís Antonio Francisco de  
(2004) “Políticas de segurança pública em São Paulo: uma perspectiva histórica”. *Justiça & História*, Porto Alegre, v. 4, nº. 8, p. 173-199.
- AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de  
(2004) “Tendências do controle penal na época contemporânea: reformas penais no Brasil e na Argentina”. *São Paulo em Perspectiva*, vol.18, nº.1, p.39-48.
- BAJER, Paula  
(2002) *Processo penal e cidadania*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BECCARIA, Césare  
(1998) *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Martins Fontes.
- BECKER, Gary  
(1968) “Crime and punishment: an economic approach”. *The journal of political economy*, v. 76, nº. 2, mar/apr, p. 169-217.
- BUSATO, Paulo César  
(2010) “De Magistrados, Inquisidores, Promotores de Justiça e Samambaias. Um estudo sobre os sujeitos no processo em um sistema acusatório”. In: COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda. *O novo Processo Penal à luz da Constituição*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, p. 133-161.
- CAMPOS, Marcelo Silveira  
(2010) *Crime e Congresso Nacional: uma análise da política criminal aprovada de 1989 a 2006*. São Paulo: IBCCRIM.
- (2009) “Mídia e Política: a construção da agenda nas propostas de redução da maioria penal na Câmara dos Deputados”. *OPINIÃO PÚBLICA*, Campinas, v. 15, nº. 2, p.478-509.
- DA MATTA, Roberto  
(2001) “Globalização e identidade nacional: considerações a partir da experiência brasileira”. In: MENDES, Cândido & SOARES, Luís Eduardo. *Pluralismo cultural, identidade e globalização*. Rio de Janeiro: Record, p. 170-187.
- DEBERT, Guida & GREGORI, Maria Filomena  
(2008) “Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, nº. 66, p. 165-211.
- FOUCAULT, Michael  
(2001) *A verdade e as formas jurídicas*: Rio de Janeiro: NAU/PUC.
- GOMES, André Luís Callegaro Nunes  
(2006) “Uma herança inquisitiva no sistema processual penal acusatório”. *Boletim IBCCRIM*. São Paulo, v. 14, nº. 164, p. 6-7, jul.

GRINOVER, Ada Pellegrini

(2000) *Anteprojetos de lei de reforma do código de processo penal: entregues ao Ministro da Justiça em 6 de dezembro de 2000*. Disponível em: <http://www.tj.ro.gov.br/emeron/sapem/2001/outubro/2610/LEGISLA%C3%87%C3%83O/L01.htm>. Acesso em 11 de junho de 2010.

HERTEL, Daniel Roberto

(2005) "Aspectos processuais da Emenda Constitucional nº. 45". *Jus Navigandi*, Teresina, ano 9, nº. 783, 25 de agosto. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=7192>>. Acesso em 25 de janeiro de 2011.

HOWLETT, Michael

(2000) "A dialética da opinião pública: efeitos recíprocos da política pública e da opinião pública em sociedades democráticas contemporâneas". *Opinião pública*, Campinas, v. 6, nº. 2, p.167-186.

KANT DE LIMA, Roberto

(2003) "Direitos Cívicos, Estado de Direito e 'Cultura policial': a formação policial em questão". *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, v. 10, nº. 40, p. 255-281.

(1995) *Da inquirição ao júri, do Trial by jury à plea bargaining: modelos para a produção da verdade e a negociação da culpa em uma perspectiva comparada Brasil/Estados Unidos*. Tese apresentada ao concurso de professor titular em Antropologia do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF.

KOERNER, Andrei

(2006) "Punição, disciplina e pensamento penal no Brasil do século XIX". *Lua Nova*, São Paulo, nº. 68, p. 205-242.

(1998) *Judiciário e cidadania na constituição da república brasileira*. São Paulo: Hucitec / Departamento de Ciência Política da USP.

MISSÉ, Michel & VARGAS, Joana

(2007) "A produção decisória do sistema de justiça criminal no Rio de Janeiro ontem e hoje: um estudo preliminar". In: REUNIÃO

ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 31, 2007. Caxambu. São Paulo: ANPOCS. Disponível em [www.anpocs.org.br](http://www.anpocs.org.br). Acesso em 25 de janeiro de 2011.

NUNES, Walter

(2008) *Reforma do código de processo penal: leis nº. 11.689, nº. 11.690 e nº. 11.719, de 2008*. Brasília: Instituto Brasileiro de Direito Processual.

PASSOS, Edilenice

(2008) *Código de Processo Penal: notícia histórica sobre as comissões anteriores*. Brasília, Senado Federal: Secretaria de Informação e Documentação.

PEREIRA NETO, José Francisco

(2010) "Conflito moral, solidariedade e reconhecimento". In: SILVA, Jacqueline (org). *Gestão social, solidariedade e cidadania*. Porto Alegre: Palmarinca, p. 130-180.

RIBEIRO, Ludmila

(2008) "A emenda constitucional 45 e a questão do acesso à justiça". *Revista Direito GV*, v. 4, p. 465-491.

RIBEIRO, Ludmila; MACHADO, Igor & SILVA, Klárisa

(2010) "Pensando o direito - Os novos procedimentos penais". *Pensando o Direito*, v. 23, p. 1-90.

SAPORI, Luís Flávio

(1995) "A administração da Justiça Criminal numa área metropolitana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 10, nº. 29, p. 143-156.

SHIRLEY, Robert Weaver

(1987) *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva.

TEIXEIRA, Alessandra

(2006) *Do sujeito de Direito ao Estado de Exceção: o percurso contemporâneo do sistema penitenciário brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

TOURINHO FILHO, Fernando da Costa  
(2001) *Manual de Processo Penal*. São Paulo:  
Saraiva.

UNGAR, Mark  
(2003) "Prisons and politics in contemporary  
Latin America". *Human Rights Quarterly*, v. 25,  
nº. 4, p. 909-934.

**Recebido em**  
agosto de 2010

**Aprovado em**  
janeiro de 2011

# Relação entre o crescimento da desigualdade social e dos homicídios no Brasil: o que demonstram os indicadores?

Sandra Cristiana Kleinschmitt\*

Jandir Ferrera de Lima\*\*

Yonissa Marmitt Wadi\*\*\*

## Resumo

Este artigo faz um comparativo da distribuição espacial da criminalidade violenta, em especial dos homicídios, nos Estados brasileiros, entre os anos 1991 e 2000, e os indicadores socioeconômicos. Paralelamente ao aumento e intensificação da criminalidade violenta, verificou-se o crescimento das desigualdades sociais.

## Palavras-chave

Desigualdade social. Criminalidade violenta. Homicídios. Economia do bem-estar. Desenvolvimento econômico.

## Abstract

This paper makes a comparison of the spatial distribution of violent crimes, especially homicides, in Brazilian states, between 1991 and 2000, and socioeconomic indicators. In line with the increase in and intensification of violent criminality, the growth of social inequalities was observed.

## Keywords

Social inequality. Violent criminality. Homicides. Welfare economy. Economic development.

---

\* Mestre em Desenvolvimento Regional e Agronegócio e em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Toledo/Paraná). E-mail: sandracristiana@yahoo.com.br.

\*\* Ph.D. em Desenvolvimento Regional pela Université du Québec (Quebec/Canadá), professor adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Toledo/Paraná) e pesquisador do CNPQ. E-mail: jandir.lima@unioeste.br.

\*\*\* Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (São Paulo/Brasil) e professora Adjunta da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Toledo/Paraná). E-mail: yonissamw@uol.com.br.

## Introdução

Este artigo faz um comparativo da criminalidade violenta no território brasileiro, com especial atenção aos homicídios nas 27 Unidades da Federação (UF), entre os anos 1991 a 2000, e sua relação com os indicadores socioeconômicos estaduais.

Do ponto de vista sociológico, os crimes violentos distinguem-se dos não violentos. Os crimes violentos são as ações e os atos que constroem e ameaçam a vida e a integridade física do indivíduo. Eles compreendem o homicídio, o latrocínio (roubo seguido de morte), o estupro, a extorsão mediante sequestro, o tráfico de drogas. Já os crimes não violentos não acarretam dano à vida ou à integridade física (CARDIA; ADORNO & POLETO, 2003:64). No campo da saúde, por sua vez, o homicídio não necessariamente corresponde ao tipo de crime classificado no Código Penal, ou seja, corresponde a qualquer ação intencional dirigida a outro, por um indivíduo ou um grupo, que resulte em óbito (OMS, 2003). Por questões metodológicas, quando for mencionada a criminalidade violenta neste artigo, referem-se apenas as taxas de homicídios coletadas da base de dados do Ministério da Saúde/Cenepi: Sistema de Informações sobre Mortalidade □ SIM/MS (DATASUS, 2007). As “agressões” incluem, em seus registros, além dos crimes de homicídio, os crimes de latrocínio. Por esse motivo, o homicídio é entendido como a ação intencional dirigida a outro que resulte em óbito.

Entre as décadas 1980 e 2000, as mortes causadas por homicídios se tornaram uma das causas que mais preocupam e assustam o Brasil. Segundo dados do IBGE (2007), nesse período essas taxas tiveram crescimento de cerca de 130%, vitimando aproximadamente 600.000 pessoas. A partir da década de 1980, as mortes por homicídios passaram a ocupar o segundo lugar no quadro geral de mortalidade nas várias regiões do Brasil, com exceção da Região Sul, que ocupa o terceiro lugar.

Apesar de os indicadores apresentarem índices cada vez mais crescentes de homicídios no Brasil, a distribuição deles nos Estados brasileiros<sup>1</sup> não é homogênea, fato que se repete em várias cidades do Brasil e do mundo (CARDIA & SCHIFFER, 2002). Enquanto a média de mortes causadas

---

<sup>1</sup> O termo “Estado” refere-se à divisão geopolítica das 27 Unidades da Federação do Brasil.

por homicídios no Brasil era de aproximadamente 21 mortes por 100 mil habitantes, em 1991, e aproximadamente 25, em 2000, a mesma média não reflete a realidade de algumas Unidades Federativas brasileiras. Em 1991, o Estado de Pernambuco teve 41 mortes por homicídio por 100 mil habitantes e passou para 54 em 2000. Em contrapartida, o Estado de Piauí teve crescimento de 71,83% de 1991 para 2000. Enquanto isso, Estados como Maranhão, Acre e Rondônia tiveram decréscimo desses índices de criminalidade (SIM/MS)<sup>2</sup>. Esses indicadores refletem o crescimento dos homicídios de maneira desigual no tempo e no espaço.

Segundo Félix (2002), os crimes não ocorrem no vácuo, mas em contextos espaciais concretos, com atributos específicos que controlam a incidência destes. Para Cardia, Adorno & Poletto (2003), com frequência os homicídios se concentraram em determinados espaços. Nesses espaços ocorrem também concentrações de desigualdades econômicas e sociais, aliadas à sobreposição de carências. Ou seja, o espaço revela a desigualdade de condições de vida e possibilita que determinados grupos sejam alvos preferenciais da mortalidade por causas externas. Dessa forma, o presente artigo não tem por objeto os criminosos, os assassinos, os homicidas, etc., mas as UF que mais acumulam desigualdades econômicas e sociais propícias para a incidência da criminalidade violenta.

Considerando-se o cenário dos homicídios nas UF brasileiras, percebe-se que existem alguns com maior crescimento das taxas. Nesse sentido, a questão que se propõe a analisar é quais são as singularidades socioeconômicas que impulsionam a concentração e o crescimento das taxas de homicídio nas UF? Para responder a essa pergunta, utilizam-se os indicadores socioeconômicos, como o PIB *per capita*, a Renda *per capita*, o Índice de Gini e Theil, a Intensidade da Pobreza, entre outros indicadores de desigualdade social, encontrados no banco de dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD, 2007).

Para desenvolver a problemática proposta, o artigo foi dividido em cinco partes, juntamente desta introdução. Na segunda parte é apresentado o referencial teórico acerca das principais discussões sobre a criminalidade violenta e a desigualdade social. Na terceira parte se apresenta a metodologia adotada para realização desta pesquisa. No quarto item é realizado o

---

<sup>2</sup> Os dados sobre mortalidade por causas externas já estão calculados pela taxa percentual, o que elimina a alta instabilidade das taxas brutas.

diagnóstico do crescimento das taxas de homicídio nas UF de 1991 para 2000, comparativamente com seus respectivos indicadores socioeconômicos. Na quinta parte são apresentadas as conclusões.

## **Desigualdade social e criminalidade violenta no Brasil**

A criminalidade violenta no Brasil apresentou grande crescimento desde as últimas décadas. Dentro dessa perspectiva, muitos foram os pensadores sobre o assunto que apontaram como uma das grandes causas desse crescimento a intensificação da desigualdade social, dentre eles Cardia & Schiffer (2000), Minayo (1994) e Beato & Reis (2000). Entre as décadas de 1940 a 1980, o Brasil apresentou crescimento econômico acelerado. Nesse período, o Produto Interno Bruto (PIB) registrou um crescimento médio de 7% ao ano, com decréscimo em 1980 e 1990 de 1,3% ao ano e 2,1% entre 1990 e 1998 ao ano. Mesmo com esse decréscimo, durante todo o período até chegar 1998, o país apresentou o PIB *per capita* cinco vezes maior que 1940 (MARICATO, 2002).

A promoção do crescimento do PIB acarretou uma busca desenfreada pela industrialização e pelo “desenvolvimento” econômico. Para Oliveira (2002:37), o crescimento econômico era visto pelos pensadores do assunto como “meio e fim do desenvolvimento”. No entanto esse crescimento econômico, que atribuiu ao Brasil a décima colocação entre os PIB mundiais no período, não implicou um desenvolvimento humano igualitário (MARICATO, 2002). Esse crescimento não modificou de maneira significativa a forte desigualdade social existente no país e aprofundou ainda mais a exclusão social, deixando a qualidade de vida para segundo plano (OLIVEIRA, 2002).

Para Oliveira (2002), o desenvolvimento econômico deve resultar do crescimento econômico acompanhado de melhoria na qualidade de vida, incluindo as alterações da composição do produto e a alocação de recursos pelos diferentes setores da economia. Nesse sentido, ter-se-ia o melhoramento dos indicadores de bem-estar econômico e social, dentre eles a pobreza<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup> Termo relacionado sob o ponto de vista do rendimento, sendo desprezados aspectos relevantes do bem-estar.

o desemprego, a desigualdade social, as condições de saúde, de alimentação, de educação e de moradia.

No caso brasileiro, no entanto, não é o que se percebe. O Brasil apresenta um histórico de concentração de renda. A partir da década de 1960, essa concentração intensificou-se muito, pois o Coeficiente de Gini, usado mundialmente para expressar a concentração de renda<sup>4</sup>, já atingia 0,50, ou seja, a renda apropriada pelos 10% mais ricos era 34 vezes superior à renda apropriada pelos 10% mais pobres. Trinta anos mais tarde, já em 1990, as desigualdades sociais aprofundaram-se ainda mais no Brasil, pois o Índice de Gini saltou para 0,63, e a renda apropriada pelos 10% mais ricos passou para 78 vezes superior à renda apropriada pelos 10% mais pobres (ADORNO, 2002). Como se pode perceber, esse índice traduz, de maneira sucinta, as distâncias existentes entre as classes sociais no país.

Segundo Rocha (1995), embora não tenha havido agravamento da pobreza e da indigência<sup>5</sup> no que se refere especificamente à renda, a partir dos anos 1980, os níveis de pobreza se tornaram inaceitáveis em face das desigualdades nas condições de vida, que podem estar contribuindo para o aumento da violência como um todo e, em especial, em relação aos homicídios.

Barros, Henriques & Mendonça (2000), ao discutirem a desigualdade e a pobreza no Brasil, afirmaram que seus elevados níveis de pobreza encontram seu principal determinante na estrutura da desigualdade brasileira, da distribuição da renda e das oportunidades de inclusão socioeconômicas. Um exemplo é que em 1999, aproximadamente 14% da população brasileira se constituía em famílias com renda inferior à linha de indigência e 34% abaixo da linha da pobreza, ou seja, um equivalente de cerca de 22 milhões de brasileiros podiam ser classificados como indigentes e 53 milhões como pobres. Esses 53 milhões encontravam-se heterogeneamente distribuídos abaixo da linha de pobreza e sua renda média estava 55% abaixo do valor dessa linha. Os 22 milhões de indigentes estavam distribuídos de forma heterogênea, com renda 60% abaixo da linha de indigência.

---

<sup>4</sup> O Índice de Gini varia de 0 a 1: quanto mais próximo de 0, melhor é a distribuição da renda, ao passo que quanto mais próximo de 1, pior é a distribuição, ou seja, maior é a concentração de renda.

<sup>5</sup> Termo relacionado sob o ponto de vista do rendimento, sendo desprezados aspectos relevantes do bem-estar.

## A concentração da criminalidade violenta e das desigualdades sociais

As teorias internacionais mais discutidas por sociólogos, na definição das causas da criminalidade e da violência, foram agrupadas por Beato (1998) em duas linhas de teorias contrastantes. Uma delas creditava ao delinquente e aos atos criminosos uma “agressão ao consenso moral e normativo da sociedade”; nesse sentido, o “baixo grau de integração moral produziria o fenômeno do crime”. Consequentemente, sua punição se tornaria uma necessidade significativa para o restabelecimento dos valores centrais do núcleo normativo.

A outra linha teórica defendia que a causa desse fenômeno se devia fundamentalmente a fatores de natureza econômica, como a privação de oportunidades, a desigualdade social e a marginalização, tornando-os estímulos decisivos para o comportamento criminoso. Beato (1998:76) argumentou que “[...] uma das hipóteses clássicas sugeridas por essas abordagens teóricas para a explicação da incidência da criminalidade violenta seria a desigualdade de condições socioeconômicas nas localidades, regiões ou municípios”.

Dentro dessa perspectiva, na pesquisa “Determinantes da criminalidade em Minas Gerais”, Beato (1998) demonstrou vários estudos quantitativos, como os de Bayley (1984), Blau & Blau (1982), Land *et al.* (1990) e Schuerman & Kobrin (1986), procuraram explicar a variação das taxas gerais de crime violento entre várias cidades, áreas metropolitanas ou Estados. Assim, tanto os sociólogos como os criminólogos aplicaram uma variedade de técnicas estatísticas, por meio de diversas variáveis sociais, demográficas e econômicas. Nos Estados Unidos, as variáveis socioeconômicas que foram relacionadas com os crimes de homicídio, por ordem de importância, foram: índices de desigualdade econômica (quanto maior a desigualdade, maior será a taxa de homicídio); índices de estrutura populacional, englobando o total da população e a densidade populacional (áreas maiores e mais densas têm taxas de homicídio maiores); índices de desemprego (efeito negativo); e estrutura etária (não significativo). Beato (1998:76), porém, evidenciou que:

[...] os resultados destes estudos têm mostrado que alguns fatores estão invariavelmente associados com altas taxas de criminalidade, ao passo que outros fatores apresentam comportamento mais volátil, algumas vezes sendo estatisticamente significantes, outras vezes não.

Apesar de suas várias controvérsias, muitos desses estudos evidenciaram a existência de uma interação estreita, embora não causal, entre a criminalidade violenta, em especial os homicídios e as condições socioeconômicas. Por esse motivo, estima-se que “[...] muitas avaliações de programas bem-sucedidos no combate à criminalidade encontrem em intervenções sociais seus resultados mais positivos” (BEATO, 1998:77).

Já no Brasil, a discussão entre os cientistas sociais, sobre a criminalidade violenta, surgiu em meados da década de 1970, influenciada pelo cenário social brasileiro. O Brasil sofreu intensas transformações econômicas, políticas e sociais desde que se tornou independente em 1822. Mas foi a partir da década 1960 que o país sofreu intensos processos de urbanização, industrialização e crescimento demográfico (ADORNO, 2002).

Para Adorno (2002), o impacto que a criminalidade provocou, principalmente, a partir dos anos 1980 na sociedade brasileira, estimulou e continua estimulando o desenvolvimento de pesquisas no domínio das ciências sociais. Para tanto, a discussão sobre a criminalidade ainda é muito recente e parece ainda não haver consenso entre os antropólogos, os cientistas políticos e os sociólogos. Em relação às causas desse crescimento, o autor agrupa, numa perspectiva geral, os esforços de explicação em três direções:

- a) mudanças na sociedade e nos padrões convencionais de delinquência e violência;
- b) crise do sistema de justiça criminal;
- c) desigualdade social e segregação urbana.

A criminalidade violenta, em especial o homicídio, pode ser considerada um fenômeno multifacetário e complexo, bem como suas explicações são diversificadas e contraditórias. Por esse motivo, as teorias explicativas sobre as causas dos homicídios não encontraram, até os dias atuais, uma explicação aceitável entre os especialistas do assunto. A bibliografia é vasta, bastante complexa e contraditória (BRUIT & ABRAHÃO, 2001). Peres *et al.* (2008) comentaram que, na atualidade, os estudos no Brasil tentaram analisar a existência de relação entre a mortalidade por homicídios e uma série de indicadores de desenvolvimento socioeconômico, com o objetivo de responder à questão sobre a existência ou não de associação entre a pobreza e os homicídios.

A tese que sustenta a existência de relações de causalidade entre pobreza, delinquência e homicídios é bastante contestada em inúmeros estudos,

porém a discussão não está terminada e existem muitas controvérsias a seu respeito. Adorno (2002) argumentou que, mesmo diante das controvérsias, não se pode deixar de reconhecer a persistência da concentração da riqueza, na precária qualidade de vida coletiva nos bairros periféricos das grandes cidades, e da explosão da violência letal.

No livro *Violência letal, renda e desigualdade social no Brasil*, Cano & Santos (2001) exploraram a relação entre as taxas de homicídio e as dimensões econômicas, fazendo-a em diferentes escalas, como entre países, Estados, municípios e bairros. Os autores examinaram as convergências e as divergências dos resultados de estudos sobre a relação pobreza e crime, partindo da controvérsia existente sobre os determinantes estruturais do homicídio.

Para a análise entre os países foi relacionada a incidência dos homicídios<sup>6</sup> com a renda e a educação, através dos indicadores do PNUD para 1997 e os índices de urbanização e a razão de renda dos 20% mais ricos sobre a dos 20% mais pobres da população, através dos indicadores do Banco Mundial, para 1994. Os dados foram analisados por meio da regressão múltipla para estimar a variação das taxas de homicídio, sendo as variáveis independentes introduzidas hierarquicamente. Na comparação entre os países, verificou-se a relação entre as altas taxas de violência letal com baixa renda e com alta desigualdade. Apesar desse resultado, os autores afirmaram que esses efeitos não eram muito sólidos devido ao reduzido número de 62 países considerados na análise e pela presença de casos com valores extremos (*outliers*) (CANO & SANTOS, 2001).

No caso dos Estados brasileiros, Cano & Santos (2001) perceberam problemas de notificação incompleta na base de dados do SIM/MS para os Estados do Maranhão e do Piauí, fazendo com que esses dados fossem descartados da análise<sup>7</sup>. Os testes estatísticos para a relação entre homicídios, renda e desigualdade foram realizados com dados de 1991. Os dados sobre urbanização foram obtidos do IBGE, para 1991, e os dados sobre educação, renda e desigualdade foram retirados do PNUD, para 1998. Os índices de educação e de renda foram calculados da mesma maneira que no Índice

---

<sup>6</sup> Os dados sobre os homicídios são do SIM/MS.

<sup>7</sup> Uma possível causa das baixas notificações nesses dois Estados, segundo os autores, poderia estar relacionada com o respectivo baixo desenvolvimento estadual (CANO & SANTOS, 2001).

de Desenvolvimento Humano dos países. A desigualdade foi medida por meio da L de Theil<sup>6</sup>, de modo que, quanto mais alto o coeficiente, maior a desigualdade na distribuição de renda. Dessa forma, os autores não comprovaram a relação entre a renda e desigualdade com os homicídios, mas com as taxas de urbanização. Chamaram atenção, no entanto, para o fato de que essas interpretações deveriam ser consideradas com cuidado, devido ao pequeno número de casos e aos problemas de validade das comparações entre os Estados.

Após a análise entre os Estados, o Estado do Rio de Janeiro foi selecionado para fazer a análise intermunicipal. Ao analisar a variação das taxas de homicídio em relação à renda *per capita* nos municípios do Rio de Janeiro, para 1991, percebeu-se que a renda não teve impacto claro sobre as taxas de homicídio dos municípios analisados. Já a desigualdade, medida pela L de Theil teve efeito ameno sobre as taxas de homicídio. Os autores perceberam também que as municipalidades com o alto grau de violência letal estavam localizadas na área metropolitana do Rio de Janeiro e possuíam distribuição de renda relativamente homogênea em relação ao restante do Estado. A urbanização teve influência mais forte e consistente sobre os homicídios, e as municipalidades urbanas tiveram taxas de homicídio mais elevadas do que as cidades rurais. Entretanto, por se tratar de uma realidade particular, Cano & Santos (2001) consideraram que os resultados não poderiam ser generalizados para outros Estados ou para outras municipalidades.

Quando consideradas diferentes áreas de uma cidade, como os bairros, não existem dados disponibilizados, em meio digital, sobre índices de desigualdades para essas áreas das municipalidades, indisponibilidade que inviabiliza o uso dos indicadores habituais para essa escala. Diversos estudos intraurbanos apresentados por Cano & Santos (2001) demonstraram que habitantes de baixa e média renda corriam riscos maiores de serem assassinados em relação a residentes com renda mais elevada. Por esse motivo, segundo os autores, no espaço urbano nas áreas metropolitanas do Brasil, as mortes violentas eram mais altas entre os habitantes de bairros pobres do

---

<sup>6</sup> “Mede a desigualdade na distribuição de indivíduos segundo a renda domiciliar *per capita*. É o logaritmo da razão entre as médias aritmética e geométrica das rendas individuais, sendo nulo quando não existir desigualdade de renda entre os indivíduos e tendente ao infinito quando a desigualdade tender ao máximo. No cálculo, excluem-se do universo os indivíduos com renda domiciliar *per capita* nula”. Informações disponíveis do *site*: <http://www.pnud.org.br>; acesso em 15 de julho de 2007.2001).

que entre os habitantes de bairros de classe média ou média alta (CANO & SANTOS, 2001).

Cano & Santos (2001) afirmaram que, de fato, sempre foi muito difícil desvendar a associação pobreza, renda e desigualdade, em relação às taxas de homicídio, especialmente quando se trabalha com dados agregados. Os autores concluíram que a força da relação entre as variáveis pode ser diferente de acordo com os níveis de análise, cuja força pode variar de intensidade por outros fatores particulares num ou noutro nível particular. Por fim, afirmaram que a urbanização parecia ser um fator determinante da violência, junto com questão da renda no interior das cidades.

Os autores alertaram para a precariedade dessas conclusões, afirmando que elas deveriam ser lidas com cuidado, dado o pequeno número de casos e os problemas gerais de validade e de confiabilidade. Acrescentaram ainda que, apesar de as teorias não necessariamente convergirem em seus diagnósticos, o homicídio sempre foi um fenômeno complexo, sendo determinado por vários fatores. No atual estado em que se encontram os estudos contendo a relação entre violência letal e pobreza, a analogia entre eles não poderia ser negada, pois “[...] as análises ecológicas até este momento no Brasil mostram uma forte relação entre a pobreza e a violência letal nas cidades [...]” (CANO & SANTOS, 2001:86).

Cano & Santos (2001) justificaram que o debate sobre as raízes estruturais da criminalidade violenta, em especial dos homicídios, esteve muito centrado na possível influência que a pobreza poderia exercer sobre as mortes violentas. Essa controvérsia ocorreu devido a dois fatores principais: em primeiro lugar, os resultados contraditórios ocorriam quando a hipótese testada era examinada em níveis geográficos diferentes (como entre bairros, entre municípios, entre Estados, entre países ou usando populações distintas); em segundo lugar, os autores apontam a falta de uma especificidade nos modelos teóricos (em especial, os modelos que se propõem a exemplificar a relação entre renda e homicídios).

Na análise sobre a esfera intermunicipal, Beato (1998:78), ao estudar os “Determinantes da Criminalidade em Minas Gerais”, tentou entender “[...] quais as características estruturais dos municípios, como o tamanho da população e sua densidade, sua estrutura de produção de bens e serviços e seu grau de desenvolvimento, que fornecessem um contexto favorável à ocorrência de diferentes tipos de delitos [...]”. Foram exploradas algumas das implicações da abordagem espacial na análise das taxas de criminalidade violenta (homicídio, tentativa de homicídio, estupro, roubo e roubo à mão

armada) para o Estado de Minas Gerais, na suposição de que muitas dessas implicações poderiam ser verificadas nessa unidade de análise. O enfoque dos criminosos mudou para os correlatos espaciais da ocorrência dos delitos.

As taxas de criminalidade violenta, por 100 mil habitantes, em 1991, foram analisadas separadamente nos 756 municípios do Estado e seus correlatos socioeconômicos<sup>9</sup>. A análise partiu da suposição de que as implicações para um indivíduo ser alvo preferencial da criminalidade violenta poderiam estar relacionadas às variáveis socioeconômicas.

As variáveis socioeconômicas foram analisadas separadamente. Percebeu-se, assim, que o comércio varejista, o número de empresas, a arrecadação do ICMS, o PIB por habitante, o tamanho da população, a densidade populacional, o grau de urbanização, o IDH e o percentual de famílias com mais de um salário mínimo estavam correlacionados com os crimes violentos contra a propriedade, como o roubo e o roubo à mão armada. Esses crimes estavam sempre presentes nas cidades maiores, em que havia um volume significativo de comércio varejista e de empresas.

