

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Prof. Ricardo Vieiralves de Castro

Vice-Reitor

Prof^a. Maria Christina Paixão Maioli

Sub-Reitora de Graduação

Prof^a. Lená Medeiros de Menezes

Sub-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa

Prof^a. Mônica da Costa Pereira Lavalle Heilbron

Sub-Reitora de Extensão e Cultura

Prof^a. Regina Lucia Monteiro Henriques

Centro de Ciências Sociais

Prof. Domenico Mandarino

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Prof. José Augusto de Souza Rodrigues

Departamento de Ciências Sociais

Prof. Ronaldo Oliveira de Castro

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Prof^a. Rosane Manhães Prado

Prof^a. Clara Cristina Jost Mafra

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

ano 13 número 2

dezembro 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

Clara Mafra
Helena Bomeny
Maria Cláudia Coelho
Myrian Sepúlveda dos Santos

Assistente Editorial

Patricia Coralís

Estagiária

Raquel Glória Moreira

Revisão e Diagramação

Metatexto Revisão e Editoração Ltda.

Publicação Semestral – 2011.2

Conselho Editorial

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

CATALOGAÇÃO NA FONTE

I61 Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares. – Ano 13, n.2 (2011)- .
- Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / UERJ, NAPE, 1999-

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

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

CDU (30) 05

UERJ / REDE SIRIUS / PROTAT

Indexação:

Índice de Ciências Sociais do IUPERJ;
CLASE – Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades;
LATINDEX – Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

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

Sumário

Artigos

Administración judicial penal de conflictos familiares: entre la “suspensión del juicio a prueba” y el “insulto moral”	172
Deborah Daich	
Da polícia bilontra à polícia catatônica	198
Lúcio Alves de Barros	
Em cima do vulcão: a política missionária no século XXI	240
José Pedro Zúquete	
Performances polêmicas: religião, mídia e mediações do Movimento Raeliano no espaço público	261
Carly Machado	
“Quando eu crescer, eu vou escolher a minha religião!”: a reinvenção da religião dos brasileiros através do olhar infantil.....	278
Roberta Bivar C. Campos e Juliana Cintia Lima e Silva	
Espacialização Festiva em Disputa: estado, imprensa e festeiros em torno dos terreiros juninos de Belém nos anos 1970	304
Antonio Maurício Dias da Costa	
Identidade negra, cidadania e memória: os significados políticos da Capoeira de Angola contemporânea	334
Simone Vassallo	
Os usos do corpo entre lutadores de jiu-jítsu	351
Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira	
A Arqueologia foucaultiana e suas contribuições para a Historiografia	370
João Pedro Dolinski	

Resenhas

Mobile Methods, de Monica Büscher, John Urry, Katian Witchger 396
Maria Alice Nogueira

Brutalidade Jardim: a Tropicália e o surgimento da contracultura brasileira, de Christopher
Dunn 401
Allan de Paula Oliveira

Contents

Articles

Penal judiciary management of family conflicts: between “conditional release” and “moral insult”	172
Deborah Daich	
From scoundrel police to catatonic police	198
Lúcio Alves de Barros	
On the top of the volcano: missionary politics in the XXI century	240
José Pedro Zúquete	
Controversial performances: religion, media, and mediations of the Raelian Movement in public spaces	261
Carly Machado	
“When I grow up, I will choose my religion!”: the reinvention of religion among Brazilians through children’s perspective	278
Roberta Bivar C. Campos e Juliana Cintia Lima e Silva	
Festive spacialization in dispute: state, press and party-goers regarding terreiros of festa juninas in Belém during the 1970s	304
Antonio Maurício Dias da Costa	
Black identity, citizenship and memory: The political meanings of contemporary capoeira	334
Simone Vassallo	
The uses of the body among jiu-jitsu players	351
Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira	
Foucault’s Archeology and its contributions to Historiography	370
João Pedro Dolinski	

Reviews

Mobile Methods, by Monica Büscher, John Urry, Katian Witchger 396

Maria Alice Nogueira

Brutalidade Jardim: a Tropicália e o surgimento da contracultura brasileira,
by Christopher Dunn 401

Allan de Paula Oliveira

Administración judicial penal de conflictos familiares Entre la “suspensión del juicio a prueba” y el “insulto moral”

Deborah Daich*

Resumen

Este trabajo, basado en una investigación etnográfica, pretende explorar las formas que el instituto de la “suspensión de juicio a prueba” (conocido localmente como *probation*) asume en la administración judicial penal de conflictos familiares en la Ciudad de Buenos Aires – conflictos objetivados en causas de “lesiones”, “impedimento de contacto con los hijos no convivientes” o “incumplimiento de los deberes de asistencia familiar”. Me interesa abordar aquí la utilización de las *probation* en la tramitación penal de los conflictos familiares y su relación con el “insulto moral” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002); es decir, con la dimensión moral de la agresión. Si bien la suspensión del juicio a prueba es considerada un mecanismo “alternativo” en la resolución de conflictos penales que podría atender los intereses de las víctimas, no sólo no aborda la dimensión del insulto moral sino que además puede agravarlo.

Palabras claves

Conflictos familiares. *Probation*. Insulto moral.

Abstract

This work, based on an ethnographic investigation, intends to explore the forms that the institution of “suspension of prosecution” (also locally known as *probation*) assumes in the penal judiciary management of family conflicts in the City of Buenos Aires - conflicts motivated by “injuries”, “prohibition of contact with non-coresident children” or “breach of duties of family support”. This paper focuses in the use of *probation* in the penal procedures of family conflicts and its relationship with “moral insult” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002); that is to say, with the moral dimension of aggression. Although “suspension of prosecution” is considered an alternative mechanism to solve penal conflicts that could meet the interests of the victims, it not only fails to deal with the dimension of moral insult but it can also make it worse.

* Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires/Argentina), docente del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires/Argentina). E-mail: deborahdaich@yahoo.com.ar.

Keywords

Family conflicts. Suspension of prosecution. Moral insult.

Introducción

Este trabajo pretende explorar, desde una perspectiva antropológica, las formas que el sistema de *probation* asume en la administración judicial penal de conflictos familiares¹ – objetivados en “causas” de lesiones (art. 89 y 92 del Código Penal de la Nación Argentina), “impedimento de contacto con los hijos no convivientes” (ley 24270) o “incumplimiento de los deberes de asistencia familiar” (ley 13944). Quienes denuncian estos casos son hombres y mujeres, de diversa extracción socioeconómica que, dependiendo del caso, se presentan ante la agencia judicial en sus roles de padres y madres, o de esposas y esposos (ya sea que se trate de un vínculo legalizado o no). Así, los padres denuncian principalmente casos de impedimento de contacto con sus hijos no convivientes; las madres, casos de incumplimiento en la cuota de alimentos y las esposas, casos de lesiones (los cuales, muchas veces, son casos de violencia doméstica).

Estos conflictos familiares judicializados rara vez llegan a la etapa de juicio. Antes bien, la mayoría de ellos son rápidamente terminados, los casos de impedimento de contacto de los hijos menores con sus padres no convivientes puede que se resuelvan en las “audiencias de contacto” y algunos pocos conflictos son tramitados a través de una *probation*. Esta última fue incorporada al Código Penal de la Nación en el año 1994, si bien es conocida

¹ Este trabajo está centrado en el accionar cotidiano y rutinario de los juzgados nacionales en lo penal y correccional ubicados en la Ciudad de Buenos Aires, entre los años 2004 y 2007. Los resultados aquí expuestos forman parte de una investigación etnográfica mayor respecto de la administración judicial penal de conflictos familiares, la que dio lugar a mi tesis doctoral en antropología. Dicha investigación se desarrolló sobre la base de métodos y técnicas de investigación cualitativa, de acuerdo con la tradición de la disciplina antropológica, que incluye instancias de observación-participante en el ámbito de los juzgados nacionales en lo penal correccional y la realización de entrevistas en profundidad, tanto a los agentes judiciales como a las personas cuyos conflictos familiares estaban siendo administrados por los mencionados juzgados. También implicó la observación prolongada en juzgados correccionales penales (el registro de la cotidianidad de los juzgados, el presenciar audiencias y declaraciones indagatorias y testimoniales referidas a los casos “de familia”, participar de situaciones conversacionales, etc.) y la búsqueda, selección y análisis de expedientes judiciales.

como “probation”, se trata del instituto de la “suspensión de juicio a prueba.” Al momento de su implementación, el instituto abarcaba sólo los delitos considerados leves y de competencia correccional – cuya pena prevista no superara los tres años – pero, a partir del año 2008, con el fallo “Acosta” de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, la *probation* puede ser aplicada en casos de delitos con una pena prevista mayor a los tres años de prisión siempre y cuando ésta pueda ser dejada en suspenso porque el imputado cumple con una serie de requisitos dispuestos en el art. 26 del Código Penal. Cualquiera sea el caso, para acceder al beneficio de la *probation*, lo más importante es que el imputado no debe tener antecedentes penales. Este sistema permite no llevar a cabo el juicio –el cual se “suspende”- y someter, de uno a tres años, al imputado a una serie de reglas de conducta. Una vez cumplida la *probation*, se da por extinguida la acción penal y se sobresee a la persona imputada. De aquí que, al menos en el plano formal, cumplir una *probation* no implique responsabilidad penal –porque de hacerlo, no se estaría suspendiendo la investigación y el juicio – ni, por lo mismo, una versión jurídica acabada respecto a la veracidad de los hechos denunciados.