A conclusão do autor foi que a correlação a ser estabelecida, para a explicação desse tipo de crime, não era com a pobreza, mas com a riqueza. A prosperidade geraria um incremento nas oportunidades para a ação criminosa, em especial para os crimes violentos relacionados à propriedade (como roubo e roubo à mão armada), à medida que forneciam alvos viáveis e compensadores, além de dificultar os mecanismos tradicionais de controle social e vigilância.

Já as taxas de homicídios, as tentativas de homicídios e os estupros correlacionaram-se negativamente com o percentual de casas com esgoto. A suposição era a de “[...] que em localidades aonde a companhia de água e esgoto ainda não chegou, a polícia e o sistema judiciário estejam igualmente distantes” (BEATO, 1998:87). As regiões do Estado pouco desenvolvidas teriam maiores taxas de homicídios, de tentativas de homicídios e de estupros devido aos valores oriundos de códigos tradicionais de honra e em razão da

---

<sup>9</sup> As variáveis socioeconômicas estudadas foram a arrecadação do ICMS por setores de atividade em cada município mineiro (1995), o PIB por habitante municipal (1995), o tamanho da população (1995), a densidade populacional por município (1995), o grau de urbanização (1991) e o Índice de Desenvolvimento Humano (1991), indicadores extraídos da base de dados organizada pela Fundação João Pinheiro (1995). O coeficiente de Gini (1991), o percentual de casas com esgoto (1991) e o percentual de famílias que ganham menos de um salário mínimo (1991) foram extraídos do IBGE (BEATO, 1998).

valorização da mediação violenta de conflitos entre membros de um mesmo grupo, bem como da pequena possibilidade de punição. Beato (1998) concluiu que as taxas de homicídios se distribuíram entre as cidades de todos os tamanhos, pois não dependiam da seleção de alvos viáveis e nem das oportunidades para a ação criminosa. A incidência dos crimes de homicídios seriam maiores nos municípios menos desenvolvidos economicamente, não compartilhando, esses crimes, de atributos estruturais para sua ocorrência.

Beato & Reis (2000), no artigo “Desigualdade, Desenvolvimento Sócio-Econômico e Crime”, ao aplicarem a teoria das oportunidades<sup>10</sup>, procuraram a explicação para o crescimento e a distribuição das taxas de crimes violentos contra a pessoa e contra o patrimônio em relação às desigualdades socioeconômicas em 723 municípios do Estado de Minas Gerais, em 1991<sup>11</sup>. Ao buscarem uma explicação do crescimento e da distribuição desses tipos de crimes, os autores utilizaram modelos de análise que ultrapassavam o exame exclusivo das características sociais dos atores do crime. Assim, testaram a relação entre criminalidade violenta (contra a pessoa e contra o patrimônio) com os indicadores socioeconômicos, com a finalidade de sugerir hipóteses alternativas para explicar o fenômeno no Estado. Foram examinadas algumas evidências elaboradas pelas abordagens tradicionais brasileiras, na explicação do crescimento das taxas de criminalidade violenta, como a pobreza, a presença do Estado e o desemprego, e concluíram que os crimes violentos têm pouca correlação significativa com essas variáveis socioeconômicas.

As conclusões destacaram que os crimes violentos contra o patrimônio (roubo, roubo à mão armada e roubo de veículo) possuíam forte correlação

---

<sup>10</sup> A teoria analisa as condições contextuais propícias à incidência de crimes (BEATO; REIS, 2000).

<sup>11</sup> As variáveis socioeconômicas utilizadas no artigo foram: percentagem de crianças (7-14 anos) fora da escola; densidade demográfica; graus de urbanização; índice de desenvolvimento humano (IDH); índice de desenvolvimento humano – educação; índice de desenvolvimento humano – renda; número de terminais de telefone; número médio de anos de estudo; percentagem de jovens; taxa de renda insuficiente; renda familiar média; densidade por dormitório; PIB *per capita*; população economicamente ativa (PEA); total da PEA feminina; total da PEA masculina; taxa de analfabetismo; taxa de mortalidade infantil; taxa de incidência de drogas. Todas as variáveis foram extraídas do IBGE, em 1991. As taxas de criminalidade violenta foram corrigidas através dos estimadores de *Bayes* e, em seguida, correlacionadas com as variáveis socioeconômicas. A correlação entre as variáveis foi medida pelo Coeficiente de Correlação Linear de *Paerson*, sendo, em seguida, realizado um teste de permutação. A partir desse teste, o Estado de Minas Gerais foi dividido em dez regiões para o estudo (BEATO & REIS, 2000).

com a densidade demográfica e com o grau de urbanização. Esses crimes eram positivamente correlacionados com os Índices de Desenvolvimento Humano, com o número médio de anos de estudo e com a taxa de incidência de drogas. Tratava-se de indicadores que se referiam a um contexto urbano de desenvolvimento e se associavam a um estilo de vida, sendo as drogas um dos componentes presentes. Esse estilo era inversamente proporcional à taxa de renda insuficiente e ao analfabetismo, ou seja, indicadores de subdesenvolvimento (BEATO & REIS, 2000).

Em relação aos crimes violentos contra a pessoa, dentre os quais os homicídios, a correlação com os índices de prosperidade e de desenvolvimento humano foi negativa. Dessa forma, estavam inversamente correlacionados com o Índice de Desenvolvimento Humano e diretamente correlacionados com as taxas de analfabetismo e de mortalidade infantil. Acreditava-se que estava ocorrendo um verdadeiro paradoxo, pois o incremento dos indicadores sociais e a estabilidade das instituições políticas estariam acompanhados do crescimento dos vários tipos de criminalidade violenta, nos grandes centros urbanos. Embora não avançassem na análise, os autores indicaram que, nos locais pobres da cidade, os assassinatos poderiam estar relacionados ao tráfico e ao consumo de drogas (BEATO & REIS, 2000).

No artigo “Homicídio e Violação de Direitos Humanos em São Paulo”, Cardia, Adorno & Poletto (2003) investigaram o crescimento das taxas de homicídios por 100 mil habitantes e sua relação com o escasso acesso aos direitos econômicos e sociais<sup>12</sup>. A análise recaiu sobre os 96 distritos censitários da Região Metropolitana de São Paulo, e partiu da problemática

---

<sup>12</sup> Os indicadores de desigualdades foram: crescimento da população, concentração de população jovem (crianças e adolescentes), densidade da população, congestionamento habitacional, renda, escolaridade do chefe do domicílio, presença de grupos vulneráveis à violência (crianças e jovens), acesso à saúde, taxa de mortalidade infantil, acesso à infraestrutura (esgotamento sanitário, em especial) e acesso a emprego. Essas variáveis de desigualdade foram extraídas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Secretaria Municipal de Planejamento (SEMPLA), Secretaria Municipal de Planejamento Metropolitano (EMPLASA), Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (Seade), Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), Secretaria Municipal de Habitação e Secretarias Municipais e Estaduais de Educação, de Saúde e de Cultura, Esportes e Meio Ambiente, todos para o ano 2002. Para os dados utilizados da Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar (PNAD) foi utilizado o ano 2001. As variáveis de desigualdade foram relacionadas com o número de ocorrências de homicídio por 100 mil habitantes, em 96 distritos da Região Metropolitana de São Paulo, fornecidos pela Fundação Seade, Secretaria de Segurança Pública, Ministério da Saúde, Pro-Aim (Secretaria Municipal da Saúde/Serviço Funerário do Município de São Paulo) e da Delegacia de Polícia, todos para o ano 2000 (CARDIA; ADORNO & POLETO, 2003).

de identificar os cenários sociais singulares que mais favoreceram as elevadas taxas de homicídios nesses distritos.

A violência letal no Brasil foi considerada pelos autores como um fenômeno tipicamente urbano. Desse modo, não estaria generalizada por todo o país, mas concentrada nas áreas metropolitanas. Esses lugares, com graves violações de direitos humanos e sobreposições de múltiplas carências econômicas e sociais, se tornariam terreno fértil para a violência se desenvolver (CARDIA; ADORNO & POLETO, 2003).

A relação entre as taxas de homicídio e o escasso acesso aos direitos econômicos e sociais foi testada em análise fatorial. Para a análise dos dados, Cardia, Adorno & Poleto (2003) apresentaram os dados disponíveis para cada distrito analisado, em relação a todas as variáveis selecionadas. Primeiramente, as taxas de homicídio foram analisadas em relação a cada uma das variáveis de acordo com o distrito censitário, mediante emprego do método de correlação de *Pearson*. Após descobrirem quais variáveis socioeconômicas estavam correlacionadas com as taxas de homicídios, os autores aplicaram dois procedimentos: regressão linear-múltipla e análise fatorial segundo o método de rotação *Varimax*. A análise fatorial revelou-se mais eficiente e apontou dois fatores explicativos para 61% das oscilações das variáveis: o primeiro fator demonstrou que, quanto mais elevado o crescimento populacional, a porcentagem de adolescentes e de pré-adolescentes, o congestionamento habitacional, a baixa razão etária (menos idosos residentes), o menor acesso à rede de esgotamento sanitário, o menor acesso a empregos e menor o grau de escolaridade, mais altas seriam as taxas de homicídios. O segundo fator mostrou que, quanto maior a concentração de chefes da casa com elevado grau de escolaridade e renda acima de 20 salários mínimos, menor era a porcentagem de chefes da casa com baixo grau de escolaridade, maior era a porcentagem de leitos em hospitais e menor a mortalidade infantil, e, conseqüentemente, menores seriam as taxas de homicídios do local (CARDIA; ADORNO & POLETO, 2003).

Diante desse resultado, nota-se que a pobreza em si, ou a concentração de população muito pobre, não explicariam as altas taxas de homicídios. Para Cardia, Adorno & Poleto (2003), as taxas de homicídios eram maiores nos distritos censitários onde as sobreposições de carências eram maiores, combinadas com: a concentração da população jovem; a ausência de idosos; a ausência de empregos; o baixo grau de escolaridade dos chefes do domicílio; e a ausência de políticas públicas para amenizar o impacto da pobreza na falta de investimentos em habitação, em infraestrutura e em saúde.

A combinação de fatores sugeriu que as carências não eram temporárias, mas se estendiam no tempo. A “sobreposição da violência e das carências de direitos econômico-sociais” tornava alguns grupos sociais que habitam em determinados bairros ou distritos censitários da Região Metropolitana de São Paulo “potencialmente mais expostos, mais vulneráveis e em situação de risco de serem vítimas potenciais de ocorrências fatais”. Segundo os autores, essa relação não era direta, mas “mediatizada pelo mundo das instituições privadas e públicas”, sendo “cenários de graves violações de direitos humanos” que tendiam a “enfraquecer as relações dos grupos sociais com as instituições de proteção social” (CARDIA; ADORNO & POLETO, 2003:34).

Estudos de Cardia & Schiffer (2000) estabelecem relações entre a distribuição espacial da violência e a distribuição espacial das condições de vida e de infraestrutura urbana na cidade de São Paulo. Nesses estudos, as autoras detectaram que as regiões em que ocorreram as mais elevadas taxas de homicídio são também aquelas que mantêm, no mesmo espaço, alta concentração populacional, crescimento demográfico, congestionamento domiciliar, região de menor oferta de emprego, de leitos hospitalares e menor oferta de espaços e agências de promoção de lazer.

Minayo (1994) argumentou que a violência vem sendo abordada como fenômeno social com múltiplas determinações articuladas que se assentam numa estrutura social desigual e injusta. Em termos da conjuntura econômica e social a partir da década de 1980, o país tem apresentado alguns fatores que podem estar relacionados ao aumento das taxas de mortes violentas, especialmente os homicídios, nos grandes centros urbanos, tais como: declínio da renda *per capita* entre 1980 a 1992, o rápido processo de urbanização com mudanças socioculturais, levando a uma deterioração da qualidade de vida; a consolidação dos grupos de extermínio; a acentuação das desigualdades socioeconômicas, entre outros.

A partir dos estudos apresentados pôde-se afirmar que há diferenças consideráveis, na relação entre criminalidade violenta, em especial os homicídios e os determinantes estruturais, quando consideradas as diferenças geográficas entre os municípios, os Estados e os países (CANO & SANTOS, 2001).

Nos estudos de Beato (1998) e Beato & Reis (2000), sobre os determinantes da criminalidade no Estado de Minas Gerais, a conclusão foi que os crimes contra o patrimônio estavam relacionados com o grau de desenvolvimento do município, pois forneciam alvos viáveis para o crime. Já os crimes contra a vida, em especial os homicídios, não necessariamente possuíam um padrão

de distribuição, estando presentes por todo o Estado, independentemente do tamanho e do desenvolvimento municipal. Ao contrário, Lima et al. (2002), analisando as áreas geográficas de Pernambuco, perceberam que as regiões possuíam dinâmicas próprias em relação aos crimes de homicídio, tendo Recife e sua Região Metropolitana sentido o crescimento dos homicídios de forma exponencial, ao passo que no interior o crescimento havia sido linear. Os autores atribuíram a ocorrência desses crimes às desigualdades socioeconômicas e à dinâmica local sofrida pelas regiões.

Como pode ser percebido, nos estudos realizados sobre as questões estruturais e criminalidade violenta, as controvérsias ainda são muito evidentes. Em determinados estudos existe a relação e em outros não, chegando às afirmações de um extremo ao outro. Isso demonstra que o debate não está por terminado.

Na próxima seção serão apresentados os procedimentos metodológicos a respeito da coleta e análise dos dados sobre a criminalidade violenta e os indicadores socioeconômicos das UF.

## Metodologia de análise

Na presente análise optou-se para a investigação do comparativo da distribuição espacial da criminalidade violenta das UF entre 1991 e 2000, juntamente aos indicadores socioeconômicos. A fonte de dados utilizada para as taxas de homicídios foi o SIM/MS (DATASUS, 2007) e a base demográfica do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2007). Para os indicadores socioeconômicos foram utilizadas as bases de dados da PNAD (2007).

A análise é realizada com o indicador de Participação Relativa (PR), utilizado para captar a importância de cada variável: Taxas de homicídio, PIB *per capita*, Renda *per capita*, Índice de Gini e Theil e Intensidade da Pobreza, de cada UF, diante do total de cada um dessas variáveis; isto é, a PR de cada uma dessas variáveis nas UF, diante do comportamento dela em todas as UF (SANTANA & SANTANA, 2004). O indicador é expresso como segue:

$$PR = E_{ij} / E_i A_j \quad (1)$$

Em que:

PR = Participação Relativa;

Eij = Participação Relativa de cada variável em cada Estado brasileiro;

EiA = Participação total de cada variável.

O indicador tem variação entre zero e a unidade. Quanto mais próximo da unidade, mais significativa é a participação relativa da variável no Estado. O valor do indicador, em relação à PR de cada UF, foi multiplicado por 100, para se obter a representação percentual deste. Para obter a taxa de crescimento das variáveis analisadas do ano 1991 para o 2000, utilizou-se a seguinte fórmula  $[(valor\ final - valor\ inicial) / valor\ inicial] \times 100$  (SANTANA & SANTANA, 2004:17).

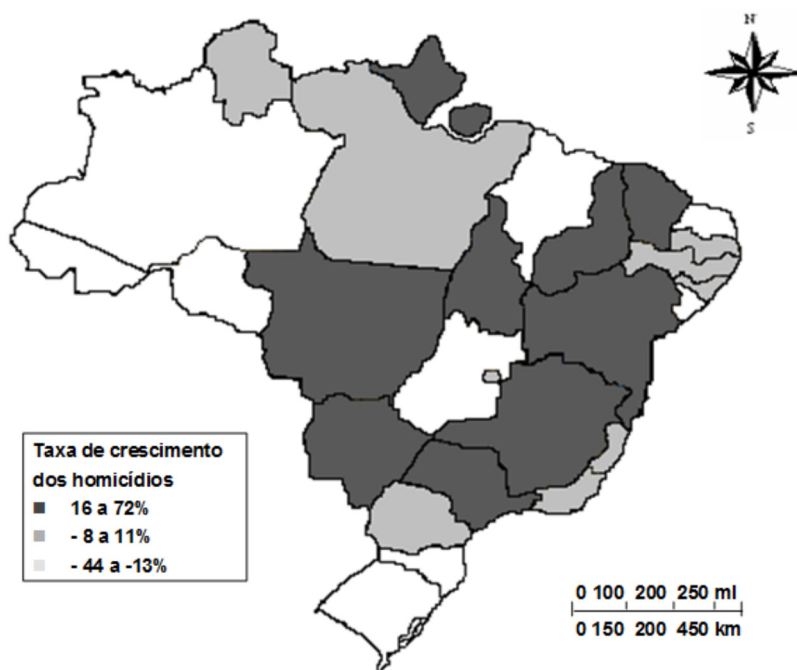
Por questões metodológicas, a análise da distribuição dos homicídios nas UF brasileiras será dividida em três partes: a primeira contendo os Estados que tiveram maior crescimento das taxas de homicídio do ano 1991 para o ano 2000; a segunda contendo os Estados que tiveram crescimento intermediário, por isso denominado moderado dessas taxas; e a terceira contendo os Estados que diminuíram as taxas de homicídio nos anos analisados. A seguir, analisa-se a distribuição espacial dos homicídios.

## **Evolução da criminalidade violenta no Brasil: uma análise através dos indicadores socioeconômicos**

A seguir visualiza-se a criminalidade violenta nas UF, comparativamente a alguns indicadores socioeconômicos desses Estados. Os próximos dados apresentados na pesquisa referem-se à PR e às taxas de crescimento de 1991 para 2000, especificadas na metodologia de análise.

No Mapa 1, apresenta-se o comportamento das UF brasileiras em relação ao crescimento das taxas de homicídio. Verifica-se que Rio de Janeiro, Pernambuco e São Paulo tiveram taxas de crescimento moderadas, respectivamente 9,50%, 10,98% e 16,24%, mas outras UF mostraram crescimento muito surpreendente. Entre eles cabe citar Minas Gerais (27,14%), Tocantins (28,49%), Ceará (48,24%), Amapá (48,35%), Mato Grosso (50,25%), Bahia (60%) e Piauí (71,83%). Cabe notar também que algumas UF experimentaram um processo inverso, ou seja, uma redução considerável das taxas de homicídios, entre eles Rio Grande do Sul, Pará,

Rondônia, Acre e Maranhão, com quedas de, respectivamente, 25,08%, 32,53%, 33,98%, 36,64% e 44,71%.



Mapa1 - Distribuição das taxas de crescimento de homicídios no Brasil (1991 a 2000)

Fonte: Dados da pesquisa

As UF que tiveram maior crescimento relativo das taxas de homicídios de 1991 para 2000, conforme a Figura 1, são Piauí, Bahia, Mato Grosso, Amapá, Ceará, Tocantins, Minas Gerais, Mato Grosso do Sul e São Paulo.

O Piauí foi o estado que apresentou maior crescimento da criminalidade violenta, de 1991 para 2000. Esta foi a terceira UF, em ordem de importância, no crescimento da renda *per capita* com crescimento relativo próximo a 14%, perdendo apenas para Santa Catarina e Espírito Santo, com crescimento relativo de 15,32% e 14,12%, respectivamente. Piauí teve crescimento da renda *per capita* e permaneceu com o Índice de Gini inalterado. A princípio esse indicativo poderia ser considerado bom, no entanto, em 1991, ocupava o quarto lugar em desigualdade social, atingindo a marca de 0,636 e saltando para 0,661 em 2000. Num contexto geral, a esta UF teve crescimento da renda, sem distribuí-la, permanecendo o Índice de Gini inalterado, ou seja,

muito alto. Além disso, possuía o maior percentual de pessoas com renda *per capita* abaixo de R\$37,75 e, apesar de diminuir esse percentual em 2000, continuou liderando esse indicador juntamente com Maranhão.

É importante lembrar que as taxas de crescimento dos indicadores socioeconômicos nem sempre revelam as condições vivenciadas nas UF. Isso ficou perceptível quando analisados Piauí e Bahia, pois o Índice de Gini e o de Theil não tiveram crescimento significativo dessas UF, mas em sua totalidade concentram os piores índices de desigualdade social já medidos por esses indicadores no país. Só na Bahia o Índice de Gini em 1991 atingia 0,664 saltando para 0,669, em 2000. Em 1991, a Bahia liderava o *ranking* da desigualdade e, apesar de não aumentá-la, a UF não a combateu. Nesse sentido, Bahia e Piauí não tiveram grandes acréscimos nos índices de Gini e Theil, mas já precediam de um histórico de grandes desigualdades sociais.

A identificação do crescimento relativo das taxas de mortalidade por homicídios nas UF remete ao contexto socioeconômico. Fatores como o incremento da renda *per capita* se revela muito significativo para a análise proposta, visto que a maioria das UF com crescimento relativo das taxas de criminalidade teve também acréscimo relativo da renda *per capita* próximo a 6%, chegando a quase 14% em algumas destas, como Piauí, por exemplo. A exceção é do Amapá, do Mato Grosso do Sul e de São Paulo.

Por sua vez, Piauí, Mato Grosso e Tocantins destacam-se pela considerável elevação do PIB *per capita*, com crescimentos de 10% até 26,7% do Mato Grosso. Aliadas às crescentes taxas de renda *per capita*, estas UF acumularam as mais crescentes taxas de desigualdade social, medidas pelo Índice de Gini. Como se percebe na Tabela 1, todas as UF, com exceção da Bahia e Minas Gerais, tiveram crescimento do Índice de Gini; isso pode induzir ao raciocínio de que as UF com crescimento das taxas de homicídio, aliado ao crescimento da renda *per capita*, aumentaram também suas desigualdades sociais.

Na Tabela 1 têm-se as UF com maior crescimento das taxas de homicídio e como esse crescimento se comportou em relação aos indicadores socioeconômicos, PIB *per capita*, Renda *per capita*, Índice de Gini, Índice de Theil e Intensidade da Pobreza dos Estados.

Tabela 1

## EF brasileiras com crescimento da criminalidade violenta de 1991 para 2000

| Estado             | % variação Homicídios | % variação PIB <i>per capita</i> | % variação Renda <i>per capita</i> | % variação Í. de Gini | % variação Í. de Theil | % variação Intensidade Pobreza |
|--------------------|-----------------------|----------------------------------|------------------------------------|-----------------------|------------------------|--------------------------------|
| Piauí              | 71,83                 | 10,56                            | 13,95                              | 0                     | 2,72                   | -7,56                          |
| Bahia              | 60                    | 3,82                             | 2,78                               | -2,99                 | -7,76                  | -4,02                          |
| Mato Grosso        | 50,25                 | 26,7                             | 8,12                               | 1,39                  | 3,48                   | 1,2                            |
| Amapá              | 48,35                 | -22,44                           | -14,68                             | 5,41                  | 13,19                  | 11,08                          |
| Ceará              | 48,24                 | 0,7                              | 5,19                               | -0,76                 | -1,85                  | -2,83                          |
| Tocantins          | 28,49                 | 10,76                            | 5,34                               | 1,58                  | 0                      | 0,51                           |
| Minas Gerais       | 27,14                 | 1,6                              | 9,85                               | -3,5                  | -6,91                  | -5,7                           |
| Mato Grosso do Sul | 21,85                 | 7,32                             | -0,78                              | 0                     | 2,27                   | 2,6                            |
| São Paulo          | 16,24                 | -6,56                            | -11,15                             | 2,69                  | 8,22                   | 16,28                          |

Fonte: Dados da pesquisa.

As UF que tiveram baixo crescimento das taxas de homicídios e ocupam posição intermediária no crescimento destas são, por ordem decrescente, Pernambuco (10,98%), Rio de Janeiro (9,50%), Paraná (9,27%) e Espírito Santo (5,41%).

As UF que tiveram crescimento moderado das taxas de homicídio, mas continuam sendo as mais violentas do país, são as mais densas populacionalmente, as mais ricas (Renda *per capita* e PIB) e com percentual de pessoas com renda *per capita* R\$37,75 que mais aumenta, apesar de concentrar o menor número de pessoas com essa faixa de renda.

É preciso considerar que Rio de Janeiro e São Paulo estão entre as UF mais violentas do país, apesar do crescimento das taxas de homicídios não se alterar consideravelmente. Outro fator a ser considerado é que, no Rio de Janeiro, São Paulo e Pernambuco, as densidades demográficas são as mais altas entre as UF. A renda *per capita* bem como o PIB *per capita* do Rio de Janeiro e de São Paulo são muito superiores aos outros, o que não permite uma distribuição mais igualitária e justa, principalmente quando o assunto é Pernambuco, que possui uns dos mais altos Índices Gini do país, com 0,654 em 1991, passando para 0,673.

Apesar de o Índice de Gini de São Paulo e o do Rio de Janeiro serem altos, se comparados ao restante do país, estes se apresentam com menores crescimentos do Índice de Gini. Cabe uma pergunta pertinente a respeito: se as taxas de criminalidade não possuem um crescimento tão intensivo, se o Índice de Gini são uns dos mais baixos do país e o crescimento deste não é tão acentuado, porque esses Estados são os mais violentos do país? É claro que este não é o objetivo deste artigo, mas uma hipótese pode ser lançada, pois esses Estados são os mais densos do país, perdendo apenas para o Distrito Federal, que pode despontar futuramente como um dos lugares mais violentos do país, devido à alta densidade populacional e ao aumento brusco e desordenado dessa população.

Na Tabela 2 têm-se as UF que apresentaram (baixo crescimento) as taxas de homicídio e como se comportaram em relação aos indicadores socioeconômicos, Renda *per capita*, Índice de Gini, Índice de Theil e Intensidade da Pobreza.

**Tabela 2**

**UF com baixo crescimento da criminalidade violenta de 1991 para 2000**

| Estado           | % variação<br>Homicídios | % variação<br>PIB <i>per capita</i> | % variação<br>Renda <i>per capita</i> | % variação<br>Í. de Gini | % variação<br>Í. de Theil | % variação<br>Intensidade<br>Pobreza |
|------------------|--------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------|--------------------------|---------------------------|--------------------------------------|
| Pernambuco       | 10,98                    | -6,11                               | -0,03                                 | -1,01                    | -3,04                     | -1,74                                |
| Rio de Janeiro   | 9,5                      | 3,29                                | 1,88                                  | -2,99                    | -4,95                     | 7,3                                  |
| Paraná           | 9,27                     | 2,31                                | 9,17                                  | -2,22                    | -3,68                     | -30,3                                |
| Espírito Santo   | 5,41                     | 13,56                               | 14,12                                 | -2,22                    | -4,24                     | -8,43                                |
| Paraíba          | -0,45                    | 5,33                                | 13,91                                 | -1,83                    | -4,01                     | -6,41                                |
| Roraima          | -6,63                    | -14,06                              | -29,2                                 | -7,42                    | -16,04                    | -8,01                                |
| Distrito Federal | -7,33                    | 3,91                                | -1,52                                 | 0,27                     | 5,44                      | 11,89                                |
| Sergipe          | -8,42                    | -19,4                               | -1,41                                 | 1,06                     | 4,46                      | 0,51                                 |

Fonte: Dados da pesquisa

Nas UF com menor incidência de homicídios, percebe-se que Santa Catarina, Rondônia e Rio Grande do Norte se destacaram pelo aumento significativo da renda *per capita* nos anos analisados, variando entre 8% a 15%

seu crescimento. Nota-se também que Maranhão, Rio Grande do Sul e Goiás cresceram a renda *per capita* entre 3% e 5%. Porém, Amazonas, Alagoas, Pará e Acre tiveram decréscimo da renda *per capita* entre 1% e 26%.

Para as UF que tiveram crescimento relativo da renda *per capita*, como Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Rondônia, observa-se que estas aliaram o crescimento da renda *per capita* à diminuição dos Índices de Gini, Theil e à Intensidade da Pobreza. Apesar de nem todos os Estados com menor incidência das taxas de homicídio apresentarem a mesma direção nos indicadores, nota-se que o aumento da renda nas três UF acima citadas teve como ponto crucial a distribuição da riqueza, fundamental para a diminuição das desigualdades sociais e a erradicação da criminalidade violenta.

Na Tabela 3, apresentam-se as UF com menor incidência das taxas de homicídio e como se comportaram em relação aos indicadores socioeconômicos, Renda *per capita*, Índice de Gini, Índice de Theil e Intensidade da Pobreza.

Tabela 3  
UF com menor incidência da criminalidade violenta de 1991 para 2000

| Estado              | % variação<br>Homicídios | % variação<br>PIB <i>per capita</i> | % variação<br>Renda <i>per capita</i> | % variação<br>Í. de Gini | % variação<br>Í. de Theil | % variação<br>Intensidade<br>Pobreza |
|---------------------|--------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------|--------------------------|---------------------------|--------------------------------------|
| Santa Catarina      | -12,86                   | 7,1                                 | 15,32                                 | -1,21                    | -2,05                     | -4,64                                |
| Amazonas            | -13,16                   | -12,02                              | -25,82                                | 5,59                     | 8,47                      | 10,61                                |
| Goiás               | -13,46                   | -3,94                               | 3,71                                  | 0,57                     | 3,05                      | -1,28                                |
| Rio Grande do Norte | -13,58                   | 7,38                                | 8,43                                  | 0,79                     | -2,81                     | -1,99                                |
| Alagoas             | -17,55                   | -8,31                               | -1,38                                 | 6,63                     | 12,73                     | 5,87                                 |
| Rio Grande do Sul   | -25,08                   | 2,27                                | 5,11                                  | -3,4                     | -6,4                      | -2,47                                |
| Pará                | -32,53                   | -22,09                              | -8,62                                 | 1,87                     | 4,3                       | 3,75                                 |
| Rondônia            | -33,98                   | 18,18                               | 11,11                                 | -3,51                    | -10,96                    | -5                                   |
| Acre                | -36,64                   | -2,8                                | -4,14                                 | 0,27                     | -2,09                     | 1,79                                 |
| Maranhão            | -44,71                   | 3,28                                | 5,55                                  | 5,8                      | 14,83                     | -0,92                                |

Fonte: Dados da pesquisa

No estudo sobre as relações de renda, desigualdade social e violência letal, Cano & Santos (2001) afirmam não ser possível identificar a clara influência da renda *per capita* sobre as taxas de homicídios. Esta também foi a conclusão deste artigo.

Para Lima *et al.* (2002), o incremento na renda vem acompanhado de um significativo aumento da desigualdade social, uma vez que a renda não fica distribuída entre os vários segmentos da sociedade, mas deixa ainda mais acirrado o conflito entre uma parcela da população cada vez mais empobrecida e outra cada vez mais privilegiada e detentora de poder e riqueza, servindo como cenário propício para o crescimento da violência.

Num contexto mais geral, nas UF cujo crescimento das taxas de homicídio foi elevado, apesar da renda *per capita* e do PIB *per capita* ter crescido de 1991 para 2000, ocorreu, também, um significativo aumento da desigualdade social, medidos pelos Índices de Gini, Theil e pela Intensidade de Pobreza. Os principais Estados que aumentaram a criminalidade violenta não são os mais densos e nem os mais ricos, mas são aqueles que lideram a ponta da desigualdade social entre as UF brasileiras. Apesar dessa conclusão, essa afirmação carece de vários outros estudos com procedimentos metodológicos que venham ao encontro dessas afirmações.

Uma ressalva torna-se necessária, pois a segregação espacial do crime existente no Brasil também é existente dentro da UF. Por isso, fazer a afirmação de que a UF é violenta, pode ser uma conclusão precipitada, uma vez que a distribuição do crime no espaço não é homogênea e gera lugares com sobreposições de carências e prováveis vítimas da criminalidade violenta.

Outra ressalva é o fato de as desigualdades sociais serem o elo que desencadeia as sobreposições de carências, dentre eles o desemprego, a falta de educação, seja ela institucional ou não, de saúde, de falta de moradia, de saneamento básico e de serviços públicos, etc. Ou seja, nesta análise não foi considerado somente um desses subconjuntos, mas a desigualdade social como uma provável matriz formadora da criminalidade violenta. Além do mais, a análise recai sobre as vítimas de homicídios, por isso o acesso a melhores condições de vida é uma necessidade emergencial, mesmo existindo a controvérsia sobre as causas do homicídio. O que não se pode negar é que a desigualdade social é um problema existente e que as políticas públicas cada vez mais devam ser direcionadas a essa classe populacional.

## Conclusão

O objetivo deste artigo foi analisar a distribuição espacial da criminalidade violenta no território brasileiro, entre 1991 e 2000, e sua relação com os indicadores socioeconômicos das UF. Pode-se afirmar que os homicídios são, em vastas proporções, função das desigualdades sociais existentes nas UF, mas outros estudos devem ser realizados e aprofundados para essa discussão.

O fato perceptível é que as UF brasileiras, além de não conseguirem sanar o problema da desigualdade social, intensificaram ainda mais essa esfinge. Por isso, os Estados com grande crescimento da renda *per capita*, como Piauí, Minas Gerais e Mato Grosso, principalmente, que cresceram a renda e aliaram esse crescimento com o aumento do Índice de Gini, também sofreram com o aumento das taxas de criminalidade violenta.

Diante da imensa disparidade de renda *per capita* existente no país, pode-se perceber que as UF que tiveram crescimento desta e, acompanhadas de crescentes concentrações de renda, medidas pelo indicador de Gini, acumularam para si crescentes taxas de homicídio. Essa compreensão dos fatos indica caminhos para a redução da criminalidade violenta no país, com medidas governamentais voltadas para o crescimento da renda *per capita*, mas acompanhadas de distribuição para todas as classes sociais dessa riqueza e renda.

Para erradicar a pobreza e consequentemente combater a desigualdade social, o primeiro passo a ser dado é a mudança cultural na herança legada à maioria dos brasileiros do “crescer sempre mais”, sem aliar esse crescimento ao desenvolvimento econômico, social e cultural que gera melhorias na qualidade de vida. O desenvolvimento sustentado e solidário pode ser uma das formas de combater a desigualdade social e consequentemente diminuir a incidência cada vez mais elevada de criminalidade violenta no país.

No contexto puramente econômico, é consenso entre os economistas que a erradicação da pobreza exige a redução da desigualdade social e o estímulo ao crescimento econômico. A expansão econômica é mais eficaz no combate à pobreza onde a desigualdade de renda é menor, pois dessa forma o impacto regional do crescimento econômico é maior. As regiões que conseguem altas taxas de crescimento econômico aliadas a um crescimento estável da população melhoraram seus indicadores de qualidade de vida, ao passo que as regiões que menos cresceram foram também as que pouco se desenvolveram e tiveram menos melhorias no bem-estar. As regiões

que ganham investem mais em educação e têm melhoria progressiva no Indicador de Desenvolvimento Humano (IDH), aliado à qualidade do ensino. Nesse sentido, ações e investimentos no acesso e na qualidade da educação básica, que possibilitem a redução das desigualdades educacionais, investimentos em infraestrutura e novas tecnologias, para a ampliação da capacidade produtiva da economia, e incentivos ao treinamento para a força de trabalho, contribuem muito para elevar o nível de vida da população, promover o desenvolvimento social e diminuir as taxas de criminalidade.

## Referências

- ADORNO, Sérgio  
(2002) “Exclusão socioeconômica e violência urbana”. *Sociologias*. Porto Alegre, v. 4, nº. 8, p. 84-135.
- BARROS, Ricardo Paes; HENRIQUES, Ricardo & MENDONÇA, Rosane  
(2000) “A estabilidade inaceitável: desigualdade e pobreza no Brasil”. In: HENRIQUES, Ricardo (Org.). *Desigualdade e pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro: IPEA, p. 21-48.
- BEATO, Cláudio  
(1998) “Determinantes da criminalidade em Minas Gerais”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, nº. 37, p. 1-19.
- BEATO, Cláudio & REIS, Ilka  
(2000) “Desigualdade, desenvolvimento socioeconômico e crime”. In: HENRIQUES, Ricardo (Org.). *Desigualdade e pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro. São Paulo: IPEA, p. 385-404.
- BRUIT, Hector Hernán & ABRAHÃO, Fernando Antônio  
(2001) “Criminalidade e modernização em Campinas: 1880 a 1930. Bases teórico-metodológicas e fontes para o seu estudo”. *Resgate*, Campinas, v. 10, p. 9-22.
- CÁRDIA, Nancy; ADORNO, Sérgio & POLETO, Frederico  
(2003) “Homicídio e violação de direitos humanos em São Paulo”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, nº. 47, p. 43-73.
- CÁRDIA, Nancy & SCHIFFER, Sueli  
(2000) “Violência e desigualdade social”. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 54, nº. 1, p. 25-31.
- CANO, Inácio & SANTOS, Nilton  
(2001) *Violência letal, renda e desigualdade social no Brasil*. Rio de Janeiro: 7 letras.
- DEPARTAMENTO DE INFORMÁTICA DO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE (DATASUS)  
(2007) *Sistema de Informação de Mortalidade do Ministério da Saúde (SIM/MS)*. Disponível em: [www.datasus.gov.br](http://www.datasus.gov.br). Acesso em 14 de julho de 2007.
- FELIX, Sueli  
(2002) *A Geografia do crime: interdisciplinaridade e relevâncias*. Marília: UNESP Marília Publica.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE)  
(2007) *Censos Demográficos 1991 e 2000*. Disponível em: <http://www.ibge.org.br>. Acesso em 15 de julho de 2007.
- LIMA, Maria Luíza et al.  
(2002) “Evolução de homicídios em Pernambuco: análise por área geográfica, de 1980 a 1998”. *Revista Saúde Pública*, São Paulo, v. 36, nº. 4, p. 426-429.
- MARICATO, Ermínia  
(2002) *Brasil, cidades: alternativas para a crise urbana*. Petrópolis: Vozes.

MINAYO, Maria Cecília

(1994) "A violência social sob a perspectiva da saúde pública". *Cadernos de saúde pública*, Rio de Janeiro, v. 10, nº. 1, p. 7-18.

OLIVEIRA, Gilson Batista de

(2002) "Uma discussão sobre o conceito de desenvolvimento". *Revista Fae*, Curitiba, v. 5, nº. 2, p. 37-48.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS)

(2003) *Classificação Internacional de Doenças (CID)*. Disponível em: [www.who.int](http://www.who.int). Acesso em: 15 de maio de 2008.

PERES, Maria Fernanda Tourinho *et al.*

(2008) "Homicídios, desenvolvimento socioeconômico e violência policial no Município de São Paulo, Brasil". *Rev. Panam. Salud. Publica/Pan Am J Public Health*, v. 23, nº. 4, p. 268-276, abr.

PESQUISA NACIONAL POR AMOSTRA DE DOMICÍLIOS (PNAD)

(2007) Disponível em: [www.pnad.org.br](http://www.pnad.org.br). Acesso em julho de 2007.

ROCHA, Sônia.

(1995) *Governabilidade e pobreza: o desafio dos números*. Brasília/Rio de Janeiro: IPEA.

SANTANA, Antônio Cordeiro & SANTANA, Ádamo Lima

(2004) "Mapeamento e análise de arranjos produtivos locais na Amazônia". *Teoria e Evidência Econômica*. Passo Fundo, v. 12, nº. 22, p. 9-34.

**Recebido em**

abril de 2010

**Aprovado em**

maio de 2011

# Tradução

## Sobre as preferências por concordância e contiguidade em sequências na conversa

SACKS, Harvey

(1987) "On the preference for agreement and contiguity in sequences in conversation". In: BUTTON, Graham & LEE, John R. E. (Ed.). *Talk and social organization*. Clevedon: Multilingual Matters, p. 54-69.

## Créditos da tradução

Autores: Livia Miranda de Oliveira\*, Maria das Graças de Castro Nogueira\*\*, Paulo Cortes Gago\*\*\*

Revisão técnica e estabelecimento da versão final: Paulo Cortes Gago.

## Agradecimentos

À Editora Multilingual Matters, por ter-nos cedido gentilmente os direitos do texto de Sacks para a tradução acadêmica, sem fins lucrativos.

À Ana Maria Zilles (UNISINOS), por ter feito comentários que melhoraram sensivelmente a qualidade da versão final.

---

\* Doutoranda em Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil) e Professora assistente do Núcleo de Fonoaudiologia da Universidade Federal de Sergipe (Lagarto/Brasil). E-mail: liviamirandaoliveira@yahoo.com.br.

\*\* Doutora em Letras pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (Belo Horizonte/Brasil). E-mail: gnogueira@uai.com.br.

\*\*\* Doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil) e professor associado da Universidade Federal de Juiz de Fora (Juiz de Fora/Brasil). E-mail: pcgago@uol.com.br.

## Apresentação

A tradução em pauta provém de Harvey Sacks, um dos principais fundadores da Análise da Conversa Etnometodológica (ACE), talvez o mais importante, juntamente com Emanuel Schegloff e Gail Jefferson. Morto prematuramente em um acidente de carro na Califórnia, em 1975, Sacks deixou-nos um legado de ideias complexas a respeito da organização do mundo social pelo viés do exame minucioso de detalhes de transcrições de conversas autênticas de seres humanos em interação uns com os outros, durante seus afazeres mundanos, metodologia de trabalho revolucionária na época, pois significou um marco em Sociologia, sendo um vetor de força importante para a fundação do que veio a ser chamado de Microsociologia.

O texto “On the preference for agreement and contiguity in sequences in conversation” foi editado por Emanuel Schegloff, a partir de uma aula de Sacks dada em 1970, na Universidade da Califórnia, em Irvine (UCI), onde Sacks trabalhava como professor associado, desde 1968. A relevância de sua tradução justifica-se pelo fato de ele ser um dos textos inaugurais de um tema central em ACE: a organização da preferência, posteriormente elaborado em Pomerantz (1984). Sacks elege como foco um tipo de par adjacente bastante comum nas conversas cotidianas – o par pergunta e resposta, examinando cuidadosamente as relações entre o formato da pergunta e o da resposta obtida em uma extensa coletânea de dados. O autor chama a atenção para o fato de que primeiros turnos (os de pergunta) podem ser projetados pelos interlocutores de modo a preferirem tipos específicos de segundos turnos (os de resposta), o que implica admitir uma estrutura de preferência embutida na primeira parte do par adjacente (a pergunta) e, por consequência, uma organização social da preferência. Majoritariamente, observa que respostas preferidas são curtas e oferecidas sem delonga, enquanto as “despreferidas” são bastante mais elaboradas, sendo emitidas normalmente com atrasos, prefácios, mitigação ou “indiretividade” e, fato muito comum, com a apresentação de justificativas.

Junto a outros grandes temas em ACE, como a organização do sistema de tomada de turnos (SACKS; SCHEGLOFF & JEFFERSON, 2003), a organização sequencial (SCHEGLOFF, 1968, 2007) e a organização do reparo (SACKS, SCHEGLOFF & JEFFERSON, 1977; GARCEZ & LODER, 2005), esse texto fornece-nos a base para compreendermos a organização da

preferência e integra, assim, um pacote de traduções necessárias<sup>1</sup>, seminal para a divulgação da área de ACE na comunidade de falantes de Língua Portuguesa, no Brasil e em além-mar, nos outros países de nossa irmandade lusófona.

Paulo Cortes Gago

## Referências

- GARCEZ, Pedro M. & LODER, Letícia  
(2005) "Reparo iniciado e levado a cabo pelo outro na conversa cotidiana em português do Brasil". *DELTA*, v. 21, nº. 2, p. 279-312.
- POMERANTZ, Anita  
(1984) "Agreeing and disagreeing with assessments: some features of preferred/dispreferred turn shapes". In: ATKINSON, Maxwell & HERITAGE, John (Ed.). *Structures of social action: studies in conversation analysis*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, p. 57-101.
- SACKS, Harvey  
(1984) "On doing 'being ordinary'". In: ATKINSON, Maxwell & HERITAGE, John (Ed.). *Structures of social action: studies in conversation analysis*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, p. 413-429.
- SACKS, Harvey; SCHEGLOFF, Emanuel & JEFFERSON, Gail  
(2003) "Sistemática elementar para a organização da tomada de turnos para a conversa". *Revista Veredas de Estudos Linguísticos*, v. 7, n. 1 e 2, p. 1-67. Tradução: "A simplest systematics for the organization of turn taking for conversation". *Language*, v. 50, p. 4, p. 696-735, 1974.
- (1977) "The preference for self-correction in the organization of repair in conversation". *Language*, v. 55, nº. 2, p. 361-382.
- SCHEGLOFF, Emanuel  
(2007) *Sequence organization: a primer in conversation analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- (1968) "Sequencings in conversational openings". *American Anthropologist*, v. 70, nº. 6, p. 1075-1095.

---

<sup>1</sup> A Revista Veredas, do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora, tem se dedicado à tradução de alguns textos fundadores em ACE, todos disponíveis online em <http://www.ufjf.br/revistaveredas/>. Ver o volume 7, n. 1 e 2, 2003, para a tradução do texto fundador da organização da sistemática de tomada de turnos (SACKS; SCHEGLOFF & JEFFERSON, 1974), em <http://www.ufjf.br/revistaveredas/edicoes-antiores/volume7-nºs-1-e-2-2003/> e o volume 11, n. 1, 2007, para a tradução de um textos fundadores do método de se gravarem conversas como forma de se fazer Sociologia (SACKS, 1984, em <http://www.ufjf.br/revistaveredas/edicoes-antiores/volume11-nº-1-2007/>).

# Sobre as preferências por concordância e contiguidade em sequências na conversa<sup>1</sup>

Harvey Sacks\*

## Resumo

Elege-se como foco o par adjacente pergunta e resposta, examinando-se as relações entre o formato da pergunta e o da resposta. Observa-se que os turnos de pergunta são projetados de modo a preferirem tipos específicos de turnos de resposta. Majoritariamente, as respostas preferidas são curtas e oferecidas sem delonga, enquanto as “despreferidas” são elaboradas com atrasos, prefácios, mitigação, “indiretividade” e comumente com a apresentação de justificativas.

## Palavras-chave

Interação social. Organização da preferência. Análise da conversa etnometodológica.

## Abstract

The paper focuses on the question-answer adjacency pair and examines the relationship between question and answer formats. It is observed that question turns are so projected as to prefer specific answer turn types. Overwhelmingly, preferred answers are short and issued with no delay, while dispreferred responses are constructed with delays, prefaces, mitigation, indirectiveness and with accounts.

## Keywords

Social interaction. Organization of preference. Ethnomethodological conversation analysis.

---

<sup>1</sup> Palestra pública, proferida na Universidade de Michigan, em 1973, no Instituto Linguístico. Publicada por Emanuel A. Schegloff, com a ajuda de Jennifer Mandelbaum, a partir de uma gravação de uma fita, feita na ocasião.

\* Procedente da Universidade da Califórnia, Irvine.

O que vou falar envolve coisas não muito complicadas, mas uma atenção para coisas *muito*, muito simples. Começo explicitando antecedentes, de modo a permitir que vocês conheçam um pouco sobre o nome daquilo que fazemos: a análise sequencial da conversa. Este é o modo pelo qual essa orientação é motivada.

Em um primeiro momento, estamos interessados na organização social da interação e no que se refere à interação natural. As sequências são os tipos mais naturais de objetos para se estudar. Uma maneira de coordenação entre falantes na fala em interação natural é que, num todo, fala um de cada vez. Então, se você vai estudar a coordenação de pessoas que estão falando em interação natural, você estudará sequências de falantes. Podemos usar “sequência” de um modo bastante específico, diferenciando organização serial, ou ocorrência serial, de organização sequencial, interessando-nos, primeiramente, pela sequencial. “Sequencial” quer dizer, grosso modo, que as partes que ocorrem uma após outra, ou que estão em uma relação de antes e depois possuem alguma organização entre si.

O quanto precisa é essa organização e como é sua forma é uma questão em aberto. Mas há muitas razões para crer, mesmo presumindo uma ingenuidade total sobre o comportamento social humano, que existirão muitas sequências bem organizadas numa tal organização. A interação social de outros seres sociais é altamente ritualizada, entendendo-se por “ritualizado” não especificamente religioso ou *pro forma*, mas sequencialmente organizado em termos de partes mais ou menos fixas, realizadas por vários participantes em algumas ordens relativamente fixas. Elas podem variar, certamente, na medida em que existem alternativas em qualquer dada posição, e elas podem variar em vários outros sentidos também. Mas não é uma coisa surpreendente supor que, se você for sentar para olhar para interações singulares entre humanos envolvendo a fala, então você encontrará uma grande quantidade de sequências que lhe permitirão captar alguma ordem inicial do que está acontecendo nelas e talvez, também, como essas sequências são agrupadas.

Certamente, não somos tão ingênuos, e qualquer membro de qualquer cultura conhece vários grupos dessas sequências em relação à organização da conversa. As conversas, sempre, preponderantemente, iniciam-se com as trocas de cumprimentos, e essas trocas são, para as duas partes, pequenas coisas de duas unidades. Elas podem ser expandidas de diversos modos, mas elas podem ser executadas, basicamente, em sequências de duas unidades - uma troca de “oi”, por exemplo; um “oi” inicial ocasiona outro “oi” no turno imediatamente seguinte, e elas são realizadas diferentemente de diversos

modos, ou seja, elas podem ser discriminadas em primeiras e segundas partes. E depois de “oi”s vêm outras coisas. Em nosso sistema de conversa, elocuições do tipo “tudo bom?”, por exemplo, são um tipo específico de coisas, e elas, por sua vez, ocorrem em pares: há um “tudo bom?” e depois uma resposta a isso, e, então, um “tudo bom?” em retribuição. Dessa forma, você pode fazer várias coisas dessas e ver que existe uma variedade de ordens óbvias, em termos sequenciais, para a organização da conversa.

Esses tipos de fatos motivam um esforço para ver se não existe algum tipo mais ou menos básico de sequência abstrata, em termos dos quais uma variedade de ordenamentos, apresentados por muitas sequências, pode ser captada. Você poderia, então, ter regras muito gerais para um tipo de sequência, que apreenderá muitos dos ordenamentos para toda uma variedade de sequências específicas. Qualquer olhar para a conversa, ao que me parece, de todo modo, sugeriria que existe um candidato óbvio para tal tipo básico de sequência. Os tipos de materiais que ela ordena, ordena de maneira muito simples, quando estamos tratando de suas características mais gerais, e, quando você tem essas características, consegue agrupar grande quantidade de conversas em um conjunto muito simples de regras. A sequência básica é uma sequência de duas unidades; os dois turnos em que as partes da sequência ocorrem estão localizados adjacente um ao outro; e, para todos eles, você pode discriminar o que chamaremos de ‘primeiras partes do par’ de ‘segundas partes do par’, de modo que as partes são relativamente ordenadas (ver SCHEGLOFF & SACKS, 1973 para uma descrição mais completa de “pares adjacentes”). E uma característica adicional que pode ser extraída entre primeiras e segundas partes do par é que elas são “conectadas por tipo”, observação pela qual eu quero dizer apenas algo tão simples quanto isto (embora seja suficiente para muita coisa): se uma das partes realiza, por exemplo, uma primeira parte do par de algum tipo, tal como um cumprimento, uma pergunta, uma oferta, um pedido, um elogio, uma reclamação, e coisas desse tipo, então a parte que realizará uma segunda parte do par para aquela primeira parte do par seleciona-a a partir dos tipos de alternativas que se encaixam nesse tipo. Então, para cumprimentos, isso implica cumprimentos; para perguntas, vários tipos de respostas; para ofertas, aceitações e recusas; para anúncios, parabéns e condolências; e assim por diante. Claro,<sup>2</sup> para qualquer primeira parte do par dada, devem existir bem

---

<sup>2</sup> Os “é claro” são ditos com uma intenção moderada de “nós deveríamos ser capazes de ver, uma vez que nós sabemos que é assim”, não que pudéssemos ter imaginado isso, ou que de fato imaginamos isso, e depois achamos que isso era assim.

mais segundas partes do par do que possam ser introduzidas; mas é suficiente dizer que, para a maioria dos tipos de pares adjacentes, existem alternativas na posição de segunda parte do par. Para alguns, você muito provavelmente deve ter de realizar *uma* coisa específica, mas para a maioria deles existem alternativas. Ou seja, tendo sido realizada uma oferta, você pode tanto aceitar quanto rejeitar, e ambas são “legais”. Algumas outras também são legais,<sup>3</sup> mas, no momento, não estamos preocupados com isso.

Então, você tem algo assim: você tem um turno e, nele, uma primeira parte do par, e um próximo turno e, nele, uma segunda parte do par, e, além disso, você tem que a segunda parte do par é relacionada por tipo à primeira parte do par. Isso, então, capta relações metódicas entre uma enorme quantidade de material, que tem uma fantástica procedência na conversa, no sentido de organizar muitas das atividades potenciais extraordinárias que ocorrem na conversa, etc., e há, também, todos os tipos de lugares, nos quais ele aparece de maneira muito interessante.

Ao mesmo tempo em que, é claro, nós passamos muito tempo trabalhando com tipos específicos de pares, tais como a organização de elogios e respostas a eles (ver POMERANTZ, 1978), com a organização de ofertas e com o que pode ser feito em resposta às ofertas e com coisas similares, nós também estamos buscando outras coisas simples, similares, gerais. Comentarei sobre duas dessas coisas simples hoje.

---

<sup>3</sup> Por exemplo, algumas das alternativas para “respostas” como elemento seguinte às perguntas parecem não ser muito gerais, e outras parecem. Um tipo bastante geral de alternativa são “os reversores” (*counters*). As perguntas-reversoras parecem ser gerais em relação a todo um grupo de tipos de coisas, e deveríamos reparar o quão elas são objetos interessantes tecnicamente. Repare, especialmente, que elas transpõem as posições de pergunta e resposta, de modo que, se se faz uma pergunta muito difícil para alguém, e eles podem usar um reversor (*counter*), e isso pode ser algo igualmente difícil para a pessoa que pergunta, então há um modo através do qual alguma das coisas que as pessoas que perguntam poderiam tentar fazer com as pessoas que respondem pode ser afetada pelas coisas em potencial que as pessoas que respondem podem fazer com elas de volta. Isso é um potencial formal completo e metódico – o que podemos chamar de “um aparato” (cf. p. 10 no final, embaixo). Então, alguém poderia querer “dar um tranco” bem forte em alguém, mas há um aparato, que tende a fornecer às pessoas que respondem o potencial de usar o que quer que seja que a pessoa que fez a pergunta tenha feito a elas para fazer a mesma coisa com quem fez a pergunta. Meus exemplos favoritos têm a ver com uma classe de insultos que nós chamamos de “insultos genéticos”. Um exemplo famoso e clássico está ligado a uma cena de uma aldeia, um menino parado na beira da estrada e uma senhora idosa que vinha com uma manada de burros, quando passa pelo menino, ele diz – “Bom dia, mãe de asnos”, e ela responde – “Bom dia, meu filho”. Agora, o que isso diz é que uma classe inteira de insultos pelos quais você poderia se dirigir a pessoas lhes proporciona os mesmos materiais com os quais você devolve o insulto. Agora, há muitas “estruturas reversoras” como essas, e elas são coisas muito, muito nítidas.

Novamente, as coisas iniciais que estou propondo são totalmente observáveis; basta você olhar para quaisquer materiais conversacionais que quiser escolher para ver que elas são assim. Nada, então, está sendo afirmado do tipo “Uau, isso é algo fantasticamente nítido de se ver.” Mas, comumente, tende-se a evitar fazer observações “óbvias”, porque não é óbvio o que, subsequentemente, deve ser feito com elas. Mas onipresença e possibilidade de observação disponível não precisam implicar banalidade e, por conseguinte, silêncio. Tampouco se deve apenas começar com uma busca por exceções ou variação. Ao contrário, precisamos ver que, com algumas dessas recorrências mundanas, estamos selecionando coisas que são tão preponderantemente verdadeiras que, se quisermos entender essa parte do mundo, elas são algo com o qual teremos de nos haver. E, como acontece, elas são um recurso formidável.

Então, se nós olhamos para um tipo específico de sequência, digamos, por exemplo, sequências de pergunta/resposta que podem, de um modo geral, receber respostas do tipo ‘sim’ ou ‘não’, então existem dois pontos óbvios, que podem ser aprimorados nesse nível geral. Um deles diz respeito ao fato de termos deixado totalmente em aberto, se existem regras de seleção entre respostas do tipo ‘sim’ e ‘não’. Outra coisa que deixamos totalmente em aberto é onde, em seus respectivos turnos, ocorrem a pergunta e a resposta; nós somente temos que a pergunta e a resposta ocorrem em turnos adjacentes. De acordo com o que dissemos até agora, elas poderiam ocorrer em qualquer lugar no turno – no início, no meio, no fim, nenhum lugar específico. A intenção é ver se não podemos colocar, em um ordenamento bruto, em primeiro lugar, ambos os tipos de variáveis (ou seja, a escolha entre tipos de resposta e a localização no turno). Isso pode nos permitir focar em coisas que não se encaixam nesse ordenamento, mas que levarão, talvez, a algo muito impressionante logo de início, e nós, de fato, temos algo muito impressionante logo de início.

Um olhar não muito apurado diria que, se você examina somente turnos de resposta, então, “sim”s são muito mais frequentes do que “não”s. Qualquer próximo olhar mais atento a isso nessas sequências nos mostraria, então, uma ‘preferência’ candidata em relação à seleção, que funcionaria mais ou menos deste modo: se uma pergunta é construída de maneira a exibir uma preferência entre “sim” ou “não”, ou entre respostas do tipo “sim-” ou “não-”, então as pessoas que respondem tenderão a fazer essa escolha, e uma escolha desse tipo será, ou deverá ser, preferida pelas pessoas que respondem. Esse

tipo de fato mantém-se tanto para “sim-” quanto para “não-” como respostas preferidas, conforme pode ser visto nos materiais seguintes<sup>4</sup>.

- (1) A: E isso deixou-a aparentemente com sequelas (eu acho).  
B: Aparentemente. Ah ele ainda terá esperança.

Então, aqui temos a preferência por uma resposta “do tipo sim” no número (1), (“eu acho”),<sup>5</sup> e a resposta projetada em relação a essa preferência – “concordando” com a preferência, conforme afirmaremos (“aparentemente”). No número (2), temos uma versão “negativa”:

- (2) A: Bem, isso é realmente o que você queria?  
B: Ah ... não originalmente? Não. Mas é ah ... uma promoção?  
E é  muito  interessante, eu tenho trabalhado com isso  em  meio expediente há vários anos.

Você sabe perfeitamente bem que milhões de coisas funcionam dessa maneira - um próximo turno (e.g. uma resposta) está em “concordância” com a “preferência” do anterior (e.g. uma pergunta). O que queríamos fazer foi, então, ver se poderíamos investigar aquilo que poderíamos chamar de um princípio geral – uma “preferência pela concordância”, talvez.

Observe, também, que perguntas podem ser partes de turnos com outras coisas dentro deles, como pode ocorrer também com as respostas. Observe, então, que a resposta inicial no número (1) acima – “aparentemente” – vem exatamente no início do turno. Em geral, é o caso em que, quando uma pergunta ocorre em um turno que inclui outras coisas, ou uma quando o mesmo ocorre com uma resposta, então, a pergunta vem no final *desse* turno, e a resposta em seu início. Essa justaposição ou “contiguidade” entre pergunta e resposta ao longo de sucessivos turnos também exige colaboração, da

---

<sup>4</sup> Ao pôr algumas dessas coisas na mesa, não pretendo provar algo a você através de um exemplo, exceto em certo sentido. Você deveria tentar ver a maneira pela qual esses exemplos evidenciam o uso de “procedimentos” bem gerais pelos participantes, que você poderia reconstruir muito bem a partir de um único exemplo; esse procedimento pode, então, produzir um bando de outros exemplos.