Me interesa abordar aquí la utilización de las *probation* en la tramitación penal de los conflictos familiares y su relación con el “insulto moral” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002); es decir, con la dimensión moral de la agresión. Si bien la suspensión del juicio a prueba es considerada un mecanismo “alternativo” en la resolución de conflictos penales que podría atender los intereses de las víctimas, no sólo no aborda la dimensión del insulto moral sino que además puede agravarlo. Es en este punto de la argumentación donde es necesario abordar la cuestión de la responsabilidad. Los procedimientos judiciales requieren responsabilizar, cuestión muy importante en la construcción de la verdad judicial y, si bien la atribución de responsabilidad no implica necesariamente atender la dimensión del insulto moral, creo que sí puede conllevar, en principio y para algunos casos, un cierto reconocimiento que si acaso no repara el insulto moral, al menos apunta a no duplicarlo. En cambio, la *probation* no plantea la formulación de una verdad judicial ni asigna responsabilidad. Si el insulto moral significa una desvalorización y/o una negación de la identidad del otro (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008), la reparación de esa agresión moral es inseparable de la expresión de reconocimiento y en esa dramatización² está contenida, me parece, la aceptación de responsabilidad.

² Como bien nos recuerda Cardoso de Oliveira (2002), la comunicación de la dimensión del reconocimiento o la consideración demanda siempre una cierta *performance* o dramatización.

Ahora bien, si como dijera Alberto Bovino, en un proceso judicial no es quien tiene razón quien gana sino que el que gana tiene razón, ¿qué sucede con las *probation*? ¿No gana nadie?, ¿nadie tiene razón?, ¿no hay responsables? En las *probation*, siguiendo con el juego propuesto por la frase anterior, es como si todos perdieran; como no se impone una versión jurídica de los hechos denunciados, nadie tiene razón y a través de ese intersticio burocrático administrativo puede crearse y recrearse el insulto moral. El insulto original no es reparado y el imputado y/o el juzgado puede(n) cometer una nueva agresión moral; el imputado, porque al no responsabilizarse puede seguir desvalorizando a la víctima durante todo el procedimiento; el juzgado, porque al no otorgarle a sus dichos un status de verdad, no tiene por qué actuar en consecuencia de una versión no oficializada. La suspensión del juicio a prueba prevé la imposición de una serie de reglas de conducta, las cuales en ocasiones (y según los juzgados que se traten) pueden estar orientadas a intervenir sobre una cuestión particular – como tratamientos y cursos especializados en los casos de violencia doméstica- pero en tanto y en cuanto los imputados no se responsabilicen por los hechos y no asuman su actuación, aún cuando cumplan con las reglas, difícilmente puedan reparar el insulto moral. Los juzgados, por su parte, al no expedirse al respecto pueden reeditar ese insulto porque tampoco proveen de una versión que responsabilice y de acuerdo a la cual actuar. Así, no tienen por qué dictar medidas acordes al caso e incluso pueden aceptar “ofrecimientos de reparación” que en la visión de las víctimas son agravantes.

Es interesante retomar esta dimensión de los conflictos para pensarla con relación a la construcción moral de las personas. Aquellos involucrados en los procedimientos judiciales construyen, a través de un lenguaje moral, tanto una versión de los hechos en tela de juicio como una versión particular del *self*, partícipes necesarios para el diálogo con las burocracias judiciales. Las acciones y determinaciones de estas últimas intervienen también en la constitución final de esas versiones, por eso, la forma en que se resuelva el caso también tiene implicaciones concretas en las identidades morales de las personas.

Así, si las formas en que se administran los casos pueden ser también un agravante del insulto moral, ya sea porque no pueden atender esa dimensión del conflicto o porque lo recrean y reactualizan – duplicando la falta de reconocimiento – lo cual deja sus huellas en las identidades personales. Esto es particularmente complejo en los casos de violencia doméstica donde la superposición de insultos morales socava gravemente la personalidad de

esas mujeres. La violencia de género corroe la autoestima de las mujeres, las subordina, las intimida, las disminuye y las niega. No todas las mujeres que se encuentran en esta terrible situación pueden verbalizar esta dimensión moral de la agresión³ y la duplicación de esta desconsideración, en el ámbito judicial, puede acarrear efectos verdaderamente nocivos para sus identidades.

Los usos de la *probation* en la administración de los conflictos familiares

En los casos de familia que nos ocupan, una vez que se ha iniciado el procedimiento⁴, en algún momento de la investigación penal correccional la persona imputada puede pedir, a través de su abogado defensor, la “suspensión del juicio a prueba.” Ya sea porque no quiere someterse al stress de un juicio o a la espera de dicha instancia que puede tardar unos años, o porque sospecha que de llegar a juicio tiene grandes posibilidades de perder y ser condenado, el imputado puede, sin asumir responsabilidad

³ Reconocer que las mujeres pueden encontrarse en este estado no implica asignarles un status invariable de víctima ni sustraerse de pensarlas como sujetos de acción.

⁴ A diferencia de la Justicia Criminal, que divide sus tareas entre los juzgados de instrucción (encargados de la investigación, búsqueda y producción de las pruebas del caso) y los tribunales orales (encargados de la etapa de juicio o debate oral), la Justicia Correccional –encargada de los delitos de menor potencial ofensivo- tiene la doble función: instrucción y juicio /debate. Tanto el juez como el fiscal que interviene en la instrucción, intervienen luego en el juicio -por eso los juzgados correccionales poseen una secretaría de instrucción y una de debate- aunque si el imputado lo requiere, una vez finalizada la instrucción, la causa puede sortearse y pasar a otro juzgado correccional para la etapa de debate. Para comenzar la causa, el juez necesita un “requerimiento fiscal”; el juez le notifica la denuncia al fiscal, quien puede solicitar al juzgado que inicie la instrucción, que desestime la causa por inexistencia de delito o que se declare incompetente. Durante la instrucción se produce la prueba, compuesta generalmente de declaraciones testimoniales (de la víctima y los testigos), peritaciones, objetos secuestrados y declaraciones indagatorias a los imputados. Cuando se toma una indagatoria, el juez tiene un plazo de tiempo determinado para decidir acerca de la situación procesal del imputado, si considera que existen pruebas que de alguna manera incriminen al imputado y por tanto justifiquen continuar con la investigación, entonces el juez puede “procesar” al imputado. Caso contrario, puede sobreseer. Pero si no cuenta con los elementos como para decidir si procesar o sobreseer, puede optar por decretar una falta de mérito y continuar con la investigación. Finalmente, si el imputado es procesado, pueden producirse nuevas pruebas y el fiscal podrá pedir la “elevación de la causa a juicio”. Frente a esta acción, la defensa puede oponerse y pedir el sobreseimiento o puede también pedir (en ese momento o incluso antes) una “suspensión del juicio a prueba” – la *probation*- y será el juez quien decida el rumbo que tomará el caso.

alguna sobre los hechos denunciados, solicitar este beneficio que significa la suspensión del trámite.