<sup>5</sup> Harvey Sacks usava uma caneta-ponteiro, e o editor fez uma suposição informada sobre o objetivo da caneta-ponteiro.

mesma forma que produzir uma resposta que “concorde” com a pergunta.<sup>6</sup> Ou seja, exige uma atividade independente de uma pessoa que faz pergunta (colocar a pergunta no final) e de uma pessoa que responde (colocar a resposta no início) para se obter a contiguidade entre pergunta e resposta ao longo de seus respectivos turnos, da mesma forma que exige uma atividade independente de alguém que pergunta projetar a pergunta de tal modo que exiba uma preferência por algum tipo de resposta, e de alguém que responde escolher de acordo com essa preferência. Esse é o sentido, no qual este material trata de “co-ordenação”.

Inicialmente, nós não temos muita ideia de por que esses tipos de coisa deveriam ser assim. Ou seja, de por que deveria haver uma forte preferência pela *contiguidade* entre pergunta e resposta e pela *concordância* entre pergunta e resposta. Mas esses são dois princípios gerais, com os quais iremos trabalhar. Sua consequência é que, se estiverem corretos, eles nos fornecerão características adicionais do tipo de sequência que estamos estudando (em complemento aos dois turnos previamente mencionados, situados adjacente com primeiras partes e segundas partes do par e tipos de pares conectando-os), de tal modo que teremos tanto (a) o lugar nos turnos que compõem a sequência em que entram respectivamente a pergunta e a resposta, (b) quanto algum peso de um tipo de resposta sobre a outra. Teremos essas características, sem saber quem são as partes, qual é o tópico, onde ocorreu a sequência, etc. Ou seja, não precisaríamos saber nada sobre a sequência para saber essas características. E, se você pensar

---

<sup>6</sup> Você pode, claro, ter uma sequência, na qual você tem somente uma única pergunta no primeiro turno e uma única resposta no segundo. Nesses casos também, a construção de uma resposta pode explorar sua contiguidade com a pergunta. Tais respostas podem ser construídas e muito frequentemente o são de modo a serem parasitas da sintaxe da pergunta a que elas respondem, sendo de fato construídas dentro da mesma frase.

a) A: Você estava comendo?

B: Algumas uvas

b) A: Você está de saco cheio?

B: Até o pescoço.

Agora quero que você observe que esse tipo de sequência tem muitas propriedades do tipo frase. E na medida em que a razão inicial pela qual os linguistas não estão interessados em sequências é que eles estão interessados em frases, então observe que existe uma variedade de cláusulas de sequências naturais, que têm, de fato, frases operando ao longo da sequência inteira; ou seja, não é estranho que as respostas tenham muito, muito frequentemente este caráter sintagmático.

ou observar uma conversa, então essas observações parecem bem mais verdadeiras; verdadeiras o suficiente para merecerem mais investigação para saber se essas são realmente preferências embutidas, ou seja, embutidas no sistema. Então, vamos começar a fazer um pouco dessa investigação.

A primeira coisa que observamos, e estou introduzindo isso e não vou fazer muito com isso por enquanto, é que existe uma aparente interação entre a preferência pela contiguidade e a preferência pela concordância, tal que, se uma resposta de concordância ocorre, ela ocorre bem contiguamente, ao passo que, se uma resposta de discordância ocorre, ela muito provavelmente será arrastada para o final do turno que ela ocupa. Considere, por exemplo, o número (3), em que “A” quer que “B” “volte cedo”:

(3) A: Você vai voltar cedo?

B: Bem, eu tenho muitas coisas pra fazer antes de me despachar amanhã. Não sei. Eu v- provavelmente não vou chegar muito cedo.

Você pode ver que essa resposta não é somente construída de forma que a discordância é realizada tão fraca quanto possível, mas ela é adiada durante grande parte do turno.<sup>7</sup>

Isso é um tipo de ilustração, então, da interação entre concordância e contiguidade, e entre discordância e não-contiguidade. Isso é importante, pois uma das coisas que estávamos originalmente propondo era que as respostas vinham contiguamente às perguntas. Francamente, existem muitas e muitas respostas que não vêm contiguamente às perguntas; e, se temos um modo interno de explicar algumas delas, tal como com a discordância, então

---

<sup>7</sup> Deixem-me somente mencionar para aqueles que possam estar interessados nisso, ou seja, a preferência pela concordância, traduzida como uma “despreferência” por *discordância*, parece não somente envolver esse tipo de interação, na qual as discordâncias são empurradas para o fim do turno de resposta; mas os “nãos” parecem sempre ter as características que vocês [i.e. linguistas. - o editor.] comentam como estando “apagadas”. Ou seja, o “sim” ocorre se ele estiver em uma resposta de concordância; eles dizem “sim” e podem dizer mais coisas. Se for uma resposta de discordância, eles farão algo caracteristicamente parecido com – “Bom, eu não sei”, e eles provavelmente vão achar um modo de fazer isto que não os faça de fato dizer “não”. Nós não estamos falando sobre Harry ou Joe ou algum tipo específico de pessoas; estamos olhando para possíveis propriedades do sistema. Não é que alguém ou todo o mundo psicologicamente não goste de discordar, mas eles provavelmente não gostam de discordar, porque é esperado que eles não gostem de discordar; é talvez esperado que eles tentem concordar. Confira a resposta à pergunta da plateia no final do texto.

não se trata apenas de que esses casos são “parte do fluxo”, mas também de que o sistema *os* provê, em bases parcialmente independentes.

Uma das consequências de se ter essas coisas sendo “deslocadas” dentro de seus turnos é que você é levado a olhar para a organização serial dos componentes dos turnos, e aí uma variedade de coisas surge sobre os turnos de resposta. Por exemplo, na medida em que discordâncias são adiadas para o final, existe uma variedade de coisas que vêm antes delas, que então podem ser tratadas como “ocorrendo antes de discordâncias” e que podem ter importância na sinalização de um futuro aparecimento de uma discordância. Componentes como “bem” e/ou “eu não sei”, por exemplo, no início de um turno de resposta, caracteristicamente precedem algo menos do que uma concordância.

Olhando para os fenômenos de contiguidade em relação aos exemplos que não os apresentam (ou que inicialmente não parecem apresentá-los), estou empregando uma estratégia que usamos muito e que, por conseguinte, merece um pouco de descrição. A estratégia é esta: se podemos isolar, dentre as exceções, algumas classes – que não significam exemplos individuais, mas algumas *classes* de exemplos (elas *têm* de ter características do tipo classe) – que acabam elas próprias por serem orientadas pela preferência que estamos estudando, então imaginamos (a preferência) que essa preferência tem um tipo de validade de segunda ordem. Ou seja, ela não só funciona em um grande número de casos, nos quais se encaixa diretamente, mas até quando ela não funciona, você pode vê-la operando.

Não estamos nos preocupando, então, em obter todas as exceções; estamos olhando para as classes delas, que parecem operar de acordo com nosso princípio; então, embora haja certamente outros fatores operando, mostra-se que o princípio também opera.

Tendo considerado turnos de resposta, nos quais existe uma resposta com algo a antecedendo, podemos também olhar para os lugares em que existe uma pergunta no início de um turno e algo a sucedendo. Uma classe de tais aparentes exceções ao posicionamento de perguntas, anteriormente proposto, no *final* dos turnos, pode ser isolada, o que se relaciona de modo interessante com a questão da contiguidade. Essa classe envolve turnos que apresentam duas perguntas, uma primeira e uma segunda. Aqui temos um exemplo realmente típico:

- (4) A: Ah tá bom, ah como está sua artrite? Você ainda está tomando injeções?

B: Tô. Bem, tá, tá tudo bem quero dizer ah, dói de vez em quando, mas tudo bem.

O que você está vendo aqui é que existe uma primeira pergunta e uma segunda pergunta, e depois existem duas respostas. Observe que a primeira resposta é uma resposta à segunda pergunta, e que a segunda resposta é uma resposta à primeira pergunta. Parece ser uma regra mais geral que, quando duas perguntas são produzidas, e você terá duas respostas, então a ordem das respostas é inversa à ordem das perguntas. Repare que isso preserva a contiguidade tanto quanto possível; o único modo possível de se conseguir contiguidade, quando duas perguntas estão em um único turno, é ocorrendo primeiramente a resposta da segunda pergunta. Então, existe um tipo de coisa que não é tanto um problema, como “Bem, isso é legalzinho”.

Vamos analisar outro tipo de coisa, em que o que você tem é uma resposta situada tardiamente no turno, com algo a antecedendo.

(5) A: É perto de Edimburgo?

B: De Edimburgo? Não é muito longe.

“Não é muito longe” é a resposta; antes disso, ocorre outra coisa. Mas observe que essa “outra coisa” é uma pergunta, que é uma repetição parcial da pergunta que foi feita em primeiro lugar. O caráter formal dessa descrição indica que isso é uma *classe* de exceções à observação de que “a resposta vem primeiro no turno”. Além disso, embora você não tenha uma contiguidade entre a pergunta e a resposta ao longo dos turnos, você tem, *sim*, essa contiguidade *dentro* do próprio turno de resposta. Esse tipo de coisa acaba também por operar nos casos de múltiplas perguntas. Aí, ter uma pergunta com algo a sucedendo pode ser visto como uma *classe* de exceções, uma vez que se percebe que, tipicamente, a segunda pergunta em uma série como essa será comumente uma resposta candidata à primeira; de forma que você tem, novamente, um tipo de contiguidade dentro desse turno, como no primeiro turno no número (6):

(6) A: Isso é onde você mora? Na Flórida?

B: Isso é onde eu nasci.

Então, nesses exemplos, em que não temos uma contiguidade óbvia ao longo dos turnos em virtude do “mal posicionamento” da pergunta ou da

resposta (e em alguns dos quais nós temos), podemos ver que, em alguns deles, os aspectos dessa contiguidade são preservados dentro de cada turno (ou dentro de turnos únicos também). Então, esse é um tipo de modo de proceder para estabelecer a operação de segunda ordem da preferência que estamos observando.

Aqui está outra ordenação derivada do posicionamento relativo de respostas e perguntas em seus turnos (da qual depende a contiguidade). Examine o número (7):

(7) A: Você pegou isso no grupo da semana passada?

B: Peguei. Você não pegou?

A: Peguei.

Temos aqui um tipo muito comum de ocorrência: no turno “B”; existe primeiro uma resposta e depois uma pergunta. Quero que você observe o tipo de coisa que isso nos indica e o que isso começa a nos mostrar em relação ao que podemos fazer com as sequências. Temos dois objetos de dois turnos e estamos buscando um modo de ligar três turnos, ou de ver como os três turnos são construídos ligados uns aos outros. Ou seja, a resposta em B está, certamente, conectando-se à pergunta em A1, e a pergunta em B está fornecendo a base para uma conexão com a resposta em A2. Esse tipo de conexão é bastante forte em um sentido adicional. Tendo sustentado que as respostas vêm no início dos turnos e que as perguntas vêm no final dos turnos, é claro que temos a possibilidade de que elas ocorram nos mesmos turnos, e nessa ordem, resposta + pergunta, que é a maneira como elas tendem a ocorrer. Mas, no tipo de turno “resposta + pergunta”, parece haver uma restrição quanto ao tipo de pergunta que pode ocorrer aí, que seja uma pergunta “sobre o mesmo tópico” da resposta a que ela se segue. Essa resposta é, claro, sobre o mesmo tópico da pergunta a que ela se segue, o que, então, torna também o que se segue conectado - não somente em termos desses conectores de sequências unidades-por-unidades, mas dentro de partes [tópicas – nota do editor] singulares de atividades.

Entretanto existe um tipo de flexibilidade que pode ser introduzida *entre* a resposta e a pergunta, que permite outros tipos de relações, além de “única tópica”-lidade, quando se mantêm os turnos conectados em relação às regras de pares adjacentes. Assim, até mesmo se houver conectores para trás entre cada parte do turno e seu turno antecessor, existe a possibilidade de que a resposta que se segue ao turno não esteja topicamente relacionada à resposta

que iniciou o turno. Considere o seguinte:

- (8) A: Não? [Por que qua] qual é o problema com vo- você parece  
FE:LIZ,] hh  
B: [(Não)] Nada

Se você tem apenas “não, por quê?”, então você volta para “por que você fez a pergunta?”. Na medida em que você puder construir uma próxima pergunta depois de “por que”, isso se conecta ao “por que”, como, por exemplo, “Por que, qual é o problema?”, então você está caminhando de tal modo que começa a ter a possibilidade de uma “mudança gradual de tópico”. Ou seja, o que você pode começar a construir é o modo pelo qual os tópicos podem se mover dentro dos turnos, para que possamos perceber o que naturalmente sabemos: os tópicos não mudam somente nas fronteiras de turnos, e, é claro, os falantes podem se orientar para produzirem mudanças dentro dos turnos, que são, então, intrinsecamente suaves, e elas podem ocorrer dentro desse tipo de coisas, tal como ter respostas em suas fronteiras.

Vamos agora voltar para a concordância e olhar para alguns dos modos pelos quais a concordância poderia ser uma preferência formal dentro de pares adjacentes. Você pode ver, se olhar para o número (6) de novo e para os números (9), (10), (11) e (12) abaixo, que eles são formatados com uma orientação para a concordância; qualquer um deles poderia ter sido formulado obviamente como uma discordância, ou ter tido os fatos relatados de modo a fornecer uma resposta de discordância.

- (6) A: Isso é onde você mora? Na Flórida?  
B: Isso é onde eu nasci.

Assim, em resposta a “Isso é onde você vive? Na Flórida?”, “B” obviamente não mora na Flórida: ele vive na Califórnia. Ele poderia dizer, “não”. Ele não faz isso. Ele encontra um modo de fornecer uma resposta de “concordância”. Esta é uma maneira através da qual se pode dizer que aí opera uma orientação para a concordância, que dá forma à resposta, parcialmente independente dos fatos.

Há tanto um amplo escopo para tal orientação como uma limitação real nisso. Mesmo se a concordância é algo formal, que se pressupõe ser mostrado o mais cedo possível no turno, e isso opera de modo a formatar o comportamento de uma resposta, devemos perceber também que “existe um

mundo real lá fora“; terá de haver lugar para que seja feita discordância – de alguma maneira percebida. Quer dizer, os fenômenos originais não podem ser eliminados do mundo por uma preferência conversacional, embora a fala sobre eles possa ser formatada e, talvez, de outro modo afetada por eles. Assim, um resultado da formatação das respostas em favor da concordância é que haverá uma posição, na qual se depositarão elementos que poderiam, de outro modo, parecer discordâncias e que podem, então, ser formulados como concordância, como sendo modificações ou exceções. Por exemplo, os números (9) e (10).

(9) A: Então isso é permanente?

B: Ah é “permanente”; permanente até que eu consiga me movimentar novamente.

(10) A: E os amigos? Tem amigos?

B: Eu tenho amigos. Os assim chamados amigos. Eu tive amigos. Deixe-me formular isso desse modo.

Uma vez tendo sido proposto isso, novamente prevalece algo muito simples: se você tem uma resposta que está de acordo com a preferência por uma concordância inicial, então você tem uma concordância inicial, e modificações ou exceções virão depois disso, como acontece nos números (9) e (10). O fato de que há um lugar para modificações e exceções traz muitas e muitas consequências. Mas você não tem nenhuma ideia de onde ocorrerão exceções, ou seja, o caráter ou a força da concordância inicial não prediz se haverá exceções no final. Por exemplo:

(11) A: E eles não tiveram nenhuma notícia, né?

B: Nenhuma notícia, ah-ah. Ne- Nem uma palavra. Nada nada.

A não ser – a mãe do Neville recebeu um telefonema ...

(12) A: Você está com medo do seu pai?

B: Ah, sim. Definitivamente. Eu- eu tenho. Até certo ponto.

As partes podem estar sendo um pouco irônicas em alguns desses últimos quatro exemplos, mas observe que o modo como elas expressam um caráter irônico é produzindo uma concordância no primeiro momento e depois modificando-a no decorrer do turno.

Nessa última discussão, fomos levados a perceber os formatos dos turnos. Estamos desenvolvendo algumas características da organização serial de turnos de resposta que envolvem “sim” ou respostas de concordância, assim como anteriormente estávamos estabelecendo algumas características da organização serial de turnos de resposta que envolviam as respostas “não” ou de discordância.

Deixe-me mostrar outro aspecto interessante da preferência pela concordância. Se existe uma preferência pela concordância, então você poderia supor que perguntas com “ou” seriam difíceis – que as partes estariam sendo persuadidas a tentar conseguir que os dois trechos da pergunta fossem respondidos com “sim”. Considere o fragmento de número (13).

(13) A: ((limpa a garganta)) Foi clemência sua, em sua opinião, por causa do fato de que você ãh pensou que isso seria um modo melhor de controlar? ãh os mem//bros ou era pelo fato de que você queria que eles gostassem de você.

B: Sim. Porque-

B: Bem, em parte era porque eu queria que eles gostassem de mim, e eles- eu quero dizer que eles eram todos meus amigos. Todo mundo naquele quarto me conhecia// há anos. E-

Em “controlar os membros”, “B” entra com sua resposta, “sim, porque-”. Porém a pessoa que pergunta continua “Ou era pelo fato de que você queria que eles gostassem de você?” São alternativas tipicamente inconsistentes, e, tendo dito “sim, porque” para a primeira pergunta, temos, novamente, “sim” para a segunda, “bem, em parte era porque eu queria que eles gostassem de mim”.

Certo, até agora temos lidado com os modos através dos quais as pessoas que respondem formatam suas respostas de modo a concordarem, e isso pode parecer como se o que elas estivessem fazendo fosse concordar com o que a pessoa que pergunta prefere que aconteça. Isso simplesmente não é verdade. Se *existe* isso sobre o que estamos falando, isto é, uma preferência abstrata ou formal pela concordância, então temos de ver que a pessoa que pergunta não só está projetando a pergunta para obter uma preferência pessoal, mas também está projetando a pergunta com uma orientação para obter uma concordância. Que isso é assim pode ser visto nos tipos de materiais como os que seguem:

- (14) A: Eles têm um cozinheiro bom lá?  
((pausa))  
Nada demais?  
B: Não, todo mundo coloca a mão na massa.
- (15) A: Você consegue andar?  
(0.4)  
A: Seria muito difícil pra você?  
B: Ah::: queria eu não sei. ãh está sangrando um pouco, e eles retiraram a atadura  
Ontem ...

Um tipo de coisa que você obtém é isso: a pessoa faz a pergunta mostrando *uma* preferência, e ocorre uma pausa,<sup>8</sup> nenhuma resposta, e elas, então, revisam aquela pergunta para mostrar a preferência inversa, e então (sem delonga) elas conseguem uma resposta em concordância com isso. Assim, no número (14), “A” primeiro exhibe uma preferência para um “sim”; quando um silêncio ocorre, “A” muda para uma forma que convida a uma concordância com a negativa. Assim, também no número (15), a primeira pergunta é construída para “andar”; e a segunda, para “não andar”. Assim, há um certo modo em que a pessoa que pergunta pode ser considerada como estando orientada para obter a concordância, isto é, elas tentam finalizar com uma forma com a qual se pode concordar.

Aqui temos outro tipo de coisa, que nos mostrará a orientação para a concordância pelos falantes que realizam a “primeira parte do par”.

- (16) A: ãh eu estou surpreso que ele não telefonou pra você.  
B: Bem tudo bem.  
A: ((riso)) Ele- ele evidentemente não ligou  
B: Não.
- (17) A: Esses são os mesmos – não isso não é o padrão que eu te dei  
B: Não, eu sei- eu quebrei o padrão.

---

<sup>8</sup> Observe que a pausa envolve uma forma de não-contiguidade - o editor.

No número (16), “A” primeiro começa uma pergunta com uma preferência; em seguida, isso é suspenso, interrompido, e uma resposta exibindo outra preferência é realizada pela pessoa que pergunta, e o recipiente concorda com isso. No número (17), o falante “A” começa, aparentemente, para dizer, “esses são [o mesmo padrão...],” que em seguida é transformado, talvez preservando a preferência por um “sim”, talvez começando a modificá-la; finalmente, o que teria sido uma resposta de “discordância” é realizado por essa parte, e o recipiente concorda com isso. Isso é o mesmo que estava acontecendo no número (16). Se as pessoas que perguntam não quisessem obter a resposta “certa”, ou seja, quisessem obter a pergunta, com a qual se pode ou se poderá “concordar”, elas não teriam de realizar esse trabalho de modo algum; elas poderiam perfeitamente bem fazer uma pergunta, deixando-a ser respondida com “sim” ou “não”, como acontece.

[Observamos antes que as pessoas que respondem constroem seus turnos de tal modo que as respostas de “concordância” aparecem cedo em seus turnos e são assim contíguas às suas perguntas, enquanto as respostas de “discordância” são adiadas e *não* são contíguas às suas perguntas. Observe agora que as pessoas que fazem perguntas não são passivas em relação a isso. Dada a evidência de que uma discordância está “a serviço” de alguma versão inicial de uma pergunta, elas a reformulam na direção de uma possível concordância, tendo como consequência que a) uma resposta de discordância é evitada e b) a concordância que se segue forma com a pergunta um par contíguo. Dessa forma, *tanto* as pessoas que perguntam *quanto* as que respondem se orientam para a relação entre contiguidade e concordância. Essa orientação pode operar para evitar uma discordância, e isso é um aspecto de um aparato anônimo e formal para concordância/discordância, e não uma questão de preferências individuais.]<sup>9</sup>

Uma próxima pergunta poderia ser: existem alguns tipos de coisas formais que operam, quando uma discordância de fato *ocorre*, de modo que a preferência pela concordância seja retida ao longo da ocorrência da discordância, operando, então, para tentar levá-la ao fechamento o mais rápido possível? O que eu quero sugerir é que *existe* tal aparato; novamente, não é que “as pessoas tentam fazer isso”, é que existe um *aparato* que é capaz de fazer isso.

---

<sup>9</sup> Este parágrafo foi manipulado pelo editor para efeitos de clareza.

Considere o número (18) e focalize nas linhas 11-13, para começar:

- (18) 7 A: Antes de mais nada, você tem que se controlar. Conhecer-se  
a si mesmo.
- 8 (2.5)
- 9 A: E ser capaz de vi:ver.
- 10 A: Uma vê que- você está controlando o seu ser interior
- 11 A: Você sabe do que-
- 12 A: Sim, veja o que eu estou// falando-
- 13 B: Sim-ãh – eu acho que eu vejo, ãh exceto ãh ...
- 14 A: ãh- é controver//so (particularmente-)
- 15 B: Eu- eu não gosto-
- 16 B: Eu não gosto da ideia de se controlar-
- 17 B: Eu não acho que você quer dizer- a propósito-
- 18 B: Você está usando a palavra con//trolar
- 19 A: Não. Eu não quero dizer-
- 20 B: -se controlar mas eu não penso// você-.
- 21 A: Não.
- 22 B: -realmente quero dizer// que
- 23 A: Eu não quero dizer se controlar. Se:r capaz de se adaptar.
- 24 A: ãh-ãh:: uma pessoa mais flexível. ãh-ãh::
- 25 A O que é que- disciplina, se ajustar – disciplina pode ser uma  
palavra
- 26 Melhor. Não sei.
- 27 B: ãh-ãh bem, eu- eu gosto de usar a palavra sintonizada.  
Alguém
- 28 que está sintonizado com as condições e: ãh quem é  
receptivo
- 29 ãh::: que sabe o que está acontecendo e sabe o que- o que-
- 30 o que tem que ser feito.

Na linha 13, um turno inicial de resposta de “B” é formatado de forma típica como um turno de resposta, no qual ocorrerá uma discordância. Há uma progressão, na qual há o “Sim”, um típico objeto de concordância; depois o início de uma dúvida sendo expressa – “Sim” mais “eu penso que eu”; e então uma “exceto”, sendo essa a posição a partir da qual a discordância pode ser iniciada. “B” vai discordar, “A” vê que ele vai discordar e anuncia que “é controverso”. Nas linhas 15-16, “B” começa a transformar isso, ele

não “gosta da ideia de se controlar”; “Eu não acho que você quer dizer, a propósito- você está usando a palavra se controlar”. Neste ponto (linhas 19-20), “A” agora parece estar no começo de um acordo, ou seja, no começo de um retrocesso, “Não, eu não quero dizer”, e “B” em troca reinicia o “eu realmente não acho que você quer dizer isso”. “A”, então, passa por uma série de alternativas – “capaz de se adaptar”, “uma pessoa mais flexível”, “o que é- disciplina, se ajustar, se disciplinar talvez seja uma palavra melhor, eu não sei” - uma lista de candidatos, você escolhe um. Há, então, um movimento para se chegar a um acordo por “A”. “B” oferece sua própria resposta candidata, “Ah, ah bem, eu- eu gosto de usar a palavra sintonizada”. Então, agora eles se entenderam.

Observe que o “acordo” é alcançado ao longo de uma série de turnos ostensivamente voltados para uma “melhor compreensão”. Há uma maquinaria à parte, projetada para lidar com mal-entendidos, e isso chama a atenção para coisas que, por outro lado, não são muito focalizadas na conversa, aparentemente partes secundárias da conversa, que tentam “consertar as coisas”. Agora sabemos que a “maquinaria dos mal-entendidos” é ela própria “formal”, no sentido de que opera sem levar em conta as discordâncias; ela opera em muitos lugares onde há um ou outro tipo de falha local de entendimento. Porém ocorre, em grande parte, ao redor de discordâncias, sem levar em conta quais poderiam ser as fontes de discordância. A “persistência” da preferência pela concordância pode ser vista em parte pelo uso da “maquinaria do mal-entendido” para tentar resolver discordâncias, quando elas ocorrem.<sup>10</sup> Olhando para o número (19), eu gostaria de que

---

<sup>10</sup> Aqui temos outro procedimento, que pode ser usado por falantes da primeira parte do par, quando ocorre uma discordância, que também possui uma tremenda generalidade em seu uso [ilustrado aqui por um tipo de sequência de não-pergunta/resposta – Ed]:

C) A: Você tem uma resposta para tudo então cala a boca.

B: Eu não quero

A: Eu não te pedi pra calar a boca, eu estava só brincando.

B: Ah, TÁ BOM

“Você tem uma resposta para tudo então cala a boca”. Troco disso: “Eu não quero”. Troco disso: “Eu não te pedi pra calar a boca. eu estava só brincando.” O “eu estava só brincando” parece ser uma maneira, com que, dada uma resposta de discordância, pode se retirar a pergunta, de modo a, através disso, remover a discordância; e, claramente, isso pode servir como um “pós-operador” para diversos de lugares, nos quais tais discordâncias já tenham sido manifestadas, implicando, então, que pessoas que perguntam têm uma posição, na qual, depois da sequência ter sido feita, podem fazer tal modificação.

você pudesse ver que o mesmo mecanismo está funcionando aqui e que isso não tem a ver com conhecer especialmente este ou aquele sujeito:

- (19) A: Mas eu tenho uma pergunta agora sobre procedimentos. Você tem seu próprio time- seu próprio grupo. Você vai trabalhar no currículo com seu grupo desconectado do que o grupo como um todo faz aqui? E isto não vai ser um pouco confuso ãh tentar juntar tudo para todo o grupo aqui- Eles se encaixam ou isso quer dizer que você vai estar de fora no lado esquerdo do campo e então você vai ter que voltar para o grupo como um todo?
- B: Eu não penso que isto significa que eu vá estar fora no lado esquerdo do campo.  
((Risadas)) Eu espero que eu não esteja tão distante de vocês.
- A: Bem, não- eu não quero dizer tão distante, mas eu quero dizer que se você estiver trabalhando um outro dia da semana no mesmo tipo de coisa mas com um grupo
- B: diferente de pessoas ãh ou olhando para isso-  
((interrompendo)) Nós realmente trabalhamos com o mesmo grupo das pessoas.
- A: Mas não todos do mesmo grupo.
- B: Mas não chame o mesmo- ãrrãm ((enquanto B está falando))

Novamente, lida-se com uma discordância “chegando-se a um entendimento”. Agora, se “entendimento” é aquele tipo de objeto, então as pessoas que estão em busca de entendimento podem ser pegas de surpresa, porque isso pode não ter nada a ver com o que temos até agora pressuposto.

*Pergunta:* Por que você foca no aparato, ao invés de focar naquilo que as pessoas estão tentando fazer em uma conversa?

*Resposta:* Bem, você não pode descobrir o que elas estão tentando fazer, até que você descubra os tipos de coisas com as quais elas trabalham. Se o sistema tivesse uma tendência interna para a concordância, e você não soubesse disso, então você estaria contando um monte de coisas como concordâncias, que poderiam muito bem ser explicadas de outras maneiras. Eu não sei dizer quantas coisas desse tipo acabaríamos tendo, mas o que eu quero fazer é estabelecer que talvez tenhamos algumas (muitas?) delas. Então, a pergunta é: não é óbvio que, em certo tipo de exemplo, a pessoa

“concordou” e, portanto, deveria se dizer que elas concordaram de algum modo que você diria “elas queriam concordar”. Agora, o que elas queriam fazer é outra pergunta, e eu penso que é só quando começarmos a ter alguma ideia considerável sobre os vários tipos de coisas com as quais elas estão operando (como uma preferência para a concordância), e os tipos de modos com os quais elas operam com essas coisas, que teremos alguma ideia sobre tais questões como “o que elas estão tentando fazer”.

## Referências

POMERANTZ, Anita

(1978) “Compliment responses. Notes on the co-operation of multiple constraints”. In: SCHENKEIN, Jim (Ed.). *Studies in the organization of conversational interaction*. New York: Academic Press, p. 79-112.

SCHEGLOFF, Emanuela & SACKS, Harvey.

(1973) “Opening up closings”. *Semiotica*, v. VIII, nº. 4, p. 289-327.

**Recebido em**

maio de 2011

**Aprovado em**

junho de 2011

# Dossiê

## As múltiplas faces da segregação

### *Apresentação*

Neste dossiê estamos trazendo ao conhecimento dos leitores da revista *Interseções* uma das mesas que compuseram o seminário *As múltiplas faces da segregação*, realizado em novembro de 2007, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UERJ. Seus organizadores – Myrian Sepulveda, Felix Garcia e Clara Mafra – levaram em conta que no atual contexto da globalização têm sido defendidas concepções de democracia, direitos e justiça que estão longe de resolver os problemas relacionados à desigualdade e ao não reconhecimento da diferença, que envolvem vários tipos de discriminação e pobreza. É neste sentido que uma gama de estudos que entrelaça questões relativas à desigualdade, diferença, cultura e políticas públicas têm sido produzida.

Atentos a esse esforço coletivo, os organizadores procuraram reunir uma seleta de pesquisadores envolvidos em pesquisas voltadas a identificar e precisar a segregação em suas múltiplas faces: enquanto desigualdade social, nos modos desiguais de habitação da cidade, nas narrativas culturais e nas religiões.

A mesa “Metrópoles, Religiões e Violência” teve a felicidade de reunir três reflexões com aportes de pesquisa distintos – uma no plano sociológico macro, outra sociológico médio e outra de cunho etnográfico – sobre o estado atual das articulações entre “religiões”, “desigualdade” e “urbano”. Um dos pontos centrais da apresentação de Paul Freston foi a questão da relação entre o crescimento do pentecostalismo na América Latina e seu impacto na estrutura social das sociedades regionais. Nesse sentido, tendo como suporte teórico de fundo o clássico estudo de Max Weber, *A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Paul Freston indaga em que medida a mobilidade social que os novos convertidos conquistam fala de nosso tempo: trata-se de uma nova camada social contestadora, reformadora, ou confirmadora do espírito do capitalismo atual? Na apresentação seguinte,

Ronaldo de Almeida discute a relação entre *as religiões e as diferentes formas de pobreza* presentes na região metropolitana de São Paulo. Ao longo do artigo, apoiado em pesquisas multidisciplinares, Ronaldo demonstra em números e mapas como religiões diferentes criam redes de auxílio e ajuda mútua distintas no urbano formando colchões de proteção adequados às diferentes constituições da pobreza. Certamente, o autor não deixa de problematizar a afirmação, especialmente porque por vezes a integração de algumas dessas redes religiosas com outras formas de associativismo é pífia. O terceiro artigo do dossiê, de Clara Mafra, persegue outra faceta da desigualdade sobre a qualidade da *reposição dos laços sociais entre atores em posições sociais assimétricas* em um espaço metropolitano visivelmente segmentado em termos da distribuição da riqueza e da pobreza e em termos de religião. Para adensar a sua reflexão, a autora retoma uma literatura de mais longo curso sobre desigualdade social no país, em especial, o debate sobre a prática de “favor”, isto à luz de dados coletados em uma etnografia realizada entre pentecostais cariocas. A mesa contou ainda com a presença de Luiz Fernando Dias Duarte como debatedor. Assim, no artigo de fechamento, um autor-pesquisador que há mais de vinte e cinco anos vem oferecendo conceitos que ajudam a identificar a singularidade das nossas camadas populares e sua cultura brinda o leitor com uma visão aguda e erudita sobre os pontos mais relevantes no intercruzamento das apresentações.

Clara Cristina Jost Mafra  
Myrian Sepúlveda dos Santos  
*Organizadoras*

# Religião, desenvolvimento e violência

Paul Freston\*

## Resumo

O texto discute a relação entre religião e desenvolvimento, primeiramente através de uma análise crítica da obra de Norris & Inglehart (2004), e, depois, de uma discussão das dificuldades metodológicas em tratar o pentecostalismo brasileiro e o desenvolvimento econômico. Conclui que os pentecostais brasileiros operam na periferia da economia capitalista mundial e não podem ter o mesmo efeito macroeconômico dos portadores originais da ética protestante weberiana. Mesmo assim, os pentecostais podem muito bem ser energizados economicamente por vários aspectos da sua fé. Sobre tudo, é impossível falar de desenvolvimento sem mencionar o papel das igrejas pentecostais em situações de violência urbana, nas quais, por vias inusitadas, o pentecostalismo parece cumprir uma “missão civilizadora”.

## Palavras-chave

Religião e desenvolvimento. Violência urbana. Pentecostalismo.

## Abstract

The text discusses the relationship between religion and development, firstly through a critical analysis of the work of Norris & Inglehart (2004), and then through a discussion of the methodological difficulties in studying the relationship between Brazilian Pentecostalism and economic development. It concludes that Brazilian Pentecostals operate on the periphery of the capitalist world economy and cannot have the same macroeconomic effect as the original carriers of Weber's Protestant ethic. Nevertheless, Pentecostals may well be economically energized by several aspects of their faith. Above all, it is impossible to talk about development without mentioning the role of Pentecostal churches in situations of urban violence, in which, through unusual ways, Pentecostalism seems to fulfill a “civilizing mission”.

## Keywords

Religion and development. Urban violence. Pentecostalism.

---

\* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Campinas/Brasil). Professor catedrático na Balsillie School of International Affairs e na Wilfrid Laurier University (Waterloo/Canadá), e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Federal de São Carlos (São Carlos/Brasil). E-mail: pfreston@gmail.com.

Pretendo abordar o tema de religião e violência por uma via indireta, a da relação entre religião e desenvolvimento. Início resumindo um texto que escrevi recentemente sobre este último tema (FRESTON, 2007), para depois abordar mais diretamente a questão da violência, por meio de um exame do pentecostalismo, a religião que mais cresce no Brasil e que se localiza preferencialmente nos lugares de maior violência.

Meu texto já mencionado sobre religião e desenvolvimento começa dialogando criticamente com um par de autores, Norris & Inglehart, que escreveram um livro muito influente chamado *Sagrado e secular*, publicado em inglês em 2004. Depois, examina o estado das artes no tocante ao pentecostalismo e às transformações econômicas. E, por fim, a questão da violência mais diretamente.

Tradicionalmente, a religião tem sido ambígua e periférica nas discussões sobre desenvolvimento econômico. A religião era marginalizada pela teoria da modernização e, obviamente, também pelo marxismo. Mesmo o tratado mais famoso sobre religião e desenvolvimento, a tese de Weber (2007) sobre o papel histórico da ética protestante, não reivindica um papel duradouro e contemporâneo para a religião em geral, ou mesmo para o protestantismo em particular. Mas, hoje, o conceito singular de modernidade cede lugar ao conceito de modernidades múltiplas, o que abre a possibilidade de que a trajetória europeia não seja normativa e que religião e modernidade se relacionem de outras formas.

O livro de Norris & Inglehart reelabora a tese da secularização através de um exame dos dados dos World Values Surveys, os quais vêm sendo feitos desde o início dos anos 80 num leque de países cada vez mais amplo. Eles reúnem um conjunto de dados complexos sobre valores mundiais. Norris & Inglehart enfatizam o que chamam de segurança existencial, o que para eles significa a relativa ausência de riscos ao indivíduo ou à sociedade – riscos entrópicos e sociotrópicos, em outras palavras. A conclusão deles é que, quanto mais alta a segurança existencial, menor a religiosidade.

Essa ideia não é nova. Há uma famosa frase de John Wesley, fundador do metodismo no século XVIII, em que afirma que um reavivamento religioso nunca dura por muito tempo, porque o fervor religioso leva a mudanças no estilo de vida, as quais tendem a levar à prosperidade, a qual, por sua vez, mina o fervor religioso. Podemos lembrar também a frase de um dos puritanos da Nova Inglaterra colonial, da segunda ou terceira geração depois da colonização, que disse que a religião gerou a prosperidade e a filha matou a mãe. Em outras palavras, a prosperidade destruiu a religião. Ou mesmo podemos voltar para a

Torah: “quando estiveres saciado, não te esqueças do teu Deus que te tirou do Egito”. Logo, a ideia de que a prosperidade mina a religião não é nova.

Mas o mais interessante do argumento de Norris & Inglehart é a guinada no final, quando dizem que, longe de tornar-se mais secularizado, o mundo como um todo tende a ter uma porcentagem crescente de pessoas religiosas. A razão disso é que a secularização e o desenvolvimento têm um poderoso efeito negativo sobre as taxas de fertilidade. As sociedades mais secularizadas não se reproduzem fisicamente e passam a precisar de imigrantes de outras partes (mais religiosas!) do mundo.

Considero, no entanto, que há vários problemas com essa tese de Norris & Inglehart. Em primeiro lugar, o problema de suas categorias. Elas dividem as sociedades em agrárias, industriais e pós-industriais. As categorias de industriais e pós-industriais consistem quase totalmente de sociedades tradicionalmente cristãs, o que torna difícil separar os efeitos do cristianismo e os efeitos do desenvolvimento econômico sobre os processos secularizantes. Também, por conta disso, Norris & Inglehart chegam a algumas conclusões estranhas. Por exemplo, dizem que as sociedades protestantes têm a ética do trabalho mais fraca, contrariando o que sempre aprendemos sobre a relação entre protestantismo e o trabalho. Mas o que os autores não mencionam é que essas sociedades protestantes com uma fraca ética do trabalho e com baixa taxa de natalidade são quase exclusivamente pós-industriais – como os países escandinavos – e que o seu protestantismo é tradicional e tem baixíssimos índices de prática religiosa. Quase ninguém vai à igreja na Dinamarca, por exemplo, embora a vasta maioria da população se declare luterana. Embora as poucas sociedades *agrárias* de maioria protestante examinadas nos World Values Surveys – todas na África – sejam fortemente orientadas ao trabalho, o efeito delas se perde no meio do grande número de sociedades protestantes pós-industriais. Se fizéssemos uma correlação entre a ética do trabalho e o nível de prática religiosa nos países predominantemente protestantes, chegaríamos a conclusões muito diferentes das de Norris & Inglehart sobre a relação entre protestantismo e trabalho.

Num nível mais profundo, vejo problemas com Norris & Inglehart quanto à ideia reducionista que eles têm sobre as causas da religiosidade. Dizem que a religiosidade é basicamente impulsionada por sentimentos de vulnerabilidade. Acho difícil negar que a vulnerabilidade tenha um efeito sobre a religiosidade, mas resumir a religiosidade a isso é bastante reducionista. Outro problema é como eles medem os sentimentos de vulnerabilidade. Basicamente, projetam suas próprias noções de vulnerabilidade, que são noções próprias de países

ocidentais e prósperos. Esse procedimento é dúbio: só porque, em tal ou qual situação, eu me sentiria vulnerável, não quer dizer que as pessoas que de fato vivem essas situações se sentem vulneráveis. Inclusive, Norris & Inglehart não citam dados de *surveys* para avaliar a percepção de vulnerabilidade das populações de países pobres. Interessantemente, os dados do Pew Forum de 2006, que é uma pesquisa sobre pentecostalismo realizada em dez países – EUA, três da América Latina, três da África e três da Ásia – não confirmam essa ideia (por exemplo, as percepções sobre finanças pessoais e expectativas de melhora).

Em terceiro lugar, eu diria que existe um outro tipo de problema com a análise de Norris & Inglehart. Se a análise deles for correta, isso levanta dúvidas a respeito da sustentabilidade das sociedades seculares avançadas. Por que essas sociedades não se reproduzem? Nós sabemos que nenhum país da Europa consegue se reproduzir hoje, em termos demográficos, enquanto que as sociedades que eles chamam de religiosas (que é a maior parte do resto do mundo) se reproduzem. Parece, então, que a “segurança secular” não consegue se sustentar: ou tende a minguar em termos demográficos, ou se torna dependente da imigração que vem justamente do mundo religioso.

Além disso, Norris & Inglehart não se perguntam a respeito do papel da religião em produzir os processos que diminuem a insegurança. Isso seria a primeira parte da frase do puritano: a religião gerou a prosperidade. Ou seja, em vez de caminhar em direção a um mundo cada vez mais secular, podemos levantar a hipótese de um processo circular no qual a insegurança com religião gera a segurança sem religião, que, por sua vez, acaba gerando novamente a insegurança com religião. A primeira região a exemplificar a última parte desse ciclo poderá ser a Europa.

Em suma, faz mais sentido inverter a maneira como Norris & Inglehart colocam a sua tese. Em vez da afirmação de que a religião continuará a perder significado exceto onde houver insegurança existencial, faz mais sentido dizer que a religião continuará a ganhar significado exceto nos lugares onde houver segurança existencial. Afinal, a consciência cada vez maior dos processos de globalização tende a aumentar a percepção de insegurança global, sem falar das preocupações com a mudança climática.

Ainda na questão de religião e desenvolvimento, quero falar mais diretamente do pentecostalismo como motor das transformações religiosas na América Latina. Sabemos que existem igrejas pentecostais de elite em alguns países da América Latina, sobretudo na Guatemala, onde já houve dois presidentes oriundos desse tipo de igreja. Sabemos também do crescimento

de uma classe média pentecostal, que é cada vez mais expressiva aqui no Brasil e em outros países. Mesmo assim, o pentecostalismo latino-americano ainda é associado principalmente à pobreza. No Chile, por exemplo, que foi o primeiro país a ter uma proporção maior de pentecostais na América Latina, o afunilamento social é muito abrupto. Existe no Chile um teto social praticamente impenetrável. Acima desse teto praticamente não existem pentecostais, enquanto que na classe baixa a proporção é bastante alta.

No Brasil, eu diria que esse afunilamento não é tão abrupto assim, mas existe claramente. Aqui nós observamos que o pentecostalismo tem crescido sobretudo nas áreas mais dinâmicas da economia, ou seja, nas regiões metropolitanas do Sudeste e nas fronteiras agrícolas do Norte e do Centro Oeste. Nas regiões metropolitanas, nós temos o fenômeno já bastante conhecido dos anéis pentecostais. O pentecostalismo cria um anel nas periferias em torno de um centro muito menos pentecostal.

Uma maneira óbvia de olhar a relação entre pentecostalismo e transformações econômicas seria, por exemplo, através de projetos específicos de desenvolvimento. Esses projetos existem, embora em menor número do que nas igrejas históricas, sejam católicas ou protestantes. Mas cada vez mais cresce uma nova geração de igrejas pentecostais envolvidas em projetos sociais.

Mas o debate vai muito além disso e tem a ver com toda a questão do enraizamento da economia em sistemas de valores e instituições não econômicas. Podemos dizer que, em parte, a crise econômica mundial dos últimos anos está relacionada com a tentativa de se esquecer desse enraizamento da economia em valores e instituições não econômicas.

Inevitavelmente, o fantasma de Weber paira sobre esses debates. Mas que tipo de Weber? Por exemplo, Antony Gill (2004) pergunta se o crescimento evangélico na América Latina está mudando o legado católico da região a ponto de transformar o desenvolvimento regional. Ele comenta que alguns estudiosos invertem a causalidade weberiana, colocando Weber, digamos, de ponta cabeça. Em vez de o protestantismo promover o capitalismo, eles veem o avanço do capitalismo como promotor da conversão ao protestantismo, principalmente às formas pentecostais.

Gill, usando dados do World Values Survey, examina a relação entre a filiação eclesial e atitudes econômicas. Ele conclui que protestantes e católicos não diferem muito nas suas preferências econômicas e que, portanto, no dizer dele, Weber não está operando na América Latina. Isso seria, no caso, nem o Weber de pé, da tese clássica, nem o Weber de ponta

cabeça, da causalidade invertida. Aqui, Gill está contrariando a afirmação de Peter Berger, para quem Max Weber está vivo, com saúde e mora na cidade da Guatemala. Na opinião de Berger (1990), o crescimento protestante na América Latina levará ao surgimento de uma burguesia sólida com as virtudes condizentes com o desenvolvimento de um capitalismo democrático. Então, para Berger, Weber não só está vivo, mas está em pé, e não de ponta cabeça.

É claro que a terceira possibilidade seria o que poderíamos chamar de Weber deitado – uma relação de reforço mútuo entre pentecostalismo e desenvolvimento. Este, então, é o primeiro dilema metodológico que enfrentamos ao pensar essas questões. Qual é a direção da causalidade que está sendo alegada por cada analista?

A segunda questão metodológica diz respeito ao nível social em que a suposta relação opera. Weber, obviamente, escreveu sobre uma conjuntura histórica específica – a Europa setentrional no início da era moderna – e sobre um grupo específico de protestantes. A frase “ética protestante” não é o melhor nome para o fenômeno que descreve, porque Weber se refere a apenas uma corrente do protestantismo, principalmente a puritana. Ele também escreve sobre um grupo de protestantes que tem uma inserção social específica, ou seja, na burguesia ascendente da época. Não é o caso, evidentemente, do pentecostalismo brasileiro. Mas será que o nosso pentecostalismo pode afetar o desenvolvimento econômico de uma maneira mais apropriada ao nível social mais inferior do seu público religioso, e mais apropriada também à posição estrutural da economia latino-americana hoje, que é obviamente diferente da Europa setentrional do século XVII?

A terceira questão metodológica tem a ver com a questão da evidência. O que se considera como evidência forte de uma relação de causalidade entre protestantismo e desenvolvimento econômico? Peter Berger se baseia principalmente na revisão bibliográfica feita por David Martin (1990) sobre o protestantismo latino-americano. Embora vá mais longe do que o próprio Martin nas suas conclusões, Berger se baseia nessa revisão bibliográfica e em algumas histórias de vida de pentecostais, enquanto Antony Gill se baseia nos dados dos World Values Surveys.

Poderíamos dizer que resultados de surveys constituem uma base mais sólida? Não necessariamente. O problema é que estamos procurando indícios de que a conversão religiosa cause transformações econômicas, ascensão social ou, pelo menos, mudanças de atitudes econômicas. Isso obviamente requer estudos longitudinais. Esse tipo de estudo é muito difícil no caso de uma religião conversionista em constante aumento. Seria um tipo de estudo

fácil de fazer no caso de uma minoria étnica cujas fronteiras são mais ou menos nítidas, com características constantes e não muito difíceis de traçar. Nesse caso, a evolução do perfil econômico do grupo seria relativamente fácil de acompanhar.

Mas não é nada fácil quando se trata de pentecostais. Segundo a pesquisa do Pew Forum, 68% dos pentecostais brasileiros não nasceram pentecostais, mas converteram-se em algum momento da vida. Inclusive, uma boa parte deles se converteu apenas nos últimos anos. Portanto, é muito difícil fazer esse tipo de estudo. Há literalmente três vezes mais pentecostais no Brasil hoje do que há vinte anos. Como traçar o perfil econômico dessa comunidade ao longo do tempo? Na falta de dados estatísticos, só podemos usar indicadores mais *soft*.

Esses indicadores *soft*, porém, têm as suas próprias desvantagens. Os testemunhos pentecostais, por exemplo, alegam uma causalidade, mas do tipo: “se eu não tivesse me convertido, não teria acontecido tal resultado econômico na minha vida”. O problema é que não podemos voltar a fita da vida de alguém para saber se de fato não teria acontecido. Essas alegações, portanto, são impossíveis de provar, mas igualmente impossíveis de refutar.

Será, então, que devemos esquecer Weber e invocar Ho Chi Minh, que teria respondido, quando indagado sobre o que pensava da Revolução Francesa: “é muito cedo para dizer”? Talvez sim. Alguns autores basicamente dizem isso: “temos que esperar, essas mudanças só se revelam depois de muito tempo, até depois de gerações”. A conversão religiosa pode trazer efeitos geracionais e não imediatos. Mas, enquanto isso, podemos afirmar pelo menos algumas coisas.

Os pentecostais latino-americanos operam na periferia da economia capitalista mundial e não podem ter o mesmo efeito macroeconômico dos portadores originais da ética protestante weberiana. De qualquer forma, os pentecostais não possuem a mesma estrutura teológica em torno da predestinação e da vocação que, supostamente, impeliu os puritanos na sua busca racional pela prosperidade. Mesmo assim, os pentecostais podem muito bem ser energizados economicamente por vários aspectos da sua fé – o otimismo e a autoconfiança, a sobriedade e a diligência – e também pelas habilidades aprendidas nas igrejas. Mas o avanço econômico real geralmente se restringe a um avanço modesto, digamos da miséria para a pobreza digna, e talvez um avanço mais significativo na próxima geração.

Bernice Martin (1995) invoca quase um Weber de pé, o Weber original. Ela diz que a classe empresarial constantemente recebe novos integrantes,

inclusive indivíduos que precisam aprender a arte de fazer dinheiro sem desperdiçá-lo. Portanto, pode haver ainda um papel importante para o ascetismo intramundano – no dizer famoso de Weber a respeito da ética protestante – no setor dos pequenos negócios.

O empreendedorismo de sobrevivência valoriza a disciplina internalizada, não a disciplina imposta de fora como na fábrica fordista de antigamente. No empreendedorismo, as habilidades interpessoais tornam-se muito importantes também. E tanto as disciplinas internalizadas quanto as habilidades interpessoais são elementos encorajados pela experiência religiosa nas igrejas pentecostais.

David Martin (2002) conclui que, embora o pentecostalismo não tenha a noção weberiana de vocação, ele produz uma mutação psíquica em direção à independência e à iniciativa individual. Acima de tudo, diz Martin, “o pentecostalismo é uma fé do lar contra as seduições da rua” (72). No contexto de uma participação feminina cada vez maior no mercado de trabalho, ao lado da irresponsabilidade e da violência masculinas, o pentecostalismo restaura a família através de um conceito de transformação da masculinidade e da eliminação do padrão sexual duplo. Isto talvez seja, a longo prazo, a contribuição pentecostal mais significativa para o desenvolvimento, já que poucas coisas promovem o desenvolvimento tanto quanto a educação feminina e a abertura para novos papéis sociais femininos.

Um estudo recente da Fundação Getúlio Vargas feito por Marcelo Neri (2005) chama a atenção para as curvas paralelas da conversão religiosa, principalmente ao pentecostalismo, e da crescente participação feminina no mercado de trabalho. Seria muito interessante explorar mais a relação entre essas curvas paralelas.

Na América Latina, é impossível falar de desenvolvimento sem mencionar os efeitos da violência urbana. O pentecostalismo se concentra nas áreas mais afetadas pela violência. Aliás, como sabemos, chegam a existir situações em que apenas duas instituições realmente funcionam em algumas regiões urbanas: o crime organizado e as igrejas pentecostais. Outras formas de religião organizada estão ausentes ou fracas, e o Estado também.

Haveria uma missão civilizadora do pentecostalismo, oferecendo maneiras de fugir da criminalidade, da prostituição e das drogas? Alba Zaluar diz que, na Cidade de Deus, as poucas histórias que ouviu de regeneração envolviam conversão pentecostal (NOVAES, 2001:70). Regina Novaes fala da avaliação de mães faveladas em que as únicas opções disponíveis para seus filhos homens são virar bandido ou crente (2001:71). Lins & Silva (1990) dizem que

o mito de que não há caminho de volta do mundo do crime é desmentido pela conversão de criminosos às igrejas pentecostais. A conversão também traz o direito de serem perdoados pelos outros criminosos. Daí a presença, em uma favela, de um monumento à Bíblia erguido pelos chefes locais do tráfico; uma homenagem à fé professada por muito de seus parentes e amigos (FREIRE-MEDEIROS & CHINELLI, 2003).

A violência urbana se relaciona com percepções do demoníaco na sociedade brasileira. Interessantemente, uma pesquisa de alguns anos atrás descobriu que 43% das pessoas que se dizem sem religião acreditam no diabo. Significativamente é a mesma porcentagem de católicos que acreditam no diabo. Por outro lado, os pentecostais são muito diferentes. Mais de 80% deles acreditam no diabo (poderíamos até pensar “onde estão esses 20% que não acreditam?”. Seria interessante saber mais sobre pentecostais que não acreditam no diabo.) Mas acho que essa diferença pode ser funcional para o sucesso pentecostal nas periferias.

Birman & Leite (2000) dizem que, no campo da violência, certas interpretações religiosas perdem a credibilidade e outras, principalmente as pentecostais, ganham em plausibilidade. A Igreja Católica é percebida como incapaz de tratar das causas da violência urbana, mas os pastores pentecostais são percebidos como detentores de muito mais poder. Os pastores, dizem elas, interrompem o fluxo da violência com a palavra de Deus e com os rituais de exorcismo.

A isso podemos acrescentar uma interpretação de André Corten (2006) sobre a América Latina como um todo, na qual traça um paralelo entre as mutações nos tipos de violência e as mutações religiosas. Corten diz que, na época dos regimes militares, existia a violência do Estado, e que posteriormente houve uma transição. Claro que não é só isso. A violência estatal não deixou de existir. Mas houve, de certa forma, uma transição da violência estatal para a violência privatizada. E essa transição de tipo de violência incentivou também, na opinião de Corten, uma mudança religiosa. A Igreja Católica, sendo transnacional, hierárquica e histórica, é melhor no combate à violência estatal. Mas o poder transformador individual do pentecostalismo funciona melhor contra a violência privatizada – seja evitando que jovens entrem para o crime, seja convertendo presidiários, seja fornecendo uma percepção, pelo menos, de proteção a potenciais vítimas da violência.

## Referências

- BERGER, Peter  
(1990) "Preface". In: MARTIN, David. *Tongues of fire*. Oxford: Blackwell, p. vii-x.
- BIRMAN, Patrícia & LEITE, Marcia Pereira  
(2000) "Whatever happened to what used to be the largest Catholic country in the world?" *Daedalus*, 129.2 (Spring), p. 239-270.
- CORTEN, André  
(2006) "Peur et religion: de la violence d'État à la violence privatisée". *Social Compass*, 53.2, p. 185-94.
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca & CHINELLI, Filippina  
(2003) *Favela e redes solidárias: formas contemporâneas de mobilização e organização popular no Rio de Janeiro*. CSUIM Working Paper # 2-BRA-01. Austin, Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries/University of Texas, August.
- FRESTON, Paul  
(2007) *Religious change and economic development in Latin America*. 2007. Disponível em: [www.religionanddevelopment.nl](http://www.religionanddevelopment.nl). Acesso em 22 de julho de 2010.
- GILL, Antony  
(2004) "Weber in Latin America: is Protestant growth enabling the consolidation of democratic capitalism?" *Democratization*, 11, 4, p. 42-65.
- LINS, Paulo & SILVA, Maria de Lourdes da  
(1990) "Bandidos e evangélicos: extremos que se tocam". *Religião e Sociedade*, 15.1, p. 166-173.
- MARTIN, Bernice  
(1995) "New mutations of the Protestant ethic among Latin American Pentecostals". *Religion*. vol. 25, p. 101-117.
- MARTIN, David  
(2002) *Pentecostalism: the world their parish*. Oxford: Blackwell.
- MARTIN, David  
(1990) *Tongues of fire*. Oxford: Blackwell.
- NERI, Marcelo  
(2005) "A ética Pentecostal e o declínio Católico". Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: [http://www.fgv.br/cps/artigos/conjuntura/2005/a%20ética%20Pentecostal%20e%20o%20declínio%20católico\\_mai2005.pdf](http://www.fgv.br/cps/artigos/conjuntura/2005/a%20ética%20Pentecostal%20e%20o%20declínio%20católico_mai2005.pdf). Acesso em 22 de julho de 2010.
- NORRIS, Pippa & INGLEHART, Ronald  
(2004) *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.
- NOVAES, Regina  
(2001) "Pentecostalismo, política, mídia e favela". In: VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 41-74.
- PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE  
(2006) *Spirit and power: a 10-country survey of Pentecostals*, Washington, D.C., p. 158-159.
- WEBER, Max  
(2007) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.

### Recebido em

agosto de 2009

### Aprovado em

dezembro de 2010

# Religião e desigualdade urbana

Ronaldo de Almeida\*

## Resumo

Esta comunicação tratará da relação entre religiões e desigualdade social na região metropolitana de São Paulo. Tal região é caracterizada por uma desigualdade significativa, em que os mais ricos vivem mais próximos do centro da cidade enquanto os mais pobres vivem nas áreas periféricas. Frente a essa territorialização, como as religiões estão distribuídas no espaço metropolitano e qual a relação entre religiões e condições de vida urbana em São Paulo?

## Palavras-chave

Religião. Desigualdade social. Espaço urbano.

## Abstract

This communication will deal with the relationship between religions and social inequality in the metropolitan region of São Paulo, Brazil. This region is characterized by a significant inequality, in which the richer live closer to the center of the city while the poorer live in peripheral areas. In view of this territorialization, how are religions distributed in the metropolitan space and what is the relationship between religions and conditions of urban life in São Paulo?

## Keywords

Religion. Social inequality. Urban space.

---

\* Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (São Paulo/Brasil), professor adjunto da Universidade Estadual de Campinas (Campinas/Brasil) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP/Brasil). E-mail: ronaldoa@unicamp.br.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pelo convite para mais uma vez estar aqui na UERJ. O título dessa mesa é “Metrópole, Religião e Violência”. Como não sou especialista em violência, vou me restringir aos outros termos da proposta do Seminário para pensar religião e desigualdade no espaço metropolitano. Em função da proposta do seminário, articularei os temas da segregação e da desigualdade, tendo como referência, inclusive, estudos já apresentados neste evento.

Essa comunicação é o resultado de um elenco de pesquisas que venho realizando no Centro de Estudos da Metrópole (CEM), projeto sediado no CEBRAP para o estudo da região metropolitana de São Paulo. Formulo a questão da seguinte maneira: como entender as religiões em meio a contextos de segregação espacial e desigualdade social na metrópole paulista?