La “suspensión del juicio a prueba” fue introducida en nuestro sistema judicial por la reforma del Código Penal del año 1994 y es regulada por la ley 24316. Se trata de una medida conocida como “probation” aunque nada tenga que ver con la *probation* del sistema judicial anglosajón⁵. Al solicitar una *probation*, lo que el imputado de un delito pide es la “suspensión del juicio”, en realidad, la interrupción de la investigación penal. Así, la construcción formal de una versión jurídica de los hechos queda paralizada, la investigación se interrumpe; se asume entonces que el hecho denunciado pudo existir pero no puede darse por acreditada la responsabilidad penal del imputado en ese hecho. A cambio de la suspensión del proceso, la persona imputada se somete, por un lapso determinado de tiempo, a una serie de reglas de conducta dictadas por el juez –las que serán luego supervisadas por un juzgado de ejecución penal⁶. Al mismo tiempo, y para poder acceder al beneficio, el imputado debe hacer, según sus posibilidades, un ofrecimiento de reparación a la víctima –que no necesariamente es económica – “sin que ello implique confesión ni reconocimiento de la responsabilidad civil correspondiente” (art. 76 bis CP). El juez evaluará dicho ofrecimiento pero en ningún caso importa, para el otorgamiento del beneficio de la *probation*, si la víctima acepta esa reparación o no.

Generalmente el “ofrecimiento de reparación” consiste en una pequeña suma de dinero, la mayoría de las *probation* en los casos de familia que he encontrado cuentan con ofrecimientos que rondan entre los cincuenta y los quinientos pesos, pero también he encontrado casos con ofrecimientos de un peso y también de dos mil. El monto ofrecido depende de las posibilidades del imputado y de lo que éste considera adecuado, y es el juez quien tendrá al ofrecimiento por válido o inválido. El ofrecimiento no necesariamente debe ser monetario pero, aparentemente, suele serlo y no solamente en los casos de incumplimiento de los deberes de asistencia familiar, donde el ofrecimiento de reparación muchas veces consiste en la regularización de la

⁵ Diversos autores han señalado los equívocos que la utilización de esta denominación puede acarrear ya que a diferencia de nuestra *probation*, la anglosajona es una especie de pena impuesta a una persona que sí ha sido declarada culpable por una sentencia (BOVINO, 1998).

⁶ Los juzgados de ejecución penal son los encargados de velar por la “ejecución” de las resoluciones judiciales, controlando el cumplimiento de las sentencias y de las garantías de las personas presas y condenadas, y también la ejecución de las *probation*.

cuota de alimentos y el pago de algún porcentaje de las cuotas adeudadas. La víctima puede no aceptar el ofrecimiento, pero eso no implica que no se otorgue el beneficio de la *probation*. El no aceptar la reparación significa simplemente que la víctima tiene abierta la vía judicial civil para reclamar, a través de un juicio, el resarcimiento de los “daños.” Es un requisito para acceder al beneficio que el imputado haga un ofrecimiento y que el juez lo tenga por “razonable” pero, como este “ofrecimiento” no significa que la persona imputada esté asumiendo la responsabilidad por los hechos denunciados, no equivale realmente a una reparación y no importa entonces si la víctima la acepta o no. He encontrado casos de lesiones donde los imputados ofrecieron entre cincuenta y doscientos pesos, los cuales fueron rechazados por las víctimas quienes consideraron el ofrecimiento “irrisorio”, “inaceptable” y también “insultante”. Los jueces, en cambio, encontraron esos ofrecimientos “razonables” e imponiendo una serie de reglas de conducta, otorgaron la suspensión del juicio a prueba. Así, el ofrecimiento de reparación en el marco de la *probation* es más un requisito burocrático que una instancia de desagravio.

Los jueces pueden dictar las reglas de conducta, las “cargas”, que consideren adecuadas al caso, sugiriendo algunas de las mencionadas en el art. 27bis del Código Penal⁷ e incorporando otras. Para los casos de conflictos familiares, por lo general siempre se dictan las que se consideran “de forma”: “fijar residencia y someterse al cuidado del un Patronato”⁸, “abstenerse de usar estupefacientes y consumir grandes cantidades de alcohol”, y luego las que, en función del caso, el juez considere pertinente. La elección de

⁷ Las reglas de conducta enumeradas en el art. 27bis del CP son aplicables tanto en los casos de probation como en los de pena condicional. Según el artículo, la persona debe cumplir con todas o algunas (según lo que dicte el tribunal) de las siguientes reglas “en tanto resulten adecuadas para prevenir la comisión de nuevos delitos”: 1. Fijar residencia y someterse al cuidado de un Patronato, 2. Abstenerse de concurrir a determinados lugares o de relacionarse con determinadas personas, 3. Abstenerse de usar estupefacientes o de abusar de bebidas alcohólicas, 4. Asistir a la escolaridad primaria, si no la tuviere cumplida, 5. Realizar estudios o prácticas necesarios para su capacitación laboral o profesional, 6. Someterse a un tratamiento médico o psicológico, previo informe que acredite su necesidad y eficacia, 7. Adoptar oficio, arte, industria o profesión, adecuado a su capacidad, 8. Realizar trabajos no remunerados a favor del estado o de instituciones de bien público, fuera de sus horarios habituales de trabajo. Asimismo, las reglas pueden ser modificadas por los jueces según su conveniencia para el caso.

⁸ En la Ciudad de Buenos Aires, el Patronato de Liberados “Dr. Frías” es el organismo encargado de supervisar las *probation* través de su “Departamento de Tratamiento en el Medio”.

estas medidas depende también, en buena parte, de las ideologías y rutinas burocráticas del juzgado, y del peso diferencial que asuman los discursos hegemónicos acerca de la infancia y la violencia doméstica.

Así, por ejemplo, para los casos de lesiones, algunos juzgados le imponen al imputado la realización de un curso de derechos humanos o de violencia doméstica dictados por determinada ONG o alguna dependencia del gobierno de la Ciudad:

El expediente comienza con la denuncia de X, que dice que vive con su marido y sus seis hijos. “Que desde hace un año la convivencia con su esposo se volvió mala ya que Y dejó de pagar el alquiler donde viven y se halla en trámite de desalojo por solicitud de los propietarios de la finca, como así también negarle dinero para la compra de alimentos para sus hijos, siendo cinco de ellos menores, por tal motivo en varias oportunidades Y llegó a propinarle golpes de puño, siendo una persona violenta y descontrolada. Que en esta ocasión, cuando defendió a su hijo de las reprimendas de su padre por haber llegado tarde, aquel le propinó golpes de puño en su rostro.”

El expediente continúa con la notificación de derechos y garantías a Y, el informe médico legal sobre X y las fotocopias de la libreta de matrimonio. Contando con esos elementos, el Fiscal pidió la indagatoria: “entiendo que existe en el caso el estado de sospecha exigido por el ordenamiento procesal, a pesar de la ausencia de testigos del hecho. En estos casos de violencia familiar la posibilidad de obtener testimonios que avalen los dichos de los damnificados es prácticamente remota. Considero entonces que la circunstancia de la formulación inmediata de la denuncia ante la prevención y la comprobación de las lesiones son elementos suficientes para recibirle declaración indagatoria a Y”. En su indagatoria, Y dijo que la noche del hecho su hijo tenía que llegar a su casa a las 23hs, que no le estaba yendo bien con los estudios ya que dedicaba mucho tiempo al trabajo y todavía no había terminado el secundario. “Que su hijo llegó cerca de las 3 de la mañana y él se levantó para abrirle la puerta y se dio cuenta de que el chico estaba ebrio y se tropezó, reprochándole Y a qué se debía su estado. Que entonces la madre, que estaba en la cocina tomando mate, le arrojó la pava de agua quemando al dicente y a su hijo, el deponente trató de cubrirse y sin querer dio un manotazo que golpeó involuntariamente a su esposa quien cayó al suelo (...) que se fue del hogar y ahora vive con su hermana.” El fiscal pidió la elevación del caso a juicio y el defensor solicitó la *probation* por el lapso de un año y ofreció \$50 en concepto de reparación, aunque X no aceptó el ofrecimiento, la *probation* fue concedida por el juez. Entre las reglas de conducta que le impuso figuraban fijar residencia, someterse al cuidado de

un Patronato y “realizar un curso de derechos humanos de los que dicta el Movimiento Ecuménico por los DDHH” (Notas sobre un expediente de lesiones 92).