Como indicou a comunicação de Vera Telles na abertura deste Seminário, os temas segregação, desigualdade e pobreza muitas vezes são tomados como sinônimos. Não vou me deter em diferenciar cada um deles aqui. Apenas farei referência ao trabalho que tive a oportunidade de apresentar em outro momento, aqui na UERJ, em que tratei a questão da desigualdade a partir de três casos etnográficos – no qual em um deles os pobres necessariamente não eram segregados. Os três casos tratados configuraram maneiras diferentes de dispor a pobreza no espaço metropolitano (ALMEIDA & DELUCCA, 2008).

O primeiro caso etnográfico é o estudo realizado na Cidade Tiradentes, último bairro de São Paulo, cerca de trinta quilômetros de distância do centro da cidade. Em Cidade Tiradentes moram cerca de 220 mil pessoas em conjuntos habitacionais criados pelas administrações estadual e municipal, ou seja, a segregação foi produzida pelo Estado. O segundo caso é uma favela chamada Paraisópolis, que está encravada no rico bairro do Morumbi. Paraisópolis se configura como enclave de pobreza circunscrita por riqueza. Para sair da favela, o morador precisa ultrapassar um cinturão de riqueza, pois existe uma série de barreiras materiais e simbólicas que constroem a circulação no interior do próprio Morumbi. Por fim, a terceira etnografia investigou os moradores de rua do centro da São Paulo, local de maior fluxo de recursos econômicos da cidade. Nesse caso, a pobreza está situada no centro da riqueza. Trata-se, portanto, de situações heterogêneas de desigualdade no espaço urbano: uma pobreza distante das regiões mais ricas, uma contígua a estas e outra coextensiva à riqueza no centro da metrópole.

Tenho como referência um artigo de Bourdieu (1997) chamado “Efeito de lugar”, do livro *A miséria do mundo*, no qual ele elabora o argumento de que a desigualdade no espaço social também se reflete no espaço físico.

Haveria uma homologia entre as estruturas do espaço social e do espaço físico. Acrescenta-se que essa homologia entre espaço social e espaço físico pode também se estender a estruturas verbais, uma vez que, simbolicamente, nós estabelecemos certos demarcadores que qualificam os espaços e criam espécies de mapas mentais, que variam e classificam os lugares de acordo com seu estigma ou com seu *status*, como morar em uma “favela” ou morar no “Morumbi”. Ou seja, não se trata de pensar apenas uma segregação de tipo espacial, mas também simbólica. No seguinte sentido: Cidade Tiradentes é percebida como perigosa por outras regiões da cidade assim como são perigosos os moradores de Paraisópolis para os que moram no bairro Morumbi. Entretanto, para muitos moradores de São Paulo, é melhor morar na favela do que no conjunto habitacional pelos recursos que por ela circulam em função da proximidade com a riqueza.

Esses casos empíricos relativizam a associação de desigualdade e segregação espacial. Contudo, é fato que a metrópole paulista expressa uma ocupação desigual do espaço físico que tende, por um lado, a afastar os pobres, e, por outro, a permitir uma autosegregação dos próprios ricos. É o caso dos condomínios das classes média e alta definidos por Teresa Caldeira (2003) como *enclaves fortificados*. Ou seja, se pensarmos em Paraisópolis e Morumbi, é difícil dizer quem é segregado: se é a favela no interior de uma riqueza, ou a autosegregação dos próprios condomínios de classe média alta e mansões.

O padrão espacial da cidade reflete uma estrutura desigual do espaço social, onde as distâncias sociais se expressam em distâncias físicas. Aqui, valho-me de uma série de trabalhos feitos por demógrafos e sociólogos urbanos do Centro de Estudos da Metrópole, especialmente os de Haroldo Torres e Eduardo Marques, que compreenderam o fenômeno da segregação e da desigualdade no espaço metropolitano de São Paulo a partir dos dados censitários de 2000. Eduardo Marques (2004) elaborou o que ele chama de grupos sociais e dividiu a população de São Paulo em 10 grupos, conforme o Quadro 1 a seguir. O segmento número 1 é caracterizado como muito pobre, baixa escolaridade, muitos negros e pardos, migrantes nordestinos recentes, péssimas condições urbanas e altíssimo crescimento. A partir daí, o grau de vulnerabilidade ou dificuldade econômica vai diminuindo. De um a três, temos os três primeiros níveis de pobreza. De quatro a sete, camadas sociais médias. E depois, de oito a dez, camadas média alta e riqueza. O número dez é uma classe alta, jovem, com poucos pretos, pardos e migrantes, e em crescimento.

| Grupos | População  | Características principais                                                                                                                             |
|--------|------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1      | 3.130.249  | Muito pobres com muito baixa escolaridade, muitos pretos e pardos e migrantes nordestinos recentes, péssimas condições urbanas e altíssimo crescimento |
| 2      | 2.519.271  | Muito pobres, muito baixa escolaridade, muitos pretos e pardos e migrantes nordestinos recentes, condições urbanas ruins e alto crescimento            |
| 3      | 1.516.073  | Muito pobres, muito baixa escolaridade, muitas mulheres chefes com baixa escolaridade, condições urbanas médias e sem crescimento                      |
| 4      | 1.019.352  | Classe média baixa pobre com baixa escolaridade, condições urbanas e alto crescimento                                                                  |
| 5      | 1.735.361  | Classe média baixa pouco preta, parda e migrante, com condições urbanas boas e com crescimento                                                         |
| 6      | 3.321.056  | Classe média baixa pouco preta, parda e migrante, com condições urbanas boas e sem crescimento                                                         |
| 7      | 1.468.915  | Classe média pouco preta, parda e migrante e sem crescimento                                                                                           |
| 8      | 826.933    | Classe média alta muito pouco preta, parda e migrante e em esvaziamento                                                                                |
| 9      | 683.159    | Classe alta muito pouco preta, parda e migrante e em esvaziamento                                                                                      |
| 10     | 162.895    | Classe alta jovem muito pouco preta, parda e migrante e em crescimento                                                                                 |
| Total  | 16.383.264 |                                                                                                                                                        |

Quadro 1: Resumo dos Grupos Sociais

Fonte: Censo demográfico IBGE 2000, elaboração CEPID-FAPESP/Centro de Estudos da Metrópole (CEM)/CEBRAP, 2003.

A espacialização destes dados configura o que os sociólogos urbanos e urbanistas chamam de modelo radial-concêntrico, ou seja, quanto mais se caminha em direção à periferia, mais aumenta a pobreza. Em São Paulo, a pobreza está mais concentrada na periferia espacial da cidade, diferentemente do Rio de Janeiro, sobretudo a parte litorânea, onde pobreza e riqueza estão bem próximas.

Voltemos à questão inicial: como as religiões se distribuem no espaço físico, organizadas a partir de critérios socioeconômicos? Vejamos, portanto, como isso ocorre a partir de alguns segmentos religiosos, tendo como referência os dados censitários de 2000.

| Grupos | Sem religião | Católicos | Evangélicos Tradicionais | Evangélicos Pentecostais | Kardecistas | Afro-brasileiros | Outras |
|--------|--------------|-----------|--------------------------|--------------------------|-------------|------------------|--------|
| 1      | 11.17        | 63.60     | 2.25                     | 18.22                    | 0.60        | 0.30             | 3.55   |
| 2      | 10.88        | 64.14     | 2.73                     | 16.76                    | 0.82        | 0.32             | 4.07   |
| 3      | 10.49        | 65.19     | 2.56                     | 16.25                    | 0.99        | 0.37             | 3.89   |
| 4      | 9.04         | 66.84     | 3.24                     | 14.85                    | 1.80        | 0.37             | 3.58   |
| 5      | 8.52         | 67.21     | 3.25                     | 13.18                    | 2.50        | 0.53             | 4.57   |
| 6      | 7.29         | 68.88     | 3.19                     | 11.74                    | 3.17        | 0.57             | 1.46   |
| 7      | 6.60         | 72.57     | 3.18                     | 7.64                     | 4.66        | 0.56             | 4.55   |
| 8      | 7.00         | 73.77     | 2.88                     | 4.32                     | 5.93        | 0.35             | 5.31   |
| 10     | 7.53         | 73.60     | 2.77                     | 2.32                     | 5.14        | 0.24             | 8.08   |
| 11     | 6.74         | 75.68     | 2.89                     | 4.61                     | 4.91        | 0.17             | 4.73   |
| Total  | 8.90         | 67.65     | 2.87                     | 12.90                    | 2.48        | 0.42             | 4.41   |

Quadro 2: Segmentos religiosos (em %), segundo grupos sociais (Região metropolitana de São Paulo, 2000)

Fonte: IBGE 2000 (amostra) e CEM 2003.

Em primeiro lugar, vejamos a população espírita kardecista, segmento religioso com melhores condições socioeconômicas. Eles possuem alta renda, alta escolaridade, práticas culturais intensas (como consumir cinema, literatura, música, entre outras práticas culturais) e estão longe da periferia. Se olharmos a partir do domicílio, veremos que são os religiosos que mais habitam as partes centrais do espaço metropolitano. Mas se, por outro lado, pensarmos a partir da ação religiosa, nota-se a forte presença de kardecistas na periferia devido à prática da caridade, condição da evolução espiritual desses religiosos.

O segundo segmento é formado pela população católica, que reproduz algo semelhante ao padrão espacial dos kardecistas, porém em condições menos elevadas socioeconomicamente. Observa-se uma concentração de católicos no centro da cidade, nas partes mais ricas, e pouca presença na periferia em relação à sua média na cidade. Isso confirma os dados censitários segundo o qual na periferia das grandes cidades haveria proporcionalmente um crescimento maior dos pentecostais e dos sem religião do ponto de vista domiciliar, e um decréscimo dos católicos.

Quando demarcamos os equipamentos católicos, principalmente suas paróquias, o que se vê é um processo histórico de acompanhamento da expansão da mancha urbana. Segundo Torres (2004), demograficamente a periferia de São Paulo pode ser caracterizada segundo a seguinte classificação: a “periferia consolidada” (aquela ocupada nos anos 60 e 70), uma “periferia

em expansão”, e, por fim, uma “fronteira urbana”, cuja infraestrutura urbana é muito precária. Os critérios de classificação do autor são tempo de ocupação e condições urbanas. Se pensarmos a cidade dessa maneira, ao nos aproximarmos das fronteiras urbanas da região metropolitana, vemos que os equipamentos católicos e os sacerdotes – a instituição estrito senso – estão pouco presentes na periferia. Nessa localidade, o trabalho religioso é realizado, sobretudo, em torno das comunidades ligadas às paróquias. Mas, mesmo assim, a Igreja Católica chega com dificuldade à periferia, que cada vez mais tem aderido aos modelos associativos pentecostais: “de fluxo de fiéis” e congregacional, que serão explicados mais adiante. Sublinhe-se, portanto, a dificuldade do catolicismo em atingir as regiões mais pobres, onde estão os grupos socioeconômicos de números um, dois e três do Quadro 1.

No caso dos sem religião, temos exatamente o inverso do catolicismo. No centro da cidade de São Paulo há pouca presença dos sem religião, enquanto crescem pelas margens urbanas, tanto na “periferia consolidada” e na “de expansão” quanto nas “fronteiras urbanas”. Vale destacar que vemos alguns enclaves dos sem religião em lugares de classe média e média alta, como Butantã, Vila Madalena, Pinheiros, entre outros. Nesses casos, uma hipótese forte da não identificação com nenhuma religião deve-se em boa medida ao perfil da escolarização dos moradores, elevada e muito pouco conservadora. Entretanto, gostaria de me ater mais a esses sem religiões da periferia. Sabemos, por uma série de pesquisas que, na verdade, eles não são sem religião. Ao contrário, são pessoas que podem manter diferentes práticas ou simplesmente afirmar que “têm fé em Deus”; ou ainda serem evangélicos que preferem dizer não possuir religião (entendida com uma prática “formal e de aparência”), logo, não “conhecem a verdadeira fé em Deus”.

Por fim, destaco do Quadro 2 a distribuição da população pentecostal entre os grupos sociais. Eu diria que ela expressa também o modelo radial-concêntrico da distribuição socioeconômica na região metropolitana de São Paulo: vazio no centro e crescente em direção à periferia. Em termos demográficos, os católicos acompanham mais as características socioeconômicas da cidade, mas com a tendência de se concentrarem mais nas camadas superiores. Assim, são os pentecostais que representam melhor esse processo radial-concêntrico. Mas quais são os argumentos para o sucesso do crescimento desses pentecostais na periferia?

Parte final da exposição de Paul Freston neste Seminário já tratou muito desse assunto, e alguns pontos vou reiterar aqui, pois essa discussão não é recente. Está presente numa bibliografia dos anos 70, sobretudo da sociologia

da religião, que tentava explicar que o crescimento do pentecostalismo entre a população pobre se devia ao caráter integrador da religião frente ao processo de migração. Essa literatura foi criticada pelo seu caráter funcionalista estrito senso. Porém, por mais que ela tenha sido questionada, a questão ainda é atual, por existir uma concentração de pentecostais em regiões de pobreza e entre migrantes.

É corrente o argumento de que as redes evangélicas têm esse caráter integrador, por trabalharem a favor da valorização da pessoa e das relações pessoais e por gerarem ajuda mútua por meio de laços de confiança construídos em torno do código religioso. Quando estou falando de ajuda mútua, não penso nos programas filantrópicos que católicos ou kardecistas fazem entre os pobres. Mas da ajuda entre os “irmãos de fé” (os membros da comunidade religiosa), que produz um efeito de proteção social. Os “irmãos de fé” evangélicos, por preceito religioso, devem procurar seus cônjuges no interior da própria rede religiosa. Por um lado, “irmãos de fé” tendem a se tornar parentes e, como os evangélicos, têm obrigação de evangelizar seus parentes, que podem também se tornar “irmãos de fé”. Em resumo, trata-se de uma rede religiosa sobreposta a uma rede de parentesco, que pode se estender também para relações de trabalho e solidariedade.

O meu argumento aqui é que boa parte do sucesso dos pentecostais na periferia ou nos setores mais pobres da região metropolitana se deve a essa rede de proteção, que não é propriamente criada pelo Estado, mas a partir do adensamento dos laços sociais. Havendo o vínculo religioso, é possível sobrepor o vínculo de parentesco e depois o de trabalho. Isso garante maior proteção social. Aqui eu estou me valendo de Robert Castel (1995) para pensar a pobreza não apenas em termos econômicos, mas também em termos de integração social. As religiões evangélicas são capazes de produzi-la de forma significativa, mesmo que a proteção social seja entendida pelo fiel de um ponto de vista da ação divina. Há um efeito sociológico devido aos vínculos construídos e reforçados pela confiança e solidariedade.

Segundo o *survey* sobre associativismo realizado por Adrian Laval e Graziela Castelo (2004), cerca de 30% da população da região metropolitana de São Paulo e também da favela Paraisópolis (onde foi realizado o trabalho etnográfico citado inicialmente) participa de associações. Como essa parcela da população se distribui? Em Paraisópolis, 8% da população residente participa de alguma atividade social promovida pelas associações de moradores, 1,3% da promovida pelos sindicatos, associações de caráter político e econômico, ONGs, associações esportivas, entre outras; cerca de

10% participa de atividades sociais da Igreja Católica, enquanto as igrejas evangélicas apresentam 12% de participação. Então, basicamente, uma das conclusões desse trabalho do Lavallo & Castelo é de que o associativismo dos mais pobres é um associativismo religioso (cerca de 22%).

A partir dos dados da pesquisa quantitativa (LAVALLO & CASTELO, 2004), podemos ainda elaborar mais a seguinte questão: entre católicos e evangélicos, como é a participação em outras associações não religiosas? Em outros termos, qual o alcance da lateralidade entre as associações religiosas? Claramente, as pessoas que se identificaram como católicas participavam de outras associações. Há uma múltipla participação. A maior parte dos que participam, além das ações da Igreja, em associações não religiosas é formada por católicos, enquanto os evangélicos participam menos de outras associações populares, como de moradores, práticas esportivas, sindicatos, e assim por diante.

Se, como dito, há um efeito de rede de proteção entre os evangélicos, é necessário ressaltar que a rede, embora densa, tende a produzir a redundância dos vínculos. Ela é significativamente limitada no alcance. Isto é, num momento de procura por emprego, os “irmãos de fé” trocam informações e recomendações de trabalho, por exemplo. Além disso, em vários casos, como em Paraisópolis, esses “irmãos de fé” também são vizinhos e parentes. As redes evangélicas, embora densas, são limitadas no seu alcance. Como exemplo, a rede mais comunitária do tipo Assembleia de Deus é diferente da rede neopentecostal, onde há muito mais circulação e muito mais transitoriedade dos vínculos.

Gostaria, então, de contrapor o modelo congregacional – como do pentecostalismo clássico da Assembleia de Deus, da Congregação Cristã e da Deus é Amor – a um tipo de vínculo relativamente menos comunitário, como o dos neopentecostais, em que o efeito de rede é relativamente diferente na proteção social. Idealmente, as igrejas neopentecostais têm um discurso em sintonia com o capitalismo contemporâneo – um capitalismo chamado por Vera Teles de pós-fordista, posto que baseado na informalidade – e com o foco na superação das dificuldades financeiras por meio de ritos da teologia da prosperidade que, por exemplo, estimulam o indivíduo ao empreendedorismo. Na verdade, essa é uma ótima solução num contexto em que as relações de trabalho se tornam cada vez mais informais. Ou seja, os neopentecostais têm um discurso muito apropriado à informalidade: a possibilidade de crescimento na vida deve-se mais à iniciativa para os negócios do que à disciplina para o trabalho. O empreendedorismo, o desejo de se

tornar patrão, é compreendido religiosamente como uma “virada na vida”. Não é fruto de um trabalho metódico, mas de um investimento visando à prosperidade.

Considerando esse diferencial no interior do meio evangélico, os neopentecostais têm uma prática associativa religiosa menos “congregacional” no sentido teológico protestante – uma associação voluntária organizada sobre forte laços religiosos que se expandem por laços de amizade, parentesco, confiança, afeto, entre outros. Os vínculos neopentecostais, regra geral, possibilitam maior circulação entre mais pessoas, mas, em contrapartida, os vínculos têm menor densidade. Ou seja, laços muito fortes protegem, mas alavancam com menor eficácia a mobilidade social, enquanto os laços fracos, por serem fracos e múltiplos, possibilitam diversos acessos e contatos. De alguma maneira, permitem ter mais soluções para os problemas materiais de ordem quotidiana. Isto seria o que Mark Granovetter chama de “fortaleza de laços fracos”.

Em resumo, qual é o cenário da participação de atividades em associações voluntárias de caráter religioso em Paraisópolis? A participação social kardecista se sobrepõe ao movimento de voluntariado por meio da prática da caridade. A católica (cerca de 10%) se caracteriza basicamente pela capacitação profissional dos mais jovens e a organização política das associações de moradores. A Igreja Católica mantém o discurso de que a desigualdade deve ser combatida no plano da estrutura social. A capacitação para o trabalho e a organização política devem-se ao entendimento de que os problemas da desigualdade ou da segregação são resolvidos por meio da mudança na estrutura social.

A participação evangélica, por fim, parte da ideia de que a desigualdade e a pobreza decorrem de problemas de ordem individual, e em menor medida da estrutura social. Disso decorre a cobrança desses indivíduos para que sejam disciplinados, ordenados moralmente e estimulados a “subir na vida” pelo esforço pessoal. A ênfase católica na estrutura social e a evangélica no indivíduo produzem consequências diferentes para a prática religiosa.

Para concluir, faço um rápido contraponto com o contexto carioca. Trata-se da perspectiva analítica decorrente da própria configuração que a religião apresenta no Rio de Janeiro contemporâneo: um discurso pela civilidade frente ao contexto de violência urbana. O que me parece é que aqui no Rio de Janeiro há um discurso religioso forte que pensa esse espaço de civilidade muito mais numa chave de uma religião civil, como o trabalho apresentado por Márcia Leite, em oposição a uma tradição paulista das Comunidades

Eclesiais de Base, em que o discurso religioso esteve muito mais focado numa questão econômica e não propriamente na gestão do espaço público urbano. São discursos religiosos diferentes que responderam de diferentes maneiras aos problemas relativos à desigualdade e à pobreza urbana no Rio de Janeiro e em São Paulo. Mas isso mereceria uma outra apresentação.

## Referências

- ALMEIDA, Ronaldo; D'ANDREA, Tiarajú & DELUCCA, Daniel  
(2008) "Situações periféricas: etnografia comparada de pobreza urbanas". *Novos Estudos*, nov, nº. 82. São Paulo: CEBRAP, p. 109-130.
- BOURDIEU, Pierre  
(1997) *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes.
- CALDEIRA, Teresa  
(2003) *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: EDUSP.
- CASTEL, Robert  
(1995) *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes.
- LAVALLE, Adrian & CASTELO, Graziela  
(2004) "Associativismo religioso e inclusão socioeconômica". *Novos estudos*, nº. 68, mar. São Paulo: CEBRAP, p. 73-93.
- MARQUES, Eduardo  
(2004) "Espaço e grupos sociais na virada do século XXI". In: MARQUES, Eduardo & TORRES, Haroldo (Orgs.). *São Paulo: segregação, pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: SENAC, p. 57-80.
- TORRES, Haroldo  
(2004) "A fronteira paulistana". In: MARQUES, Eduardo & TORRES, Haroldo (Orgs.). *São Paulo: segregação, pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: SENAC, p. 101-119.

**Recebido em**  
agosto de 2009

**Aprovado em**  
fevereiro de 2011

# O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul

Clara Mafra\*

## Resumo

Boa parte das metrópoles latino-americanas entrou no século XXI com uma configuração urbana peculiar, o chamado “cinturão pentecostal”: em torno de um núcleo urbano antigo, com infraestrutura consolidada e uma maioria de residentes católicos, formou-se um cinturão periférico, de colonização recente, infraestrutura precária e alta presença de pentecostais. O que teria estabelecido o vínculo entre a transformação da paisagem urbana e a conversão pentecostal? A partir da etnografia realizada na região metropolitana do Rio de Janeiro, argumento que a nova metrópole, ao distanciar territorialmente ricos e pobres, fez ruir o modelo tradicional de relação entre os não iguais. No modelo relacional hierárquico tradicional, os pobres resolvem boa parte dos seus problemas pedindo “favor” às pessoas “conhecidas” e com uma “situação melhorada”, num sistema de prestação e contraprestação de favores que azeita as relações interclasse em uma sociedade desigual e com integração contraditória. Com o distanciamento territorial entre ricos e pobres, as oportunidades de doação e ganho de “favor” se tornaram raras e o catolicismo, que está na base do sistema, entrou em colapso. O pentecostalismo passou a se apresentar como uma alternativa cultural plausível para as populações pobres nas periferias urbanas quando as alternativas culturais conhecidas, boa parte delas oferecidas pelo catolicismo, tornaram-se sinônimo de fracasso.

## Palavras-chave

Sistema de “favor”. Humilhação. Mudança cultural. Pentecostalismo.

## Abstract

Most Latin American metropolises entered into the 21st century with a peculiar urban configuration, the so-called “Pentecostal belt”: around an old urban nucleus, with a solid infrastructure and a majority of Catholic inhabitants, a peripheral belt was formed, characterized by recent colonization, precarious infrastructure, and the high presence

---

\* Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil), professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil) e pesquisadora CNPq. E-mail: claramafra@uol.com.br.

of Pentecostal groups. What would have established the link between the change in urban landscape and Pentecostal conversion? Based on an ethnographic study performed in the metropolitan region of Rio de Janeiro, Brazil, I argue that the new metropolis, by driving rich and poor territorially apart, led to the collapse of the traditional model of relationship between unequals. In the traditional hierarchical relational model, the poor solve most of their problems by asking “favors” to people they “know” and who have an “improved situation”, in a system of giving and returning favors that smooths inter-class relationships in an unequal society with a contradictory integration. With the territorial distance between rich and poor, the opportunities of giving and receiving “favors” became rare, and the Catholicism, which is on the basis of the system, entered in collapse. Thus, Pentecostalism began to be considered as a plausible cultural alternative for poor populations in urban peripheries when the known cultural alternatives, most of them provided by Catholicism, became a synonym of failure.

## Keywords

System of “favor”. Humiliation. Cultural change. Pentecostalism.

Vou desenvolver o tema da mesa a partir do que o Paul Freston chamou de problema da formação do “cinturão pentecostal” nas metrópoles latino-americanas, mesmo que Ronaldo de Almeida sugira que essa configuração não é pertinente para a metrópole que estudo – o Rio de Janeiro. Se me permitem, vou ler minha comunicação.

Os especialistas da religião, ao debaterem sobre o tema do avanço do pentecostalismo no maior país católico do mundo, reconhecem que, a partir da década de 1980, o crescimento evangélico se revelou vertiginoso (ORO, 1996; PRANDI & PIERUCCI 1996; FERNANDES *et al.* 1998; CAMPOS, 2008), acentuando uma tendência que era um tanto tímida e minoritária nas décadas anteriores. Algo aconteceu de sociologicamente relevante nas três últimas décadas do século XX, realçando um processo social que anteriormente se arrastava.

Em outro campo de especialidade, nos estudos das metrópoles, é de amplo conhecimento que a década de 1980 foi marcada pelo arrefecimento da migração rural-urbana e inter-regional. Rio de Janeiro e São Paulo deixaram de ser os polos de atração populacionais do país, e seus fluxos centrípetos foram substituídos pela intensificação da migração no interior das regiões

metropolitanas. Mais especificamente, ocorreu um incremento das migrações interperiferia (RIBEIRO & LAGO, 1995; CALDEIRA, 2000; LAGO, 2000).

Ao justapor essas informações com outra, produzida por Cesar Jacob e equipe, sobre o mapeamento da distribuição territorial das religiões nas principais metrópoles brasileiras, encontramos uma pista de investigação instigante. Um dos principais resultados do mapeamento foi a constatação de que as metrópoles brasileiras têm sido ocupadas conforme um padrão recorrente. Há “uma presença mais acentuada dos católicos nos bairros centrais ou naqueles em que se verificam melhores níveis de renda e de escolaridade dos seus habitantes”. Em contraposição, os maiores índices de pentecostais, sem exceção, estão nas periferias metropolitanas.

De fato, a concentração dos pentecostais nos bairros periféricos, com os piores níveis de condições de vida, se apresenta como outro aspecto que se repete em todas as capitais estudadas. A forte presença de fiéis desse grupo religioso nas periferias tem levado, inclusive, à formação de verdadeiros *anéis pentecostais* em torno das áreas centrais das capitais. (JACOB, 2006: 237).

Isso significa que, quando as metrópoles brasileiras deixaram de receber migrantes de fora, os seus habitantes tenderam a acomodar suas diferenças e desigualdades em territórios virtualmente distintos. Dessa afirmação ainda um tanto vaga e imperfeita, segue-se a pergunta: afinal de contas, o que ligaria um processo de conversão religiosa de massa com um padrão de habitação nas metrópoles? Estaríamos diante de um fenômeno social que nos obrigaria a retomar argumentos ecológicos simplórios – do tipo, os pentecostais, uma religião do tipo seita, está acentuando o efeito de enclave da pobreza urbana metropolitana – para compreender dinâmicas sociais complexas? O impasse parecia inevitável, não fosse um desses acasos de vida<sup>1</sup>.

Estava em meu apartamento reunindo os elementos para escrever a primeira versão dessa comunicação, quando Paula, minha amiga crente, moradora da Magé e faxineira em uma casa de classe média de Santa Teresa, ligou. Depois de um preâmbulo, Paula, com a voz entristecida, contou: “hoje a minha patroa me serviu feijão sem carne”. Não entendi nada e pedi mais

---

<sup>1</sup> Agradeço aos meus interlocutores da Assembleia de Deus da Lagoa, em Magé, que generosamente receberam a mim e aos demais pesquisadores da UERJ. Lembro que estou utilizando nomes fictícios para preservar o seu anonimato. A pesquisa contou com o apoio financeiro Prociência/FAPERJ e PQ/CNPq.

explicações: “como assim, “feijão sem carne?”. Paula explicou. O costume naquela casa é que, enquanto Paula faz a faxina, a patroa vai para a cozinha e prepara o almoço. Feito o almoço, primeiro a família almoça, em seguida, a patroa deixa o prato da empregada servido sobre a mesa. Naquela terça-feira, o prato que estava na mesa trazia feijão e arroz. Paula comeu e, quando foi pegar água na geladeira, viu uma tigela com as carnes do feijão. A patroa tirou as carnes do feijão para servir o prato da faxineira. Sem muita demora, Paula deduziu o efeito simbólico implícito no gesto: “ela [a patroa] quer que eu me sinta inferior. Mas eu não sou inferior. Hoje à noite, na minha casa, vou me ajoelhar e clamar a Deus. Vou pedir por mim, para que eu suporte essa tribulação, e pela patroa, porque ela não sabe o que faz”.

Habitantes em uma metrópole marcada pela desigualdade, volta e meia topamos com situações como essa em que uma das partes procura humilhar o interlocutor, especialmente quando se trata de relações com empregados domésticos. O que me pareceu destacável na situação vivida por Paula foi o modo como a situação foi compreendida e encaminhada. Em primeiro lugar, se Paula estivesse compartilhando os referenciais tradicionais, digamos, das relações hierárquicas típicas no interior do Brasil, ela sequer compreenderia a situação como de humilhação. Em contextos hierárquicos tradicionais, marcados pelo paternalismo, parte-se do princípio de que os homens são desiguais e que, portanto, alguns nascem para patrão, outros para empregado; alguns nascem para mandar, outros para obedecer; alguns para ser padrinho, outros para pedir apadrinhamento; alguns para comer feijão com carne; outros, feijão sem carne. O humilhante, nesse contexto, é não conseguir cumprir adequadamente um desses papéis sociais. Nessa gramática social, não é raro que um empregado enfrente outro com violência, em defesa da honra do patrão. Estabelece-se ali um laço hierárquico de fidelidade.