Otros juzgados imponen la realización de trabajos comunitarios en “lugares donde les hagan el bocho, en centros de trabajo de mujeres, fundaciones”⁹ y algunos imponen tratamientos psicológicos:

Entiendo adecuado para el imputado imponerle cumplir con un tratamiento a través del Cuerpo Médico Forense, el cual deberá realizar en el tiempo que dure la suspensión del juicio a prueba (...) deberá concurrir al CMF a fin de ser revisado por los médicos clínicos y psiquiatras como así también entrevistado por alguno de los licenciados en psicología de ese Cuerpo para establecer su estado de salud general y cualquier circunstancia que pueda potenciar actitudes violentas en su vida de relación (tales como adicciones, etc.). Los profesionales actuantes deberán determinar si es necesario que se someta a algún tratamiento para evitar actitudes violentas en su relación con terceros y en su caso, la entidad y modalidad adecuada. Deberá realizar los tratamientos que los profesionales en cuestión indiquen (Notas sobre un expediente de lesiones 89).

Ahora bien, no necesariamente, y definitivamente no siempre, las rutinas burocráticas que se ponen en marcha en la administración judicial atienden las particularidades del caso ni se hacen eco de discursos hegemónicos como la narrativa de la violencia doméstica o el discurso acerca de los derechos de los chicos (DAICH, 2010). En muchos casos simplemente se evalúan las situaciones a la luz de “cualidades genéricas de los avisos judiciales” (GEERTZ, 1994) y se seleccionan algunas de las reglas de conducta descritas por el art. 27bis del Código Penal – sin atender al conflicto y la violencia en la familia:

El expediente comienza con la denuncia de X, una joven peruana que tuvo una relación afectiva con Y, también de nacionalidad peruana, por el lapso de un año y de quien está embarazada de 6 meses. Denunció que cuando Y se enteró del embarazo, rechazó el nacimiento del niño y como discutían mucho, dejaron de convivir. “Que el día ## en un restaurante de comida peruana donde ella estaba con sus amigos, él se hizo presente y le dijo: “yo no quiero tener ese hijo contigo porque yo ya tengo un hijo y él va a ser mi único hijo” y entonces le aplicó un golpe de puño en el rostro

⁹ Charla con una Jueza penal correccional.

haciéndole salir sangre de la nariz, a la vez le golpeaba el vientre con puntapiés, que luego se fue y le dijo “yo te voy a buscar y te voy a matar.” El expediente sigue con un informe médico legal que constata las lesiones de X.

“Niego el hecho que se me imputa,” declaró Y en el juzgado. Dijo que había ido al restaurante “y vio a X bailando con 4 o 5 amigos de él, que él había estado bebiendo y que le pegó un golpe con la mano abierta. Que ella hizo abandono del hogar y se llevó varias pertenencias, como un televisor, y quedó rencor. Que después fueron a la parte superior del local a conversar y cuando subían “ella tropezó en las escaleras y se cayó...le manifesté que no sabía si en realidad el hijo que estaba esperando era mío” que le pidió que le devolviera la TV y a su hermana la plata que le había prestado... que nunca la golpeó...” Finalmente, agregó: “deduzco que realizó la presente denuncia por problemas de celos para perjudicarme. Siempre estuvo celosa por mí por el hijo que tuve con otra pareja.”

El abogado defensor pidió la *probation* por un año y ofreció \$30 en concepto de reparación, considerando la medida como la más adecuada a la situación ya que su defendido se encontraba en un “real estado de incertidumbre y desasosiego como consecuencia de tener esta causa penal abierta.” X no aceptó el ofrecimiento. El Juez de la causa aceptó la *probation* y le impuso al imputado las siguientes reglas de conducta: “1. fijar residencia y someterse al cuidado del Patronato que corresponda a la misma, 2. deberá abstenerse de usar estupefacientes o de abusar de bebidas alcohólicas, 3. regularizar su situación migratoria ante las autoridades competentes y terminar la escolaridad secundaria.” (Notas sobre un expediente de lesiones 89)

El expediente comienza con la denuncia de X, quien está desempleada y declara que, desde hace dos años, su ex esposo, Y, no aporta para la manutención de sus tres hijos menores. El legajo prosigue con fotocopias de las partidas de nacimiento de los chicos y un informe socioambiental de los mismos. Y fue indagado, en esa instancia declaró que era taxista y tenía problemas económicos pero que nunca dejó de asistir a sus hijos con quienes tenía una muy buena relación. Que no le alcanzaba el dinero para la cuota de alimentos pactada pero que trataba de compensarlo con alimentos y vestimenta, y que nunca le había pedido a X recibo alguno. La fiscalía solicitó informes a la DGI, a la ANSES, al Registro de la Propiedad Inmueble y al Registro Automotor y luego requirió la elevación del caso a juicio. El defensor de Y solicitó la *probation*: “solicito que el tiempo de suspensión a fijar sea el de un año, con el objeto que durante ese período se practique mi vigilancia (art. 76 CP). A los fines de la viabilidad del presente pedido ofrezco en

concepto de reparación \$300 mensuales por el término de un año [en la audiencia de *probation*, aclarará que 100 son en concepto de reparación y 200 para la cuota alimentaria]. Hago saber que, en caso de tener que prestar servicios comunitarios, los mismos podrían ser en el Jardín Botánico o en el Museo Argentino de Ciencias Naturales”. X aceptó el ofrecimiento. El juez aceptó la medida y resolvió fijar la *probation* por el término de un año, durante el cual el imputado debía someterse a las siguientes reglas de conducta: “1. fijar residencia y someterse al cuidado del Patronato que corresponda a la misma, 2. deberá abstenerse de usar estupefacientes o de abusar de bebidas alcohólicas, 3. deberá aprobar los módulos I, II, III y IV de los cursos dictados por la Escuela de Capacitación Permanente y de Reeducción para el uso de la vía Pública, dependiente de la Secretaría de Transporte del Ministerio de Economía y Obras y Servicios Públicos en razón de que ello favorecerá su desempeño laboral” (Notas sobre un expediente de 13944).

Muchos jueces y agentes judiciales entienden que la *probation* vino a descongestionar el sistema judicial, que se trata de “una solución administrativa para un problema de fondo que es la incapacidad de la justicia penal de llevar adelante tantas causas”¹⁰ por lo que si el propósito de la *probation* es evitar un juicio, no tiene sentido otorgarla cuando el debate oral ya ha comenzado. Pero en los casos de familia suele otorgarse el beneficio inclusive cuando se ha iniciado el debate si se considera que ello acarrea el “mejor interés de los niños” o “un beneficio para la institución familiar”.

Una vez que finaliza el tiempo de la *probation*, si el imputado ha cumplido con las reglas de conducta y no ha cometido ningún delito, puede darse por extinguida la acción penal; es decir que el juez de la causa se ve habilitado para dictar su sobreseimiento. Después de uno, dos o tres años, durante los cuales la versión judicial de los hechos estuvo “congelada”, la causa puede darse por terminada con la desvinculación completa del imputado, cuyo sobreseimiento responde, en estos casos, no a la ponderación de pruebas sino al cumplimiento de las reglas de conducta oportunamente impuestas por el tribunal. Así pues, no sería inexacto afirmar que estos procedimientos no hacen más que subrayar la artificialidad de la verdad judicial:

¹⁰ Charla con un Secretario de un juzgado penal correccional.

(...) si cumplen y hacen buena letra, piensa que pasado el tiempo pueden extinguir la acción penal, entonces es como si nunca hubiesen tenido la causa prácticamente... (Entrevista a una Secretaria de un juzgado penal correccional).

Probation e insulto moral

Señala Luis Roberto Cardoso de Oliveira que, en la tramitación de conflictos, el derecho positivo no puede tomar en cuenta la dimensión moral de la agresión. Esta dimensión, caracterizada como “insulto moral”, consistiría en una agresión objetiva a derechos que no puede ser adecuadamente traducida en evidencias materiales y que siempre implica una desvalorización o negación de la identidad del otro. Así, el insulto moral está frecuentemente asociado a la dimensión de los sentimientos, cuya expresión desempeña un papel importante en su visibilización (2005:2,3). El insulto moral resulta de la falta de reconocimiento, de un acto de desconsideración y esta dimensión del reconocimiento rara vez es tomada en cuenta por el proceso judicial:

...el modo judicial de evaluar disputas tiende a colocar límites a las opciones de las partes para la resolución de las causas, especialmente en lo que concierne al procesamiento de la dimensión del insulto o del reconocimiento (...) el filtro característico de los procedimientos jurídicos acaba excluyendo de la evaluación de las causas una serie de demandas, preocupaciones y aspectos de las disputas que son significativos para las partes (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004:30).