A posição de Paula não é identificável dentro desse padrão interclasse hierárquico tradicional. Ela reconhece perfeitamente bem que há uma intenção de humilhação na situação, se deduz que a patroa que pretende enviar uma mensagem de desmerecimento e inferiorização para a sua subordinada. Porém, a mensagem não é recebida dentro dessa gramática. Por outro lado, Paula também não responde imediatamente, exigindo uma retificação de posição. Esse outro caminho de resposta permitiria a identificação de Paula como um “sujeito de direitos”, alguém que defende a ideia de igualdade estrito senso. Ela não atua tendo como horizonte uma carta de direitos civis, sociais e individuais, nem se dispõe a disputar pressupostos da relação, ou de romper um contrato cujos termos não lhe agradam.

Chamo atenção que, diante da situação de humilhação, Paula sustenta algo de uma relação hierárquica – não houve quebra de hierarquia na relação entre empregada e patroa – e algo de um pressuposto igualitário – “A patroa quer que eu me sinta inferior. Mas eu não sou (...) Vou orar por ela, que não sabe o que faz”.

Meu argumento é que esse pequeno evento do cotidiano é especial porque explicita uma das pontas da mudança macrosocial que estamos vivendo: o distanciamento no vínculo entre subordinado-superior na relação interclasse faz analogia com o distanciamento territorial e com a nova configuração da metrópole, com seus espaços segmentados e exclusivos. A transformação social que está embutida nessa outra configuração da metrópole explicita-se em termos religiosos porque a religião forneceu e fornece a gramática de reconhecimento das pessoas e suas posições na estrutura social. Assim, enquanto a patroa pressupõe que a relação está, no presente, regida por um padrão hierárquico relacional tradicional, paternalista e fideísta, a empregada responde com um intervalo silencioso entre as duas mulheres, algo que é estratégico, já que a voz está efetivamente dirigida para Deus, em um clamor que pede que a injustiça sofrida não seja em vão. Essa relação está a meio caminho entre a relação hierárquica tradicional e a relacional igualitária. Para entender a articulação entre a nova configuração urbana da metrópole, os novos padrões de socialidade interclasse e as transformações do cristianismo, sugiro que aprofundemos a história de Paula, contextualizando-a.

Paula mora no bairro da Lagoa, em Magé, município da região metropolitana do Rio de Janeiro. Como Paula aprendeu nos cadernos escolares dos filhos, a região foi colonizada há pelo menos quatro séculos. Ainda no século XVI, um senhor de engenho, Bernardo Proença, decidiu abrir um caminho ligando o Rio de Janeiro a Minas Gerais, permitindo assim o escoamento do ouro e materiais preciosos. Contam que seus escravos abriram com a mão o “caminho das pedras”, uma via sinuosa que se encontra preservada em algumas poucas passagens no cimo da serra dos Órgãos.

Cito esses poucos eventos históricos apenas para contextualizar o lugar onde Paula mora: trata-se de uma periferia metropolitana distante, mas que, pelo fato de situar-se no Rio de Janeiro, acumula várias camadas de história. Porém, essas camadas estão discretamente impressas na paisagem e são conhecidas muito superficialmente pelos moradores locais.

Paula e as filhas fazem troça dizendo que a Lagoa é o “fim-do-mundo”. Essa ideia de distância está diretamente associada à circulação de pessoas, símbolos e objetos. Boa parte dos trabalhadores do bairro percorre enormes

distâncias para chegar ao emprego. Para trabalhar em casa de família, Paula tem que acordar às 4 h da manhã, caminhar até o centro de Magé, pegar o ônibus que vai até a Central do Brasil, e dali tomar o segundo ônibus até Santa Teresa. Com esse esforço todo, ela chega ao trabalho por volta das 7h. São quatro horas de transporte por dia. Uma opção para não gastar tanto tempo “indo e vindo ao fim-do-mundo”, explica, é morar durante a semana no trabalho ou improvisar algo por perto. A cunhada e uma das filhas, ambas solteiras, fazem isto. Por isto, a família só se encontra nos fins-de-semana, quando as duas camas da casa de Paula recebem o dobro de ocupantes.

Não foi sempre assim. Alguns anos atrás, Magé tinha um número considerável de empregos, com suas fábricas, oficinas de pequenos serviços e um mercado agropecuário apreciável. Paulatinamente as fábricas fecharam, e, hoje, mesmo com a instalação da Refinaria Duque de Caxias no município ao lado, Magé está na condição de “cidade dormitório”. A capacidade de absorção da mão de obra local pelo setor de serviços é reduzida e a refinaria tende a empregar apenas temporariamente a mão de obra menos qualificada.

Do ponto de vista dos moradores de Magé, as últimas décadas implicaram um processo de perda de valor do lugar. Três décadas atrás, o município concentrava uma vida social pacata, mas relativamente autossuficiente. Com o passar dos anos, consolidou-se um efeito de periferização do município em relação à metrópole - não em relação a um centro metropolitano único, em uma distribuição radial a partir de um núcleo claramente demarcado, como em São Paulo, mas numa distribuição em faixas, em relação a um litoral que concentra um equipamento urbano mais consolidado, com distribuição espacial compacta e contígua das camadas superiores (PRETECEILLE & RIBEIRO, 1999).

Esse deslocamento do centro da vida “ativa” de Magé para a faixa litorânea metropolitana provocou uma profunda desorganização no modo de vida das camadas de mais baixa renda do município. Entre os moradores da Lagoa, por exemplo, para se ter acesso ao emprego, à moradia, à saúde, à educação, apostava-se em redes de ajuda mútua entre membros de diferentes estratos sociais. O modelo é o da sociedade relacional (DA MATTA, 1980; DUARTE, 1986) que, na falta ou complementarmente aos instrumentos formais de seleção e controle das instituições públicas, são os “amigos” que, em posições sociais discretamente superiores, indicam, abrem caminho, mandam recado, falam com o conhecido. Com essa mediação personalizada, os mais pobres têm acesso à resolução de seus problemas cotidianos. Vaga na creche

municipal, ambulância para o doente, emprego na fábrica têxtil, indicação de trabalho na rede municipal. Sem o favor, a máquina institucional não funciona, não atende, não tem recursos, não está disponível, não reconhece a demanda (KUSCHNIR, 2000).

O modelo relacional estabelece continuidade com o clientelismo político, que de tão persistente na região, mesmo com o empobrecimento da estrutura institucional municipal, ainda projeta caricaturalmente Magé no espetáculo de escândalos da mídia nacional. A atual prefeita, Núbia Cozzolino, que foi reeleita na eleição de 2008, responde a 29 ações de improbidade administrativa. As mais recentes são “homenagens” feitas a integrantes do clã Cozzolino, que dão nome a escolas municipais em Magé e que servem, segundo interpretações do Ministério Público, para fazer propaganda do nome de Núbia. Ela é alvo de processos por nepotismo, desvio de dinheiro, fraudes em licitações, falhas na prestação de serviços essenciais e descumprimento de determinações judiciais.

Além disso, a classe média local se tornou menos disponível, pois também passou a depender do trabalho na faixa litorânea. Soma-se a isto o adensamento de espaços periféricos, como a Lagoa em Magé, via atração de migrantes no fluxo intrametropolitano (LAGO, 2000). Assim, aquilo que parecia um problema apenas de reorganização territorial envolve uma enorme reorganização social, com a evasão das camadas médias conjugada à ampliação das camadas mais pobres nas periferias da periferia da região, o que acaba por se refletir na polarização das distâncias sociais. Como resultado, ocorre uma rarefação nos encontros interclasse e a impossibilidade da recriação dos “pactos de mediação” nos antigos termos.

Aspectos inusitados dessas mudanças podem ser observados na festa Nossa Senhora da Piedade, ainda hoje a principal festa popular de Magé. Tradicionalmente, a festa era o centro das atividades dos paroquianos de todo o primeiro distrito, o que incluía duas igrejas, a matriz Nossa Senhora da Piedade e a igreja São José Operário, e diversas capelas espalhadas por Magé. Ainda hoje as pessoas lembram como a procissão, a festa, a missa, todas as atividades eram realizadas com notório cuidado e capricho. Padre Montezano, que foi pároco por mais de 21 anos, ficou conhecido por seu apego aos detalhes rituais, ao uso das cores, ao conhecimento dos símbolos e da tradição católica. Ele valorizava tais aspectos e sabia agregar a contribuição dos paroquianos quando agradava seu gosto. Assim, a procissão de Nossa Senhora da Piedade muitas vezes era engrandecida pelo acolhimento das criancinhas, vestidas de anjo, dos coroinhas, vestidos segundo o regimento

paroquial, pelos crismados, todos de branco. Quando um grupo, mesmo que de uma capela periférica, se destacava no apuro ritual, o pároco convidava-o para participar da festa. Foi assim que, em 1999, um grupo de jovens católicos da Lagoa conseguiu participar pela primeira vez em toda a história do bairro da festa da cidade na cerimônia final, com a coroação da virgem. Eles criaram uma coreografia que findava com a soltura de alguns pombos. Na memória desses jovens, hoje adultos, o reconhecimento e a honra daqueles dois anos de participação na festa da santa da cidade foram enormes.

A inclusão via elaboração cerimonial corria lado a lado com uma grande tolerância em relação à “vontade popular”. Como boa parte da festa era financiada por uma grande distribuidora de cervejas da região, o álcool era amplamente consumido. Ao mesmo tempo, o palco, quando não era ocupado pelo ritual religioso estrito senso, recebia grupos de forró, samba, funk. Próximo às eleições, os políticos locais disputavam com afinco o seu lugar no palco, ao lado da santa. Para o padre e os paroquianos, a festa da santa era tanto religiosa quanto popular, sem que houvesse muita inquietação da possibilidade de tensão entre as expectativas da santa e os costumes do povo. Supunha-se que uma festa bem feita, bonita e movimentada agradaria aos homens e a Deus.

Ao longo da nova década dos anos 2000, a festa mudou. Grupos carismáticos disciplinaram a procissão, a venda de bebidas e o vocabulário musical. O novo padre recusou a ajuda dos políticos locais. De modo geral, a festa da matriz perdeu centralidade em relação a uma diversidade de centros de festa na periferia da cidade, e na competição com os centros de sociabilidade da zona litorânea.

Um dos resultados mais perversos da intensificação das distâncias sociais, comentado frequentemente pelos moradores da Lagoa, é a perda de capacidade de educação da nova geração. Os lagoenses estão sempre comentando, discutindo, procurando soluções para dar uma “educação decente” aos seus filhos. As pressões parecem vir de diferentes lados e podemos sintetizar do seguinte modo: para sobreviver, os moradores da Lagoa [trabalhadores ativos] devem buscar oportunidades nas áreas mais ricas da metrópole, e assim acabam por deixar seus filhos ao seu próprio cuidado, em uma vizinhança que recruta jovens para o trabalho ilegal e violento e onde guerras podem despontar a qualquer momento. Se ficar no bairro, próximo aos filhos, muito possivelmente o trabalhador cairá na teia ilegal de serviços, talvez não se somando ao tráfico, mas criando vínculos indiretos através do circuito de lazer, indústria cultural e comércio de produtos ilegais. Dito de

outro modo, com a redução dos vínculos da classe média com o entorno, e com os grupos de tráfico de drogas claramente interessados em reforçar as cumplicidades da população local com seus negócios, os pais e mães de famílias das periferias e das favelas passam a viver um estranho paradoxo: o custo de se afirmar como “trabalhador” é a entrega dos filhos ao “crime”.

Esse impasse é muito comentado pelos crentes da Lagoa: para eles, uma das grandes qualidades da igreja é que seus filhos estão sob cuidados dos irmãos, todos os dias da semana, para a realização de atividades variadas: aulas de teatro, de música, nos retiros, nos passeios. Na festa improvisada de quinze anos de Isabela, filha mais nova de Paula, a banda jovem da igreja compareceu em peso, com bateria, sopro, teclado e coral. Todos vieram agradecer ao Senhor. Na oração de graças, Paula relembrou os velhos tempos quando, no trabalho, por volta das cinco horas da tarde, punha sua mão na testa e pedia ao Senhor para que ele acompanhasse Isabela pequenina no seu trajeto da escola para casa, e da casa para a igreja. Quando chegava a Magé, noite alta, era um alívio encontrar a caçula e os irmãos bem cuidados nos cultos na casa do Senhor.

A história de Paula permite que reconheçamos que o impasse social só se efetiva se o(a) pai/mãe de família seguir buscando alternativas de ajuda nas camadas imediatamente superiores às suas, como supõe o modelo católico tradicional, que é relacional hierárquico. Com a segregação socioespacial, condição corriqueira da pobreza urbana metropolitana, a busca de respostas nas camadas imediatamente superiores para os grandes e pequenos problemas cotidianos tende a se revelar ilusória. A insistência no caminho conhecido e que necessariamente leva ao fracasso pode fazer com que “as pessoas passem a odiar o que elas já têm, aquilo que elas sempre consideraram condição de seu bem viver”, como bem colocou Sahlins, quando discutia o efeito corrosivo de situações de humilhação (SAHLINS, 2005).

Em síntese, o que estou afirmando é que a ruptura pentecostal responde à mensagem contraditória enviada pela própria metrópole aos habitantes das periferias, ao insistir em um caminho de desinvestimento completo no modelo relacional hierárquico e, com isto, de renovação do cristianismo. Nesse contexto, o catolicismo tradicional e religiões afro-brasileiras, por seu imbricamento com o modelo relacional hierárquico, são incapazes de produzir uma resposta social consistente.

Enfim, com o episódio vivido por Paula e as observações que colhemos sobre o lugar em que mora, conseguimos compreender a relação entre a nova configuração da periferia urbana e a recusa de boa parte de seus

habitantes em apoiar as respostas culturais conhecidas. Nesse sentido, estou concordando com que o primeiro movimento da recusa da religião tradicional e de aproximação em direção ao novo sistema simbólico necessariamente ocorre dentro de uma gramática social conhecida e com um fim pragmático. Na sequência, observo que só compreendemos a evolução do processo de ruptura cultural ao aprofundarmos o conhecimento sobre o pentecostalismo enquanto sistema simbólico, pois os atos e as escolhas de pessoas como Paula, novas convertidas, necessariamente se realizam em sintonia com a nova gramática social.

No evento vivido por Paula, chama atenção que ela tenha resolvido, diante da situação de humilhação, não estabelecer um diálogo com o interlocutor direto que está na situação, a patroa, mas decidiu-se a apresentar sua confusão diante de Deus. O silêncio diante da patroa tem como contraponto a realização de uma prece, ou seja, a ênfase na comunicação com o divino. Isto nos conduz a novas perguntas: por que a fala com Deus corresponde ao silêncio diante da patroa? Será que estamos diante de uma postura ocasional ou se trata de um novo padrão de conduta dos subordinados crentes diante de empregadores não crentes?

O Deus cristão não é um interlocutor qualquer. No clássico estudo de Mauss e Hubert (2005) sobre o sacrifício, os autores chamam atenção que, nas sociedades organizadas em torno do sacrifício, a troca com o divino é cotidiana, usual, ainda que pouco banal. O além do humano e o humano parecem conviver seguindo regras, conjuntos de desejo e de funcionamento bastante similares, ainda que com uma hierarquia clara de posições.

A tradição cristã rompe com a percepção de continuidade com o Divino. Uma vez que Jesus Cristo, o Deus feito homem, se sacrificou pela humanidade, sagrado e profano não se relacionarão mais através das trocas sacrificais. Funda-se aí o problema da “presença do divino”, pois o cristianismo parece afirmar ao mesmo tempo um Deus distante, perfeito, completo em si mesmo, ou seja, que poderia se realizar na total indiferença pela humanidade, mas que, ainda assim, quer se relacionar com ela. Como estabelecer relação entre uma humanidade e uma divindade tão distintas? Pode-se dizer que cada versão do cristianismo procura solucionar esse paradoxo valorizando, no leque de alternativas dado pela cosmologia cristã, qualidades diferentes de mediação. O pentecostalismo, por exemplo, enfatiza a mediação do Espírito Santo, opção que garantirá enorme plasticidade à mediação. Autores como Joel Robbins (2008) têm sugerido que, nos estudos sobre pentecostalismo, os pesquisadores prestem mais atenção a relação dos fiéis com o Espírito Santo,

pois ele supõe que essa relação tenderá a ser muito complexa, uma vez que a complexidade refletirá as tentativas de constituição de mediações o novo modelo cristão e o modelo sacrificial anterior.

No caso dos pentecostais da Lagoa, podemos distinguir ao menos três modos de mediação do Espírito Santo. Uma primeira mediação, marcada pela constituição do indivíduo como interlocutor, se realiza pela fala. Os crentes afirmam que o Espírito Santo “fala” com a pessoa. Essa situação de “fala” pode ser descrita como uma fala interior, ouvida quando a pessoa está consciente, mas pode também ser uma “fala” inconsciente, escutado nos sonhos, nos momentos mais altos das vigílias, depois de um longo jejum. Essa mediação já foi muito bem trabalhada pela literatura antropológica, por isto eu apenas lembro que nessa fala do espírito está suposta uma subjetividade e um tratamento da linguagem pautado em noções de sinceridade e verdade, ideias que estão diretamente relacionadas às noções de salvação e escatologia cristã.

Nessa mediação, o pentecostalismo coloca em destaque o valor do indivíduo, algo que, muitas vezes, fere as percepções passadas dos conversos, provenientes que são de um catolicismo popular ou de uma religiosidade afro-brasileira.

Entretanto, no caso dos crentes da Lagoa, essa mediação é precária, pois as “falas” são intermitentes e muitas vezes imprevisíveis. O Espírito não “fala” sempre que a pessoa quer, nem está sempre “possuindo” uma determinada pessoa, casos que seríamos obrigados a reconhecer uma fusão entre os planos de agência, o humano e o transcendente, algo que remete a situações de blasfêmia.

Se o Espírito não se confunde com a pessoa, não é raro que os crentes da Lagoa distingam entre as pessoas “ungidas” as “pouco familiarizadas com o Espírito”. Aqui estou me referindo a uma segunda noção de mediação. Os crentes da Lagoa parecem conviver com uma noção dupla de indivíduo: como centro da vontade e de responsabilidade, mencionada anteriormente, e como feixe de qualidades e habilidades que, ao longo de um caminho de santificação (MAFRA & DE PAULA, 2002), tendo o Espírito Santo como guia, aprende a burilar suas muitas possibilidades de ser.

Minha hipótese é que essa noção múltipla e polivalente da pessoa se deve muito ao candomblé, que afirma que o universo todo se organiza em torno de uma única força, o axé: que pode ser força natural (luz, trovão, rios e assim vai), instituição cultural (guerra, justiça, ...) e indivíduo que viveu no passado (reis, rainhas, guerreiros).

Para os pentecostais, o primeiro passo da orientação do Espírito Santo na construção da pessoa é o reconhecimento da dualidade do mundo. Ou seja, os pentecostais entendem que todos os seres humanos estão imersos em uma jornada agonística, na Batalha Espiritual (MARIZ, 1999). Ao reconhecerem esse plano espiritual, os iniciados vão aprendendo a colocar-se do lado certo, para fazer parte das “forças do bem”. O estudo da Bíblia é uma ferramenta importante, porém precária, pois o perigo do engano, a estreiteza de visão e a ilusão estão sempre colocados. Daí a hierarquia que a congregação obedece, entre membros iniciados e “ungidos pelo Espírito” ou que “estão na presença de Deus”. Se todos podem receber o Espírito, algumas pessoas estão mais familiarizadas com o sagrado, portanto, são mais capazes de abrir mão das regras e normas mais explícitas para indicar, com delicadeza, cuidado e destreza, o próximo movimento no encaminhamento da ação.

Postula-se, nesse sentido, uma mediação com o sagrado que vai se adensando na pessoa com o passar do tempo, algo que permite uma distinção entre os “irmãos”, promovendo hierarquia congregacional e criatividade institucional. Essa familiaridade com o Espírito é que faz com que os líderes religiosos sejam reconhecidos como pessoas com capacidade de circulação social ampliada, algo impróprio para o crente comum. Em terreno desconhecido ou do Inimigo, esses líderes saberão distinguir as possibilidades de desenvolvimento da batalha espiritual, enxergando para além das aparências e dos desejos da carne<sup>2</sup>.

O terceiro modo de mediação está mais próximo da ideia do transe e da fusão humano/divino. Estou me referindo à experiência extática que normalmente está associada a um conhecimento direto, intenso e que se alimenta da qualidade do entorno. Esse tipo de experiência envolve, necessariamente, um coletivo e muitos cuidados rituais. Acontece em cultos especiais, em reuniões de senhoras, em retiros espirituais, nas subidas ao monte. O perigo maior, dado que está implícita a ideia da presença do transcendente no interior da pessoa, é da impossibilidade da recomposição das distinções humano e divino no fim do rito. Ao contrário dos rituais do

---

<sup>2</sup> Interessante notar que a ortopraxis da relação do fiel com o Espírito Santo ganha coloridos diferentes segundo a denominação pentecostal. Entre os crentes da Assembleia de Deus é muito comentado que a Universal valoriza apenas os dons de prosperidade, desconhecendo todo um leque mais amplo de possibilidades (profecia, revelação, palavra, música etc.). A hierarquia de atributos místicos é mais segmentada na Universal, algo que distancia clero e leigos.

candomblé, que insiste na familiarização do cavalo com o Orixá, no transe com o Espírito Santo não haverá um acréscimo de qualidade do humano no rito de incorporação, daí a imagem do vaso que é, momentaneamente, preenchido pelo Espírito Santo.

Essas manifestações coletivas do Espírito Santo são altamente desejadas, pois renovam os vínculos entre homens e Deus, levando em conta que o Deus cristão é um Deus distante e de difícil acesso. Além disso, tal como nos cultos afro-brasileiros, nessas cerimônias os crentes contam com a manifestação direta do sagrado, algo que garante respostas coletivas e individuais para aflições vividas no presente. Porque estão todos juntos, Deus deve escutar, e o Espírito Santo, usando um(a) irmão/irmã como instrumento, pode responder. Neste caso, o Deus é distante, entretanto, a comunicação pode se dar de modo imediato na possessão. Entretanto, como esses rituais envolvem a presença de uma força sagrada muito poderosa, eles devem ocorrer em um tempo e espaço restritos. O enquadramento de entrada e saída – material e simbólico – do ritual, é cuidadosamente elaborado.

Vê-se então, a partir dessa breve exposição, que os pentecostais da Lagoa desenvolvem relações bastante complexas com o Espírito Santo. Vale notar que não é apenas uma questão de diferentes possibilidades de mediação com o sobre-humano pelo Espírito Santo, mas de apropriações diferenciais dessas possibilidades. O primeiro modo de relação, por exemplo, que se manifesta na “fala” do Espírito com a pessoa, está diretamente relacionado com o início de um processo de individualização, algo novo para a população de baixa renda da Lagoa. Com o batismo do Espírito, é possível observar os crentes da Lagoa discutindo, criando práticas e soluções rituais para romper os vínculos com padrões e antepassados mortos<sup>3</sup>. Se a ruptura desses

---

<sup>3</sup> Segundo Cecília Mariz, as práticas rituais que os pentecostais desenvolvem em torno dos mortos são procuradas porque esses são agora definidos como demônios (comunicação pessoal). Mesmo que o vulto tenha toda a aparência da pessoa que morreu, conheça segredos que só o morto e a testemunha conheciam, afirmam os evangélicos da Lagoa, com certeza a aparição é o Diabo. O Diabo tem poderes de transformação e tem poder de observação. Ele conhece a pessoa que morreu muito bem e por isto pode imitá-la, atraindo o vivo para a sua armadilha. Uma vez morta, a pessoa é espírito, uma vez espírito humano sem corpo, é um ente que age de modo restrito. Os mortos não têm o poder de comunicação com os humanos que os outros espíritos, superiores, como os anjos, o Diabo e Deus, possuem. Segundo os crentes da Lagoa, a hierarquia é tão bem marcada que, se Deus é onisciente, onipresente e onipotente, o Diabo não. Portanto, se a pessoa não quiser que o Diabo saiba alguma coisa, o crente não deve falar, pois o Inimigo só conhece aquilo que “sai da boca para fora”. O Diabo, ao contrário de Deus, não “lê o coração”.

laços é algo sociologicamente evidente, entramos em um terreno muito mais nebuloso quando pretendemos estabelecer uma continuidade dessa percepção de si com a ideia de preservação de uma identidade individual, independentemente do contexto.

Até onde a observação participante permitiu ir, é possível afirmar que os crentes da Lagoa têm uma reflexão bastante sofisticada sobre as implicações do valor da individualidade pessoal, sua singularidade e do plano de Deus para cada “filho”, em contraposição às obrigações da pessoa com o seu grupo familiar e do círculo de amigos. Essas reflexões repercutem, por exemplo, no modo como os crentes conseguem produzir respostas coerentes e rápidas aos impasses envolvendo “rapazes do tráfico” *versus* os vínculos de amizade e parentesco (TEIXEIRA, 2008). No plano privado, a descoberta do indivíduo com preservação de certos laços ajuda a organizar a produção da “nova” pessoa.

Porém, no espaço público, o imbricamento entre individualismo e relacionalismo se torna muito problemático. Uma concepção completa de individualidade carrega consigo a ideia de um centro de subjetividade autossuficiente, capaz de expressar opiniões, vontade, racionalidade, e por isto mesmo com liberdade de ir e vir. Esse é o tipo ideal do cidadão burguês, cosmopolita e livre. Na sua experimentação em torno do individualismo, os crentes da Lagoa nunca foram tão longe.

No espaço público metropolitano, os crentes podem circular acessando diferentes nichos de espaço crente – ou seja, locais de recepção e audiência da voz do Espírito Santo – mas não ousam muito mais que isto se não quiserem se expor e tornarem-se espiritualmente vulneráveis. A outra cidade, aquela da audiência secular e das “pessoas do mundo”, supostamente indiferente à “voz do Espírito Santo” e, portanto, produtora constante de perjúrio ao sagrado, deve ser acessada com cuidado. Apenas os crentes com “maior intimidade com o Espírito” e “com um longo caminho de santificação” podem circular amplamente, pois só eles estão razoavelmente qualificados e protegidos para ir e vir em áreas mais poluídas e perigosas. Além disso, para uma circulação ampliada, os pastores e as mulheres e os homens de Deus procuram utilizar canais formais de apresentação, como a mídia e a política, pois esses suportes podem oferecer um sistema de convenção bem marcado de “entrada” e de “saída”. Em outras palavras, os líderes pentecostais dão preferência ao uso da mídia e da política porque são instituições sociais preparadas para receber interlocutores de mundos culturais muito diferentes, portanto, que devem

concordar com as regras mínimas de interlocução sob o custo de perda da “audiência”.

Em síntese, o que temos é uma total reorganização da interação e comunicação na metrópole, pois para os pentecostais o acesso à alteridade deve contar, total ou parcialmente, com a mediação do Espírito Santo. Isto provoca uma enorme valorização das relações intraclasses, na intensificação das relações e comunicações nos espaços congregacionais, que, em geral, estão na vizinhança e são abertos e receptivos ao Espírito Santo. Ao mesmo tempo, abandona-se o investimento nas interações pontuais interclasses, típicas do favor e relações de clientela patrão/empregado, pois, muito claramente, os habitantes da Zona Sul tendem a rejeitar essa nova religiosidade. A surdez da classe-média e elite da cidade à voz do Espírito Santo leva os pentecostais a apostarem em uma mediação humana qualificada, a dos irmãos remidos pelo Espírito, para falar com essa alteridade detentora de um poder social maior.

Dito isto, podemos retomar o caso de Paula percebendo melhor suas nuances. Primeiramente, Paula não responde diretamente à patroa, pois, como vimos anteriormente, seu vínculo de submissão foi quebrado e, assim, assumir a posição de interlocutora apequenada e convencionalmente inferior está fora de questão. Ao mesmo tempo, como crente, ela deve se resguardar dos perigos de uma fala individual sem a mediação do Espírito Santo. Em segundo lugar, o silêncio que se segue à situação de humilhação não implica ausência de resposta. À noite, em casa, Paula pede que Deus se coloque como mediador em uma relação desigual especialmente tensa. Isso significa que ela abre mão de uma resposta imediata, pois não será mais um ser humano quem decidirá o que e quando a resposta virá. Vale dizer: Paula não abre mão de uma busca, ainda que ampla, de justiça. Isto nos conduz ao terceiro ponto: ao fazer de Deus o grande mediador, Paula também está delegando aos homens e mulheres ungidos uma parcela de responsabilidade na produção da resposta. São eles que, utilizando os canais institucionais abertos pela cidade burguesa, darão continuidade a uma comunicação entre “ouvintes do Espírito Santo” e “não ouvintes”.

O outro lado da moeda é a aversão que parte significativa da classe média e elite da Zona Sul tem com o cristianismo pentecostal, o qual, além de ser “místico e miraculoso”, como tantas outras religiosidades ícones do popular brasileiro, ensina o subordinado a julgar moralmente (o ato) do superior. Parafraseando Montaigne, posso dizer que “tudo isso é, em verdade, muito interessante, mas que diabos, eles mal sabem falar português!”