Sin duda, los conflictos familiares judicializados nos permiten aproximarnos a las “dimensiones legales y morales de los derechos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002) ya que hablan tanto de deberes y derechos jurídico – legales como de desvalorizaciones y quiebres en las obligaciones morales. Se trata de conflictos en los que se ponen en juego distintas convicciones morales y donde las violaciones a los derechos presentan también una dimensión de agresión o insulto moral, una agresión a la dignidad de la víctima y/o una negación de una obligación moral (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008).

En general, la agencia judicial no puede lidiar con esa dimensión del problema, ya sea por sus propias lógicas y rutinas de expropiación de los conflictos; ya sea por la imposibilidad de convertir al reconocimiento y la consideración en un derecho protegido – debido a la inviabilidad de

fundamentar legalmente la atribución de un valor singular a una identidad específica y exigir su reconocimiento social – (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008). Se ha sostenido que incluso los procesos alternativos de resolución de disputas como la mediación y la transacción penal¹¹ no pueden abordar esta dimensión, por lo que se dificulta arribar a una solución más ecuánime del conflicto (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002). Así pues, ¿qué particularidades conlleva la utilización de la *probation*, en tanto “mecanismo no punitivo y reparatorio, que beneficia al imputado y atiende los intereses de la víctima” (BOVINO, 1998), en relación con la dimensión del insulto moral?

Si el insulto moral es una agresión a la dignidad de una persona¹², una falta a las obligaciones morales, una falta de reconocimiento y un acto de

¹¹ Es interesante notar cómo en Brasil los Juzgados Especiales Criminales (JECRIM), creados por la Constitución de 1988, reglamentados por la ley 9.099/95 y regidos por los principios de oralidad, simplicidad e informalidad, celeridad, economía procesal, conciliación y transacción (Kant de Lima et al, 2003), enfrentan las mismas dificultades respecto de la atención a la dimensión del insulto moral inherente al conflicto a tramitar. Agradezco al/a evaluador/a del artículo haber señalado la semejanza entre la transacción penal (instituto creado con la implementación de los JECRIM) y la *probation* en relación con el lugar de la responsabilidad, la construcción de la verdad jurídica y las posibilidades de replicar el insulto moral. Si bien existen diferencias entre ambos institutos, las semejanzas son llamativas y ameritan un estudio comparativo que claramente excedería los límites de este artículo.

Atender otros procedimientos de resolución de conflictos y otros sistemas judiciales resultaría también una vía interesante de indagación, puesto que permiten preguntarnos por las formas locales que asumen institutos ideados en otros sistemas. Acerca de la introducción de medios alternativos de resolución de conflictos en los tribunales brasileros ver, por ejemplo, Amorim & Gomes Lupetti (2011) y la compilación de Kant de Lima, De Amorim & Baumann Burgos (2003).

Cabe sí mencionar aquí que si los JECRIM incorporaron mecanismos de resolución de conflictos como la conciliación y la transacción penal con un ideal de recalificación de la víctima (ANÁTOCLES, 2003), estas modificaciones sin embargo han redundado en producir acuerdos que representan una obediencia estricta a la lógica judicial (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008) y que por lo tanto excluyen aquellos aspectos del conflicto que en la visión de sus protagonistas son los más significativos. El desempeño de los JECRIM ha sido criticado por su imposibilidad de ofrecer respuestas satisfactorias para sus administrados (KANT DE LIMA *et. al.*, 2003) y fueron particularmente denunciados, en especial por movimientos de mujeres, por su mal desempeño en relación con los casos de violencia doméstica (AMORIM, 2007). De aquí que la *Lei Maria da Penha* haya creado los *Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher*, los que reemplazaron a los JECRIM en la administración de ese tipo de casos.

¹² Tomada como el resultado de la transformación de la noción de honra en el pasaje del Antiguo Régimen para la sociedad moderna, la dignidad es caracterizada como una condición dependiente de expresiones de reconocimiento o de manifestaciones de consideración cuya negación puede ser vivida como un insulto por la víctima (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008:137). Así, la dignidad personal es un sentimiento ligado al amor propio y al orgullo personal, en definitiva a la identidad individual, la cual requiere – puesto que se construye dialógicamente – el reconocimiento de los otros.

desconsideración hacia el otro, tiene, claramente, una direccionalidad y una intención. Esta dimensión de la agresión se mueve en el terreno de la subjetividad y de la experiencia emocional por lo que antes de poder ser formulada en términos de derechos, es percibida y sentida. No por nada Cardoso de Oliveira (2008) sostiene que el insulto moral está asociado a la dimensión de los sentimientos, la cual es necesaria para la interpretación de los hechos como agresión y cuya expresión desempeña un papel importante en su visibilidad. Las emociones son experiencias de circunstancias (SOLOMON, 1995) y en estos casos lo que se vivencia, y puede ser definido en términos de emoción, es la experiencia de la desconsideración. Se trata de emociones – experiencias particulares y personales pero también sociales por cuanto si bien son subjetivamente sentidas e interpretadas, son seres humanos socializados quienes las sienten en contextos sociales específicos, ellas son socialmente producidas, expresadas y sentidas (LEAVITT, 1996). En este punto, creo que es posible definir la emoción como un modo de experiencia circunscripta por una red de relaciones que la hacen posible e inteligible. Así, en el caso de los conflictos familiares, el lenguaje emocional a través del cual se expresa la dimensión del insulto moral da cuenta de determinadas relaciones y situaciones, y es inseparable de las representaciones acerca de las obligaciones derivadas del parentesco, de la maternidad y la paternidad y, también, de la dignidad e integridad de las personas. Los juicios emocionales, si bien socialmente articulados, siempre tienen lugar desde una perspectiva particular, razón por la cual lo que califica como insulto moral no puede ser definido a priori y depende de las percepciones y experiencias de quien se ha sentido agredido.

He encontrado manifestaciones de indignación de mujeres que han denunciado casos de incumplimiento de los deberes de asistencia familiar, que creo reflejan bien esta cuestión. Respecto de estos casos, el derecho considera a las obligaciones alimentarias como deberes de ambos padres para con sus hijos, un derecho sólo de estos últimos; por eso, cuando una parte – por lo general, el padre – incumple con la obligación hacia sus hijos, las consecuencias que ello puede acarrear para la otra parte – por lo general, la madre – no es una cuestión jurídicamente reprochable (aún cuando se plantea el hecho de que el incumplimiento de un padre afecta la economía y la subsistencia del otro). Ahora bien, que una parte – por lo general, el padre – le deba ya no simplemente a sus hijos sino también a la otra parte – por lo general, la madre – cumplir con la obligación de mantener a los niños puede que no sea una obligación garantizada jurídicamente pero ¿por qué

no pensarla como una obligación moral? Sin duda hay quienes así lo viven y consideran entonces dicha falta como una ofensa o un trato inaceptable:

Denunciante: Nunca le pedí nada, nunca. Tampoco cuando estábamos juntos. Yo lo denuncio porque no sé realmente si con esto [la denunciante padece una enfermedad crónica] voy a poder trabajar, si no, no lo denunciaría, que haga lo que quiera. No entiendo por qué me trata así, por qué lo trata así a XY [el hijo]. No merezco que me haga esto. Nunca le pedí nada y así me paga.
Agente Judicial: ¿Entonces ratifica la denuncia?

D: Sí, sí.

AJ: ¿Trajo la partida de nacimiento del chico?

D: Sí. Porque cuando él estaba sin trabajo, o me decía a mí que estaba sin trabajo, yo hasta intenté darle una mano. Fueron muchos años juntos y yo no pedí que me pasara lo que me está pasando, por suerte está mi familia pero ellos tampoco pueden...

AJ: (interrumpiendo) ¿Desde cuándo adeuda Y la cuota de alimentos? (Audiencia de ratificación de una denuncia de 13944).