## Referências

- CALDEIRA, Teresa Pires  
(2000) *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34/EDUSP.
- CAMPOS, Leonildo  
(2008) *Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007*. Disponível em: [www.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_campos](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos). Acesso em 25 de maio de 2010.
- CARRANZA, Brenda  
(2000) *Renovação Carismática Católica – origens, mudanças e tendências*. São Paulo. Santuário.
- DA MATTA, Roberto  
(1980) *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias  
(1986) *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- FERNANDES, Rubem Cesar et al.  
(1998) *Novo nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- JACOB, Cesar Romero et al.  
(2006) *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC/Loyola/CNBB.
- KUSCHNIR, Karina  
(2000) *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar.
- LAGO, Luciana Corrêa  
(2000) *Desigualdades e segregação na metrópole: o Rio de Janeiro em tempo de crise*. Rio de Janeiro: Revan.
- MAFRA, Clara & DE PAULA, Robson  
(2002) “O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas”. *Religião e sociedade*, vol. 22/1, p. 57-76.
- MARIZ, Cecília  
(1999) “A teologia da batalha espiritual: uma revisão da literatura”. *BIB* 47 (1º sem), p. 33-48.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri  
(2005) *Sobre o sacrifício*. São Paulo: CosacNaify.
- ORO, Ari Pedro  
(1996) *Avanço Pentecostal e reação católica*. Petrópolis. Vozes.
- PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, Antônio Flávio  
(1996) *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo. Hucitec.
- PRETECEILLE, Edmond & RIBEIRO, Luiz César de Queiroz  
(1999) “Tendências da segregação social em metrópoles globais e desiguais: Paris e Rio de Janeiro nos anos 80”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 14, nº. 40, p. 143-162.
- RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz & LAGO, Luciana Corrêa  
(1995) “Dinâmica metropolitana e os novos padrões de desigualdade social”. *São Paulo em perspectiva*, v.9, nº. 2, p. 25-32.
- ROBBINS, Joel  
(2008) “Keeping God’s distance: sacrifice, possession and the problem of the divine relationship” (mimeo).  
(2001) “God is nothing but talk: modernity, language, and prayer in a Papua New Guinea Society”. *American Anthropologist*, 103(4), p. 901-912.
- SAHLINS, Marshal  
(2005) “The economics of develop-man in the Pacific”. In: ROBBINS, Joel & WARDLOW, Holly. *The making of global and local modernities in Melanesia. Humiliation, transformation and the nature of cultural change*. Burlington: Ashgate, p. 23-42.
- TEIXEIRA, Cesar. P.  
(2008) “O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações

entre pentecostais e traficantes em Magé". *Ciências Sociais y religion*. Vol. 10/10. Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/3982/418>. Data de acesso: 25 de maio de 2010.

THEIJE, Marjo de  
(2002) *Tudo que é de Deus é bom*. Recife: Massangana.

**Recebido em**  
agosto de 2009

**Aprovado em**  
maio de 2010

# Mobilidade, Individualização, Congregação: alguns focos do debate sobre religião no Brasil hoje

Luiz Fernando Dias Duarte\*

## Resumo

Discussão sobre os temas centrais das apresentações sobre religião, desigualdade e segregação do seminário *As múltiplas faces da segregação*.

## Palavras-chave

Mobilidade. Individualização. Religião.

## Abstract

Discussion on the key issues of the presentations on religion, inequality and segregation from the seminar *The multiple faces of segregation*.

## Keywords

Mobility. Individualization. Religion.

Como sempre, é uma tarefa delicada debater um conjunto de apresentações muito rico e variado. Eu só pude ler com antecedência o texto específico de Clara Mafra, além de dois textos que Ronaldo de Almeida me enviara (não são exatamente o que ele apresentou hoje, mas muitas das coisas que ele disse aqui estão lá).

O que eu acho mais interessante da mesa é o fato de que partimos de uma visão mais macro, apresentada por Paul Freston, passando por uma visão mediana, mais sociológica, da apresentação do Ronaldo, e – finalmente – uma visão mais etnográfica, localizada, da Clara. Mas a verdade é que, em cada um desses níveis, as mesmas questões recorrem, repetem-se, dialogam

---

\* Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: lfduarte@uol.com.br.

entre si, permitindo muitas passagens e muitos deslizamentos – que eu evidentemente não vou poder sublinhar na sua inteireza. Prefiro focar em um conjunto que tem a ver com os meus interesses também, com as minhas questões analíticas atuais – o que é inevitável.

O primeiro deles é o tema da “mobilidade social”, que transparece por trás de todas as apresentações de hoje e que tem me mobilizado em um tipo de uma incursão de pesquisa específica que está em curso. Não só é importante a ideia geral apresentada – reiterada pelos dados estatísticos das transformações contemporâneas do campo religioso – das conversões, das passagens, dos trânsitos religiosos, mas é importante o fato de que a isso se agrega a percepção de uma intensa mobilidade social em geral, inclusive socioeconômica, da sociedade brasileira, nas últimas décadas. Estou usando aqui essa categoria não no sentido de “ascensão social”, mas de “mobilidade” mesmo, de agitação, de ter de mudar de lugar de algum modo, mesmo que não seja para mais acima na escala social. Isso pode envolver a migração, como mudança no plano sociogeográfico. Isso pode implicar migração cultural e mutações psíquicas – para usar uma expressão que o Paul Freston usou aqui hoje. Enfim, são muitas “mobilidades” em curso. É um desafio constante para a população brasileira, um horizonte de intensa e generalizada mudança. A própria percepção nativa é a de que tudo está em mudança. Mesmo que você prefira permanecer onde está, até para permanecer você tem de mudar. É preciso reelaborar o seu lugar, reelaborar os argumentos para a sua identidade social – até para que se possa continuar na posição que se considera original. Mesmo assim, ela talvez já não seja a mesma; porque tudo está mudando a sua volta.

Vou dar um exemplo (do meu campo em Jurujuba, bairro de Niterói, Estado do Rio de Janeiro) de uma família católica que permanece católica, mesmo em face da conversão bastante generalizada a sua volta – inclusive de linhagens da própria família extensa. Um sinal do fato de que ela continua católica, mas está mudando, é que a casa vai se enchendo de símbolos religiosos que não existiam antes. Surgiu uma plethora de cruzes, de imagens sacras, de santos, de painéis de santos, de relógios incrustados em santos, que não era necessária antigamente, mas agora é parte da afirmação do continuar católico num contexto em que isso já não é tão óbvio quanto antes. Esse tema da mobilidade social em sentido lato transparece, assim, por trás de todas essas questões relativas à religião.

O primeiro quadro mais empírico em que ela se manifesta é o fato de não encontrarmos mais uma linearidade entre as transformações, as mobilidades

e as mudanças do *ethos* religioso e do *ethos* econômico. Embora continuemos procurando seguir a trilha de nossos pais fundadores, do modelo weberiano sobretudo, essas correlações não são muito fáceis. Pode ser que nós venhamos a reencontrá-las, como alguns apresentadores hoje reviram, particularmente o Paul Freston. Mas essa correlação não se dá mais de maneira linear. Em primeiro lugar, porque se trata de várias mobilidades diferentes e, em segundo lugar, porque se trata de várias religiões ou religiosidades diferentes. Não apenas aquilo que chamamos “religioso” compõe a diversidade do campo religioso. Muita coisa que não parece ou não se diz religiosa tem uma dimensão religiosa, no sentido de ser organizadora da visão de mundo. Eu vou me deter um pouco mais sobre uma delas porque tem a ver com a questão da individualização, que Clara Mafra levantou.

Gostaria de começar invocando a ideia de que a correlação entre mudança de *ethos* religioso e mudança de *ethos* econômico é muito dificultada pela pluralidade e a complexidade das próprias noções de pertencimento religioso e de mobilidade social. Além disso, eu tenho também enfatizado muito – e acho que isso apareceu em algum momento nas discussões de hoje – a importância da dimensão da “transgeracionalidade”. Embora todas as mudanças referidas estejam se dando no quadro brasileiro através de conversões relativamente recentes, de passagens intensas e deslizamentos para dentro do campo evangélico pentecostal ou entre as diferentes denominações pentecostais, e, portanto, num ritmo muito rápido, provavelmente só se poderá entender melhor o que implicam essas mudanças, passagens e deslizamentos, do ponto de vista das transformações do *ethos* socioeconômico, quando tivermos a possibilidade de olhá-las transgeracionalmente. É apenas através da reprodução entre mais de uma geração que efetivamente podemos perceber em que se internalizou completamente e se transformou num novo *habitus* o que nós estamos observando superficialmente como uma “mudança”.

Isso não é fácil, porque essas mudanças são recentes, contemporâneas, e a nossa atividade de pesquisador tem limitações temporais também bastante marcadas. No entanto, algumas tentativas poderiam ser ensaiadas (o livro que estou lançando agora com a Edlaine Gomes – “Três Famílias. Identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares” – é um esforço nesse sentido) de observar transgeracionalmente algumas famílias e averiguar se, sob esse ponto de vista, não se pode entender melhor esses processos de transformação que estão tão rapidamente em curso.

O segundo ponto é o da individualização, que apareceu no texto de Clara, mas também aparece, por exemplo, eu creio, na referência que Paul Freston

fez a uma “mutação psíquica”. Aparece ainda na ideia de “laços fracos” e “laços fortes” que o Ronaldo evoca, mas certamente se apresenta mais viva na ideia disso que Clara chamou de “desgaste”. Eu me pergunto se não seria melhor achar uma outra palavra para isso que Clara queria expressar, porque acho que é muito importante o ponto que aí se levanta, o dessa rarefação das relações de clientelismo tradicional. E como essa rarefação leva à assunção de uma posição de fala, de uma posição de empoderamento, que tem sido ressaltada crescentemente pela literatura etnográfica, tanto para o gênero masculino quanto para o gênero feminino, por vias diferentes, com estratégias diferentes, provavelmente. Assim, como há uma reconstrução desses múltiplos caminhos, dessa reconfiguração das relações que se dá no seio dessa nova e ambígua *societas* que é a “congregação”?

Esse é um ponto que me chamou a atenção: o fato de que nenhuma das três falas se deteve sobre a questão da congregação. Na verdade, os textos de Ronaldo que eu li antes deste encontro até relativizam bastante essa questão da congregação, ao enfatizarem a diferença do estilo associativo da Igreja Universal do Reino de Deus, que certamente não é congregacional no mesmo sentido em que a Assembleia de Deus ou outras denominações pentecostais o são.

Ainda assim, acho que a ênfase na congregação pode clarear bastante esse horizonte. Ela é uma novidade muito peculiar no horizonte da experiência social brasileira e da experiência sociorreligiosa brasileira, particularmente. Ela é muito diferente da experiência do terreiro de candomblé, por exemplo, ou muito diferente da experiência das Comunidades Eclesiais de Base. Às vezes sugere-se que a Comunidade Eclesial de Base já teria alguma coisa da “congregação evangélica”, mas não me parece que seja a mesma coisa. A experiência da congregação, no grande sentido clássico weberiano de manifestação concreta da “seita”, é absolutamente crucial. Na verdade, quando todos os expositores estão falando de “novos laços”, de “reinvenção dos vínculos”, de “ajuda mútua”, de “associativismo evangélico”, tal como o fez Ronaldo, estão se evocando aspectos desse novo formato de experiência societária e religiosa que é a vida congregacional.

Os informantes de minha pesquisa enfatizam muito essa ideia de uma traição dos laços de família originais para uma adesão a essa nova fraternidade, a dos irmãos de fé. Há uma passagem da parte escrita por Edlaine Gomes no livro citado mostrando como a parte da família que permanece católica descreve que a parente, a tia, a sobrinha, passam com um bolo recém-assado em frente de toda a família, levando-o para fora da casa – e se diz: “tá vendo,

antigamente esse bolo ia ser comido aqui entre nós e, agora, ele vai lá para os irmãos de fé”.

Essa recomposição da ajuda mútua – mesmo no sentido mais literal, como o de comer um bolo em conjunto – está fortemente comprometida com a reconstrução e reinvenção dos vínculos no formato da congregação. Certamente a questão da congregação dialoga com pontos que foram expressos por Clara e tem a ver com a ideia da “vulnerabilidade” colocada por Freston. A ideia de “regeneração moral” que ele também nos trouxe, a ideia da “ética da providência” de que o Ronaldo fala em um dos seus textos (embora ele não tenha trazido esse ponto hoje aqui), isso tudo tem a ver com o que Clara chamou de “reinvenção do mito”. Ela levou mais a fundo essa questão da “humilhação”, no que chamou em seu texto de “impasse social” – a experiência de uma perda de valor do horizonte social original, que representa uma quebra de expectativas de graves consequências.

Eu chamaria a sua atenção, como autora de uma análise tão instigante do processo ocorrido em Magé, para uma interpretação sociológica muito tradicional de certos processos de mudança social. Eu aprendi nos cursos de sociedades camponesas do início de minha carreira – e não tenho certeza da citação, mas creio provir de um texto de Barrington-Moore. Mencionava-se como as revoltas camponesas na Europa não se davam prioritariamente nas regiões em que os camponeses eram mais fracos, estavam mais famintos ou explorados, mas nas situações em que eles tinham a expectativa de melhorar a sua condição e essa expectativa era rompida.

É essa força simbólica da “quebra da expectativa” que talvez esteja em jogo no caso de Magé, onde se tinha uma ou mais camadas de mediadores locais que foram progressivamente expulsos pela partição acelerada do *status* dentro do espaço sociogeográfico do Estado do Rio de Janeiro. Com a mudança das elites locais para os bairros emergentes, para a franja litorânea da cidade, desaparecem as possibilidades das velhas redes de favores, dos pactos de mediação, enfim, dessas expectativas tradicionais de reprodução.

Eu também encontrei isso no meu campo. São muito intensos os relatos – mesmo daqueles que continuaram católicos – sobre o desaparecimento progressivo de uma série de mediações com as famílias ricas que tinham casas ainda vizinhas em Jurujuba. Todas essas famílias se mudaram e esses vínculos terminaram. Foram fechados também, depois de 1964, os antigos “institutos de previdência” (dos Marítimos, por exemplo), em função da unificação nacional do INPS. Nessas antigas instituições, as pessoas podiam lidar com os médicos de uma maneira muito mais personalizada, face a

face, do que no INPS/INSS, que formaliza, distancia, impede o cultivo de vínculos de clientela que eram muito importantes para a reprodução das classes populares.

É um exemplo entre muitos outros, que me parece complementar o argumento de Clara em relação a esse desgaste das relações interclasses e essa necessidade de uma nova organização social – que vai fazer com que, ao mesmo tempo, se produza uma espécie de “inversão hierárquica”, para usar uma velha categoria analítica de Louis Dumont. Não tenho certeza, mas é possível que isso também esteja em jogo. A maneira como a empregada que é obrigada a comer o feijão sem as carnes, ao mesmo tempo reconhece que isso é ilegítimo, e, por outro lado, não usará de uma negociação direta com a patroa, mas passará para uma negociação direta com a divindade, com as forças superiores, para lidar com essa ruptura de uma relação de reciprocidade ameaçada, poderia talvez ser vista como uma inversão hierárquica. Mas não tenho certeza. Pode ser simplesmente que vá mais na direção do que Clara aponta a respeito da questão da individualização.

Esse é um tema bastante clássico da discussão a respeito do estatuto da noção de pessoa nas sociedades urbanas metropolitanas ocidentais. Eu trabalhei com a questão diretamente e produzi uma hipótese há uns anos atrás que foi chamada depois de “hipótese holista”, se não me engano. Eu procurava afirmar que havia uma diferença muito grande entre o modelo da pessoa individualizada das elites e das camadas médias e o modelo holista, relacional, das camadas populares. Isso foi criticado por muitos autores – desde pontos de vista mais teóricos até pontos de vista mais empíricos. Certamente essa questão se coloca hoje em outros termos e retorna também nesse livro recém-escrito com Edlaine Gomes, em que nós tentamos discutir, por exemplo, a distinção entre “individualização” e “individação”.

Há alguma literatura tratando dessa distinção, buscando restringir a ideia da individualização à assunção da ideologia do individualismo no seu sentido pleno, sendo talvez a individação mais característica do fenômeno para que a Clara aponta. Eu e Edlaine propusemos uma outra categoria, que é a de “autoafirmação”. Eu sugeriria que, eventualmente, Clara testasse a possibilidade de essa categoria ser útil para sua análise. Mas isso também está presente no horizonte evocado por Paul e por Ronaldo: dessas mudanças, dessa assunção da fala, dessa assunção do papel daquele que adquire um novo *status* social ao mudar de religião, ao se agregar a uma nova congregação.

Certamente está aí a ideia de afastar-se da “atribuição” (ou seja, do “*status* atribuído” da sociologia parsoniana) – mormente da atribuição

familiar. No entanto, todo esse processo, que poderia se aproximar da clássica “individualização” ocidental moderna, parece produzir quase que um efeito de retorno. Um efeito de cobra que morde o rabo, no sentido de que a atribuição é englobada pela “aquisição” (ou “*status* adquirido”), ou seja, a continuidade é englobada pela transformação, pela novidade, pela nova condição. Mas, ao mesmo tempo, começa a tentar construir outra relacionalidade dentro desse novo espaço. É como se a possível aquisição ou individualização permanecesse atrelada a uma nova versão da atribuição. Até porque a aquisição é, no mais das vezes, vista como atribuição. Os relatos de conversão, classicamente, desde o *Worker in the Cane*, de Sidney Mintz, enfatizam essa ideia de que a conversão, quando ocorre, passa a ser vista pelo converso como o resultado de um processo que se vinha acumulando na trajetória pessoal desde o nascimento; um processo de que há sinais, premonições etc. Então, é como se fosse feita uma leitura totalizante de um processo que teria o aspecto de ser antitotalizante. Não sei se está ficando claro o que eu estou querendo dizer, mas isso me parece presente de maneira empiricamente muito palpável na apresentação etnográfica da Clara. E me apego aqui mais ao material dela porque interpela muito diretamente o meu próprio material de campo.

Creio que paro aqui com essas observações que visaram apenas sublinhar alguns dos aspectos mais notáveis dessas três ricas apresentações sobre um universo que é transbordante de desafios para a nossa capacidade de compreensão da vida social. Só uma última observação. O título da mesa continha a categoria “violência”, que afinal de contas não apareceu explicitamente, a não ser numa referência ao demoníaco – e acho que Ronaldo mencionou a relação entre as gangues e o pertencimento a congregações pentecostais. Foi citado um trabalho sobre essas relações tão peculiares que se estabelecem entre certos tipos de trajetórias que advêm das carreiras transgressoras do narcotráfico e certas trajetórias que são construídas dentro do espaço religioso evangélico. Há pelo menos dois trabalhos recentes – um já publicado, o outro em andamento, como dissertação de mestrado, no IFCS – sobre ex-bandidos convertidos, sobre essas passagens de uma carreira de transgressão para uma carreira religiosa. A categoria violência remete imediatamente àquilo que nós reconhecemos como a violência do discurso banal, do discurso jornalístico, podemos dizer assim. Mas também inclui o que poderíamos chamar de uma “violência simbólica”, a respeito da noção de “batalha espiritual”, por exemplo, dentro de uma concepção de mundo em que o desafio do demônio está tão violentamente presente. Há

uma violência embutida, que não é apenas simbólica, mas que se manifesta no modo entranhado e encorporado – porque tanto a expulsão do demônio quanto a presença do Espírito Santo têm de se manifestar numa intrusão, num avassalamento corporal. Certamente nós poderíamos ter articulado também as questões da mobilidade, da congregação e do novo *ethos* moral (de regeneração moral) com as diferentes representações e experiências da violência. Mas isso fica para o debate com a plateia. Obrigado.

**Recebido em**  
agosto de 2009

**Aprovado em**  
dezembro de 2010

# Resenha

## **O espírito das luzes**

Tzvetan Todorov

Editora Barcarolla

São Paulo, 2008, 157 p.

## **O espírito humanista das luzes**

Quando convidado pelo então diretor da Biblioteca Nacional da França, Jean-Noël Jeanneney, para participar da organização de uma exposição sobre o Iluminismo, Tzvetan Todorov se deparou com mais de duzentas e cinquenta peças do século XVIII, entre elas peças de escritores, pintores, músicos e intelectuais. O contato com esse acervo somado à organização da exposição permitiu-lhe conhecer melhor esse pensamento e refletir sobre o sentido de se pensarem as Luzes e o século XXI. A exposição “Luzes! Uma herança para amanhã” e o livro *O espírito das Luzes* colocam a mesma questão: pode um pensamento construído há três séculos indicar algum sentido para pensarmos os problemas atuais?

No livro afloram questões, muitas vezes, esquecidas quando nos colocamos diante do pensamento ilustrado. É lugar comum reduzir, caricaturar ou, na melhor das hipóteses, criticar o pensamento do século XVIII com aquilo que Todorov chama de “desvios modernos” das aquisições das Luzes, a saber, o racionalismo e cientificismo, o individualismo, a dessacralização radical e o relativismo generalizado. Críticas mais severas atribuem às Luzes a justificativa ao colonialismo do século XIX e o fundamento dos sistemas totalitários do século XX. Coloca-se, então, outra questão: como devemos avaliar esse pensamento agora, duzentos e cinquenta anos após seu surgimento?

Herdeiros que somos das Luzes, é de extrema importância que o cientista social as compreenda de uma forma mais complexa e profunda. O objetivo do livro é elucidar e rediscutir as Luzes e o limite das críticas feitas a elas num constante diálogo com o contemporâneo, na tentativa de impedir o reducionismo e construir aquilo que esse pensador búlgaro entende como

fundamental, um plano conceitual que nos permita tornarmos responsáveis por nossos discursos e atos.

Para responder às duas questões iniciais, Todorov escolhe estudar uma de suas vertentes: a *humanista*. Entendê-la não é tarefa fácil, pois o Iluminismo é composto por camadas de tempos e espaços diferentes que articulam, dialogam e conflitam frações do pensamento oriental vindos da China, Índia, Oriente Médio, com traços da Antiguidade e da época Clássica, da Idade Média e Renascimento. A estratégia de Todorov é mostrar, com destreza, essas imbricações, além de qualificar essas ideias por meio do cotejo com os textos de Condorcet, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Hume, Kant, Beccaria. A época das Luzes, portanto, para Todorov, é marcada pela multiplicidade, pelos debates, pelas interpretações e recapitulações, que só adquirem sentido quando pensadas em conjunto com as experiências concretas no mundo real.

A importância central desse período está em ser o momento em que as ideias saem dos livros e passam ao mundo real. Dito de outra maneira, essa é a época em que se exige uma atitude, uma definição em relação ao mundo. Isso explica a importância das Luzes nas revoluções dos séculos XVIII e XIX e nas ideias matrizes do pensamento ocidental, como o liberalismo, o socialismo e o conservadorismo. Dois dos exemplos concretos do ideário das Luzes foram a produção da Declaração dos Direitos dos Estados Americanos no âmbito da Revolução Americana de 1776, que funda os Estados Unidos, e o outro a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão no âmbito da Revolução Francesa de 1789.

Para Todorov, a base do projeto das Luzes está definida por três princípios: autonomia, finalidade humana das ações e universalidade. Para que o projeto se realize é essencial e necessária a coexistência desses três princípios. A subtração de um deles compromete sua efetivação. Embora o livro se divida de outra forma, esses três princípios estão presentes e juntos nos oito capítulos que o compõem. Por isso, atentarei aos princípios no diálogo com os problemas atuais, mais que aos capítulos.

Numa relação dialógica entre passado e presente, Todorov transita pelas ideias das Luzes e pelo nosso tempo. Longe da realização do projeto das Luzes, nosso autor destaca que o século XX, com suas guerras mundiais e sistemas totalitários, produziu o descrédito de ideias, como humanismo, emancipação, razão, progresso e livre-arbítrio. Por isso, Todorov propõe a necessidade de “reascender as Luzes”, fazendo-as “novamente brilhar”, com um sentido renovado.

Ele se dedica com atenção ao exame de alguns conceitos-chave das Luzes para confrontá-los com as atitudes de nosso tempo, como a *autonomia*, que o autor entende como a libertação dos homens e dos povos da tutela de outrem, seja uma autoridade divina ou humana, como um ditador ou uma ordem imposta de fora por outro povo. A liberdade de um povo e a autonomia do indivíduo são apresentadas em paralelo e só são realizáveis na relação com a emancipação. A autonomia se realiza na liberdade de examinar, questionar e duvidar. Dogmas ou instruções sagradas deixam de ordenar a vida dos homens e dos povos e a autoridade deve vir dos homens e para os homens, ou seja, leis, normas e regras devem ser criadas por aqueles a quem se dirigem. É nesse sentido que o pensamento das Luzes produz um mundo do desencanto.

O homem autônomo deve, então, abandonar sua tradição e desistir de sua crença? Ou o homem deve guiar-se unicamente pela razão? Para Todorov, a resposta às duas questões é não. Abandonar a tradição seria negar uma condição essencial dos seres humanos que é viver no interior de uma cultura, entretanto a tradição não pode ser a fonte e o critério de toda a verdade. Tudo deve estar sujeito à *crítica* como reconhecem os filósofos das Luzes.

Quanto à religião, ela deve abandonar o Estado, mas não necessariamente abandonar o indivíduo. O Estado deve ser *laico* em suas instituições e com isso garantir a tolerância às diferenças e à liberdade de consciência. A crítica das Luzes foi feita à sociedade hierarquizada do Antigo Regime, construída sob a tutela da autoridade “sobrenatural” e não pelo conteúdo das crenças. Consuma-se, portanto, a separação entre o teológico e o político, e este passa a se organizar a partir de seus próprios critérios.

Crítica e laicidade expressam uma questão de extrema importância para as Luzes: a *razão*. Todorov esclarece que o pensamento das Luzes não é ingênuo em propor que o homem possa se realizar unicamente por ela. Os pensadores dessa vertente sabiam que a espécie humana não é exclusivamente racional e destacam, com clareza, que a razão opõe-se à fé religiosa e não às paixões que devem ser radicalmente humanas. Crítica e razão estão diretamente ligadas ao conhecimento, e este pode ser emancipador desde que tenha como finalidade o homem e sua universalidade.

No percurso analítico de Todorov revela-se o duplo movimento da autonomia: a individual e a coletiva. No âmbito da autonomia individual, os homens devem exprimir seu pensamento, escolher sua religião, organizar sua vida privada, não confundindo, entretanto, autonomia com autossuficiência,

pois o homem é, em última instância, um ser social e a autossuficiência é uma armadilha.

Como autonomia coletiva, surgem a vontade geral e o interesse comum, as leis e as regras criadas pelos homens como as únicas fontes legítimas de autoridade. O Estado autônomo seria a república democrática, ou seja, o Estado regido por leis criadas pelos homens e que atendem a todos os homens.

No diálogo com o contemporâneo, Todorov aponta três problemas que decorrem da relação entre autonomia individual e coletiva: a globalização econômica, o terrorismo internacional e a força da mídia e da informação. O controle da economia, claramente não pertence à soberania popular. Pessoas com alto poder aquisitivo são capazes de modificá-la e até de criar o desemprego em massa em um país, clicando de seu computador.

Já o terrorismo internacional é ocasionado não por Estados, mas por indivíduos que, apátridas, fragilizam a soberania estatal, interferem na liberdade individual e ainda escapam às respostas militares. A força da mídia e da informação é o terceiro elemento. Acredita-se, por se comprar o jornal de preferência ou assinar os canais privados de televisão, que os indivíduos escolhem livremente, mas para Todorov isso é como uma ilusão, pois só o ato de poder comprar a informação e não a produzir foge à ideia de democracia, porque elimina a crítica e faz cair no poder ditado pelo mundo do dinheiro.

Com isso, percebe-se que a autonomia isolada não dá conta de discutir o ideal da conduta humana. Pelas grandes possibilidades de exceder, as Luzes criam seus próprios meios de regulação. O primeiro desses meios é a *finalidade humana das ações*. Não se apela mais a um Deus, a finalidade desce à Terra e passa para a *humanidade*. Outro meio de controle da autonomia está na *universalidade*. Pertencer ao gênero humano, fazer parte de uma humanidade universal, é mais fundamental que pertencer a uma determinada sociedade. Esses princípios, ao mesmo tempo reguladores, dão o tom do que deve ser a conduta humana. A universalidade e a finalidade humana devem estar relacionadas ao homem e aos povos.

Alguns direitos nasceram dessas regulações, o direito à igualdade, o direito à vida e à integridade de seu corpo. Vários Estados considerados democráticos incorporaram esses direitos à sua constituição, isso não quer dizer, no entanto, que eles sejam respeitados. A escravidão, por exemplo, foi abolida em Portugal em 1761 e no Brasil em 1888, no entanto, nesses e em vários outros países, levaram décadas para que se efetivasse. O direito ao

voto para as mulheres só foi conseguido em 1944 e tanto a escravidão como a desigualdade das mulheres eram condenadas pelos pensadores das Luzes.

Já a tortura e a pena de morte (ou o assassinato cometido por parte dos órgãos do Estado) aconteceram durante todo o século XX e continuam ocorrendo até hoje, mostrando como os ideais das Luzes ficaram para trás. As prisões de Guantánamo em Cuba e Abou Ghraib no Iraque são exemplos dessa violação que estão aqui, no século XXI. Chegou-se ao limite de, após o onze de setembro, o vice-presidente americano, Cheney, apresentar ao congresso o projeto de lei que autorizasse a tortura àqueles considerados terroristas. O projeto basicamente solicitava autorização para “sufocar sem matar”, “ensurdecer e cegar” e “impedir de dormir”. Felizmente não foi aprovado, no entanto, o governo americano não trata seus suspeitos e presos por terrorismo de acordo com a convenção de Genebra.

O direito à igualdade, à vida e à integridade de seu corpo não são negociáveis. Transgredi-los significa violar a democracia. Não se pode atingir um fim humano através de meios ignóbeis, a finalidade humana das ações se perde no caminho e a universalidade deixa de existir, perdendo-se a referência à humanidade.

Não conseguimos dar conta de todas as questões apresentadas por Todorov e mesmo as que foram abordadas estão longe de se esgotarem. O que vale deixar claro é a importância de revisitarmos o pensamento das Luzes, conscientes, no entanto, como diriam os pensadores das Luzes, de que, se quisermos ser fiéis a ela, devemos, constantemente, submetê-la ao exame crítico.

Camila Pierobon\*

---

\* Mestranda em Ciências Sociais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: camila\_pierobon@hotmail.com.