En estos casos, algunas mujeres experimentan el incumplimiento alimentario de estos hombres como una ofensa personal, otras mujeres lo viven como un insulto principalmente dirigido a sus hijos y también hay quienes se sienten insultadas cuando los hombres no responden a sus demandas civiles, lo que muchas veces determina la radicación de la denuncia penal:

La agente judicial tomaba una ratificación de una denuncia de incumplimiento de los deberes de asistencia familiar. La denunciante era una mujer mayor que denunciaba a su ex esposo, quien adeudaba – desde hacía mucho tiempo – los alimentos a su hijo incapacitado de 55 años.

Denunciante: Me cansé de esperar y de que no pase nada. Tengo una causa de alimentos en el juzgado civil ## pero a él no le importa, no me toma en serio. Vamos a ver si con esto me toma en serio.

AJ: ¿Trajo la partida de nacimiento y el certificado de incapacidad de su hijo?

D: Sí. También traje las partidas de nacimiento de los hijos extramatrimoniales de él, porque él tuvo otros hijos.

AJ: No interesa eso, guárdelo, lo que importa acá es si cumple o no con su hijo.

D: Sí, interesa porque a mí no me paga y seguramente puso todo a nombre de la yegua esa.

AJ: Bueno, lo que importa ahora es que veamos si cumple con su hijo (Audiencia de ratificación de una denuncia de 13944).

En cuanto a los casos de impedimento de contacto de los hijos menores con sus padres no convivientes, algunos hombres no sólo denuncian el distanciamiento con sus hijos sino que sus relatos tienen que ver también con la percepción de una ofensa a su reputación moral, algo que atenta contra la construcción moral de su self (para estos casos, en relación con la paternidad):

Entrevistado: Yo fui un padre involucrado, no un padre ausente, estoy comprometido con la crianza de mis hijos. Y de pronto para ella pasé a ser un padre borracho, mujeriego. En el expediente, aunque seas caperucita roja pasas a ser el monstruo, no te imaginas las cosas horribles que dice de mí.

Deborah: ¿Cómo qué?, ¿Que le pegaste?, ¿Que le hiciste algo a los chicos?

E: No, por suerte no inventó nada de ese estilo. Y si hay algo de lo que realmente no me puede acusar es de violencia. Dice cosas horribles, que me emborracho, que tuve y tengo amantes, que me he drogado. Ahora, explícame cómo hice para, en unos días, pasar de ser el padre comprometido a ser el monstruo. Yo lo único que quiero es ver a mis hijos y no se me pasaba por la cabeza denunciar a la madre pero ahora voy a hacer una denuncia [24270], estaba esperando y ahora que no llevó a los chicos a la audiencia [en sede civil], que ni apareció en el juzgado de familia, la voy a hacer (Entrevista a un denunciante de 24270).

En los casos de lesiones, esta dimensión de la agresión aparece como el componente moral de la violencia física (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008); así, en los discursos de las víctimas no sólo se presentan descripciones de las agresiones físicas sufridas sino que también suelen haber referencias a la desvalorización o negación de la persona, a la falta de respeto y/o a la agresión a la dignidad:

Denunciante: [Respecto de lo que sucedió en la audiencia de mediación por las visitas de los chicos] Me amenazó y me dijo que me iba a matar...terror, sentí terror. Yo me separé de él porque me golpeaba, yo fui a mujeres golpeadas e hice terapia.

Le hice denuncias por violencia doméstica también. Me tiene que respetar.

Agente Judicial: ¿qué pasó con esas causas?

D: Nada, después de eso no me volvió a golpear pero me hace tortura psicológica, me menosprecia. Ya no voy a tolerar que me subestime (Audiencia/ Declaración testimonial de una denunciante de lesiones 89 y amenazas).

La contraparte del insulto moral, la dimensión del reconocimiento o de la consideración, requiere de una dramatización o una *performance* para su comunicación y realización (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002). Así, si la consideración supone el reconocimiento del otro, una reparación o un tratamiento del insulto moral – en el ámbito judicial – necesitará atender los intereses de las víctimas y eso implica, creo yo, la elaboración interactiva de una versión de los hechos¹³ que incluya la aceptación de responsabilidad, lo que no es otra cosa que el reconocimiento de la falta a la obligación moral o la desconsideración hacia la persona.

La *probation* no habilita per se un verdadero diálogo entre las partes ni la comprensión, por parte de los agentes judiciales, de lo que los conflictos pueden significar para los actores. Por lo mismo, la *probation* no permite arribar a una versión interactiva de los hechos denunciados ni permite la atribución de responsabilidad y si ofrece un mecanismo de reparación, éste no se constituye en la *performance* necesaria para restablecer el reconocimiento, sino en una forma que obedece a la lógica judicial, que no atiende los intereses de las víctimas y que, por lo tanto, excluye aquellos aspectos del conflicto que en la visión de sus protagonistas son significativos.

¹³ Me refiero a la posibilidad de renovar la construcción jurídica de la verdad, generando un diálogo abierto, capaz de atender las demandas y percepciones de las personas involucradas en los conflictos. Algo en línea, tal vez, con lo que Jacqueline Muniz llama “derecho interactivo”: “No se trata apenas de un uso alternativo del derecho oficial, en el sentido de un simple ajuste de la norma legal a los intereses de las partes. Más que esto, este derecho se presenta como una interacción jurídica plural entre distintas formas de percepción del mundo de las reglas. En este derecho que paso a llamar interactivo, se ve una compleja operación de convergencia entre varios sistemas clasificatorios, no necesariamente coincidentes, como los sistemas simbólicos del mundo policial, de la vida cotidiana y de la instancia jurídica (...) La pretensión de este derecho parece ser la de traducir los actos reales en hechos legales, sin permitir la autonomización de la función jurídica y la consecuente reificación de los litigantes en sus demandas.” (MUNIZ, 1996:140). Traducción propia.

La utilización de la *probation* no sólo no permite la construcción de una versión interactiva de los hechos sino que equivale a la suspensión de la construcción jurídica de la verdad y, con ello, de la atribución de la responsabilidad de los hechos a una persona individual. Así, puesto que “no es un reconocimiento de que lo que pasó sea cierto”¹⁴, la suspensión del juicio a prueba no prevé una versión judicial acabada de los hechos y tampoco un responsable:

No olvidemos que aún no se ha determinado en un debate cómo ocurrió el hecho ni qué responsabilidad penal le cupo al procesado en el mismo, ni se ha quebrado aún el estado de inocencia del que goza el procesado hasta una sentencia firme (...) la obligación de resarcir el perjuicio ocasionado por la comisión de un delito, nace con una sentencia condenatoria. Al momento de la audiencia de *probation*, el procesado goza aún de su estado de inocencia (GIUDICE, 1998:68-69).

Pero el instituto propone, en cambio, las reglas de conducta que podrían “prevenir hechos como los denunciados” y, lo más novedoso, el “ofrecimiento de reparación”:

Al presentar la solicitud, el imputado deberá ofrecer hacerse cargo de la reparación del daño en la medida de lo posible, sin que ello implique confesión ni reconocimiento de la responsabilidad civil correspondiente. El juez decidirá sobre la razonabilidad del ofrecimiento en resolución fundada. La parte damnificada podrá aceptar o no la reparación ofrecida, y en este último caso, si la realización del juicio se suspendiere, tendrá habilitada la acción civil correspondiente (ley 24316, art. 76bis).

Cuestiones éstas por las que, según algunos autores, la suspensión del juicio a prueba contemplaría los intereses de las víctimas:

La regulación adoptada coloca en un lugar central a la víctima, no se puede suspender el procedimiento si el imputado no formula la oferta de reparación (CP76 bis) y el procedimiento se reanuda si él no cumple con la reparación ofrecida (CP 76ter). El esquema introduce la consideración de los intereses de la víctima. Sin embargo, ese interés está limitado por el interés del imputado, ya que él está obligado a reparar sólo en la medida de sus posibilidades (BOVINO, 1998:206).

¹⁴ Dichos de un Juez durante una audiencia de *probation* en un caso de incumplimiento de los deberes de asistencia familiar.

En realidad, al menos en términos puramente formales, la *probation* difícilmente atiende a los intereses de las víctimas, en primer lugar porque la reparación “no es tal, sino un signo material de la buena voluntad del procesado. Ni siquiera podemos calificarlo de “signo de arrepentimiento” pues claramente el art. 76 bis establece “hacerse cargo de la reparación del daño en la medida de lo posible sin que ello implique confesión ni reconocimiento de la responsabilidad civil correspondiente” (GIUDICE, 1998:68-69); en segundo lugar, porque la aceptación de la víctima respecto de esa reparación no es vinculante para el otorgamiento de la *probation*. Es decir, no importa si la víctima acepta o no la reparación, ni lo que opine sobre el ofrecimiento, es el juez quien estimará si el ofrecimiento es “razonable” y luego decidirá si otorga o no el beneficio independientemente de los deseos de las víctimas. Tampoco importa la opinión de la víctima respecto del tipo de reglas de conducta que el juez le imponga al imputado. Por ello, si en algunos casos la *probation* permite la administración de casos que de otra manera difícilmente hubiesen podido permanecer en el sistema, eso no quiere decir que pueda lidiar con la dimensión moral de la agresión; dimensión que no necesariamente atiende y que, incluso, puede agravar. Si las reglas de conducta – sean más o menos orientadas por las narrativas hegemónicas sobre los derechos de las mujeres y los chicos – permiten intervenir en ciertos conflictos, su cumplimiento no necesariamente conlleva una manifestación de reconocimiento de responsabilidad y de consideración hacia la persona que denunció. De la misma forma, tampoco el ofrecimiento de reparación conlleva forzosamente un reconocimiento.

Solicitar una *probation* no significa responsabilizarse por los hechos que han sido denunciados, pero algunos agentes judiciales consideran que aunque formalmente no haya reconocimiento de responsabilidad, eso es un mero detalle:

A mí no me vas a contar que en una causa, uno que se bancó un trámite de un montón de tiempo para llegar, cuando estás a pasos de un juicio, a meses de un juicio, pedir *probation* para no someterte a un juicio. Puede ser mucha presión un juicio pero pedir *probation* para mí prácticamente es: estoy al horno con papas y más vale que negociemos, pido una boludez, dos años me cuido, me porto bien y se terminó (Charla con una Secretaria de un juzgado penal correccional).

No se asume responsabilidad porque sería declarar contra vos. En cierto modo estás haciendo un cierto reconocimiento, yo creo que hay un reconocimiento tácito, si no, ¿por qué pido la *probation*? (Charla con un Fiscal penal correccional).

Claro que, al mismo tiempo, admiten que las rutinas burocráticas pueden llevar a las personas “inocentes” a aceptar una *probation*:

Que me digas que no es un reconocimiento de responsabilidad y yo lo tomo entre pinzas, si estás convencido de que sos inocente, vas a juicio y te la peleás. Pero bueno, ¿qué pasa también? muchas veces van con defensores oficiales que están tapados de trabajo, toda una vorágine, toda una maquinaria, los defensores oficiales hacen muy buen trabajo pero también están tapados de trabajo, corren de un juzgado al otro, están de turno con tres o cuatro juzgados y no dan abasto. Y piden *probation*, descongestionan, se sacan de encima la causa, ya está (Charla con un agente judicial penal correccional).

Si yo considero que soy inocente, soy inocente, *probation* no, ¿para qué? ¿para zafar del debate? Salvo que me digas uno de esos casos en que todas las pruebas están en contra, una desgracia total. Pero puede pasar (Charla con una Fiscal penal correccional).

La suspensión del juicio a prueba puede ser una medida solicitada por distintos motivos, los cuales no tienen por qué expresarse y, de hecho, a excepción de la fórmula típica de los escritos judiciales¹⁵, rara vez se manifiestan en el ámbito judicial. Independientemente de lo que sostengan los agentes judiciales, las personas que enfrentan una *probation* no suelen construirse moralmente como los responsables del conflicto y, por tanto, sus discursos no están dirigidos al reconocimiento de la dignidad de la víctima:

El agente judicial hizo pasar al imputado de un caso de lesiones 89 para dar comienzo a la audiencia de *probation*, de la cual participaron sólo ellos dos. Comenzada la conversación, el imputado preguntó:

I: ¿Pero por qué tengo que ofrecer plata si yo no hice nada?

AJ: Bueno, pero se le imputa haber lesionado...

I: ¿Qué hice qué?

AJ: ¿Ud. no sabe por qué está imputado? En algún momento a Ud. le deben haber tomado la indagatoria. (Se fija el nombre del imputado en la carátula del expediente) ¿Ud. no es Y?

¹⁵ Por ejemplo: “debido al real estado de incertidumbre y desasosiego como consecuencia de tener esta causa penal abierta”.

I: Sí

AJ: Bueno, Ud. está imputado de haber lesionado a su concubina el día... (le lee una parte del expediente).

El hombre empieza a hablar sobre el tema y el agente judicial interrumpe:

AJ: Este no es el acto para escucharlo, ese momento ya pasó. Su defensor pidió la suspensión del juicio a prueba entonces necesito el ofrecimiento para que la causa pueda continuar.

I: Pero a mí mi defensor no me dijo nada.

AJ: Esto es voluntario, Ud. debe ofrecer algo.

I: ¿Y cuánto?

AJ: No sé, Ud. debe ofrecerlo.

I: No entiendo.

AJ: Yo le explico como se maneja este instituto, sería más beneficioso para Ud. que ofrezca una suma de dinero. Es un gesto de buena voluntad, usted ofrece un monto y luego la otra parte verá si lo acepta o no.

I: Bueno, pero ¿cuánto?

AJ: No sé, ¿50 pesos?

I: ¿50 pesos? No, yo no le doy nada.

AJ: Si usted no ofrece nada, no puede haber suspensión del juicio y entonces vamos a ir a juicio, ¿entiende?

I: Sí.

AJ: ¿Cuánto ofrece?

I: Bueno, si con esto terminamos, ponga 50 pesos (Audiencia de *probation*).

Entrevistado: yo estoy en *probation* ahora

Deborah: ¿por qué llegaste a *probation*?

E: porque soy un estúpido. Ella me hizo una denuncia que es un mamarracho pero yo no tenía abogado [privado], fui a tribunales, y ahí me ofrecieron ir a juicio o ir a *probation*. Y yo no tenía testigos, no sabía cómo probarlo, fui muy ingenuo... pero yo tampoco quería líos, ni seguir con esta causa dando vueltas. Yo la termino ahora la *probation*.

D: ¿qué tuviste que hacer?

E: nada, voy de vez en cuando, hablo con la chica y ya está.

D: ¿qué chica?

E: la de *probation* [la asistente social del Patronato de Liberados] (Entrevista a un imputado en un caso de lesiones 89, quien a su vez denunció a la víctima por impedimento de contacto con sus hijos).

Si los procesos judiciales conllevan, para las personas implicadas en ellos, la explicitación –vía un lenguaje moral – de una propia versión de los hechos y de una construcción particular del *self* (construcciones necesarias para el litigio y el diálogo con las burocracias judiciales); también los resultados del proceso intervendrán en esa reformulación. Es decir, la forma en que se resuelva el caso también tiene implicaciones concretas en las identidades morales de las personas. De aquí que las formas en que se administren los casos puedan ser, en ocasiones, un agravante del insulto moral, ya sea porque no pueden atender esa dimensión del conflicto o porque pueden recrearlo y reactualizarlo a través de sus rutinas burocráticas de actuación.

Quisiera traer aquí, a modo de ejemplo, el caso de Camila y Javier. Luego de la denuncia de lesiones que hiciera Camila y de una serie de idas y venidas judiciales, la causa concluyó con una suspensión del juicio a prueba. La forma en que el juzgado implementó la *probation* no sólo no atendió la dimensión del insulto moral –en principio, ninguna *probation* lo hace – sino que incluso pudo haberlo renovado al no imponer ninguna regla de conducta más allá de las “de forma” y haber aceptado el monto de un peso como ofrecimiento de reparación, cuestiones que pueden leerse como una nueva agresión a la dignidad de Camila:

Camila denunció, en una comisaría, que está casada con Javier desde hace 22 años y tiene 3 hijos, “que su pareja presenta una conducta poco social y familiar, mostrándose agresivo y amedrentador, ausentándose por períodos de diferentes lapsos de su domicilio y que si bien el mismo es comandante de Gendarmería y ponía de

pretexto su trabajo, quien declara duda que realmente fuera así”. Camila relató que, por esas razones, decidió divorciarse y para ello le envió una carta documento a su trabajo. Javier se enojó mucho con esa situación, se enojó porque ella quería separarse y porque le envió la notificación a su lugar de trabajo. Discutieron en su casa, en su denuncia Camila relató que Javier no quería separarse y que luego discutieron porque él decía que el departamento era sólo de él, entonces “se tornó agresivo y la toma de los hombros y comienza a zamarrearla mientras le gritaba: Te voy a demostrar que tipo de persona soy. La lleva a la fuerza al dormitorio tirándola en la cama y mientras la sujetaba con fuerza de los brazos la puso boca abajo y comenzó a ejercer presión con un almohadón en su nuca impidiendo que respire mientras le gritaba: pedime perdón, gritá para que te escuchen, nadie te puede oír, ningún vecino te va venir a salvar (sic)... a fin de salvar su vida le pidió perdón.”

En su declaración indagatoria, Javier negó los hechos y dijo que se trató de una discusión por dinero, que él había perdido la confianza en Camila y que pediría el divorcio.

Las hijas mayores del matrimonio también declararon y ambas coincidieron en que el problema tenía que ver con el estatus de su padre: “yo pienso que mi papá no acepta el tema de la separación y no quería separarse por el miedo al que dirán, y por ahí porque en el trabajo de él no está bien visto el tema del divorcio. Él piensa que un divorcio es un fracaso. Mi mamá en cambio sí quería separarse porque no era sano el ambiente de la discusión continua (...)

La fiscalía solicitó la elevación del caso a juicio y el defensor de Javier solicitó entonces una *probation* por el lapso de tiempo que el juez determine y “respecto de la reparación económica que prevé la normativa por *lege imperium* formulo un ofrecimiento de 20 pesos”. En su escrito, el abogado defensor [privado] sostenía que el imputado no podía ofrecer más dinero porque no contaba con medios económicos suficientes y solicitó que no se impusieran tareas comunitarias debido a esta situación económica y las largas jornadas laborales de Javier.

En la audiencia de *probation*, Javier volvió a solicitar que no se le impusieran tareas comunitarias ni otras reglas de conducta que requirieran de su tiempo, fundando su petición en el hecho de que era el jefe de un grupo y que tenía muchos hombres a su cargo. Que asumir un compromiso de ese tipo sería casi imposible porque se retira de su trabajo alrededor de las 23 o 24 horas y se levanta muy temprano en la mañana para ir a trabajar.

En la audiencia, “el Sr. Defensor particular dijo que en relación al ofrecimiento de reparación del daño, tras conversar con su

asistido, el mismo desea rectificarlo e indicar que el mismo es de un peso por entender que resulta un monto simbólico y podría efectivizarse inmediatamente si la suspensión del juicio a prueba es concedida”

El juez aceptó otorgar la *probation*, respecto del ofrecimiento y de las reglas de conducta sostuvo que “tratándose el ofrecimiento de reparación del daño un monto simbólico que no tiende a un cubrir un tema patrimonial o un reclamo puntual, ni una deuda de daños o perjuicios, se aceptará como razonable. Con relación a las tareas comunitarias, teniendo en cuenta la dedicación exclusiva que le demanda su ocupación, no se le impondrán.” Y resolvió entonces suspender el juicio a prueba por el término de dos años durante los cuales Javier debía someterse al cuidado del Patronato de Liberados, fijar residencia, no utilizar drogas ni abusar del alcohol.

Camila rechazó el ofrecimiento por considerarlo ofensivo, percepción compartida por la Secretaria del juzgado.

La identidad y dignidad de Camila, como la de tantas otras víctimas de violencia doméstica, fueron negadas e insultadas por la agresión física y emocional de Javier. Si bien la intervención judicial en el caso pudo haber servido quizás para concretar el divorcio, sin duda dicha intervención no sólo no atendió a la dimensión del insulto moral sino que además lo duplicó (o tal vez lo triplicó). A la agresión física y moral denunciada por Camila se sumó una nueva desconsideración, el ofrecimiento, casi burlón, de reparar el daño con un peso. El juez, al aceptar ese ofrecimiento (y al no imponer cargas más allá de las de forma) oficializó, de alguna manera, la nueva desconsideración, faltando así al reconocimiento de Camila o institucionalizando el insulto.

Lamentablemente no tuve oportunidad de charlar con Camila para ahondar en sus percepciones respecto de la replicación del insulto, la cual sí fue percibida por terceros:

Para mí es un insulto, para mí prácticamente fue un insulto del juez hacia la damnificada, estoy completamente en desacuerdo con esa resolución y yo le tuve que explicar a la damnificada y se me caía la cara de vergüenza (Charla con la Secretaria del juzgado penal correccional que llevó el caso).

Es preciso llamar la atención respecto de las complicaciones que esta posibilidad de replicación del insulto trae para la constitución de las identidades y reputaciones morales. Esta afirmación es válida en todos los casos, pero es necesario atender en particular los casos de violencia doméstica.

No es errado asumir que si la violencia de género socava la personalidad de las mujeres, al enfrentarse a una posible duplicación del insulto moral, su dignidad se encuentra más amenazada aún.

Lo que el insulto moral señala es la falta de reconocimiento, la negación de una identidad, la desvalorización del otro. Cuestiones que no son para nada extrañas a las experiencias de las mujeres puesto que son las que hacen, cotidianamente, a la reproducción de la estructura jerárquica de género, organización que se sostiene no sólo en la violencia física sino también a través de la violencia moral, “el más eficiente de los mecanismos de control social y de reproducción de las desigualdades” (SEGATO, 2003:114). Sugiere la antropóloga Rita Segato que la violencia moral, casi imperceptible (¿naturalizada?) y capilar, es la forma más común y eficaz, así como socialmente aceptada y validada, de subordinación y opresión de las mujeres. Que la

violencia moral es todo aquello que implica agresión emocional, aunque no sea ni conciente ni deliberada. Entran aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y sus trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo, de su valor moral. Y es importante enfatizar que este tipo de violencia puede muchas veces ocurrir sin ninguna agresión verbal, manifestándose exclusivamente con gestos, actitudes, miradas. La conducta opresiva es perpetrada en general por maridos, padres, hermanos, médicos, profesores, jefes o colegas de trabajo (SEGATO, 2003:115).

Y también jueces.

Referencias

- AMORIM, Maria Stella de & GOMES LUPETTI BAPTISTA, Barbara (2011) “Mediação e conciliação revisitadas: meios alternativos de administração de conflitos no direito e nos tribunais brasileiros”. *XI RAM*, Curitiba, mimeo.
- (2007) “Acesso à justiça e administração judicial da violência contra a mulher brasileira: políticas de despenalização e de penalização”. *XVI Encontro Preparatório do CONPEDI*, Campos dos Goytacazes, mimeo.
- ANÁTOCLES, Marcelo (2003) A lei nº 9.099/95: intenções e realizações (1996-2001). En: KANT DE LIMA, Roberto; DE AMORIM, Maria Stella & BAUMANN BURGOS, Marcelo (Org.). *Juizados especiais criminais: sistema judicial e sociedade no Brasil*. Niterói: Intertexto, p. 109-118.

- BOVINO, Alberto
(1998) *Problemas del derecho procesal penal contemporáneo*. Buenos Aires: Del Puerto.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto
(2008) "Existe violência sem agressão moral?" *Revista brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 23, nº 67, p. 135-193.
(2005) "Direitos, insulto e cidadania (Existe violência sem agressão moral?)" *Série Antropologia* 371, p. 1-16.
(2004) "Honor, dignidad y reciprocidad". *Cuadernos de antropología social*, nº 20, p. 25-39.
(2002) *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- DAICH, Deborah
(2010) *Familias, conflictos y justicia*. Tesis doctoral en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- GEERTZ, Clifford
(1994) "Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa". En: _____. *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, p. 195-262.
- GIUDICE, Andrea V.
(1998) *El menor: leyes 13944 y 24270: cara y ceca de "la locación de niños"*. Buenos Aires: Depalma.
- KANT DE LIMA, Roberto; DE AMORIM, Maria Stella & BAUMANN BURGOS, Marcelo
(2003) "A administração da violência cotidiana no Brasil: a experiência dos juizados especiais criminais". En: _____. (Org.). *Juizados especiais criminais: sistema judicial e sociedade no Brasil*. Niterói: Intertexto, p. 19-52.
- LEAVITT, John
(1996) "Meaning and feeling in the anthropology of emotions". *American Ethnologist*. Vol. 23, nº 3, p. 514-539.
- MUNIZ, Jacqueline
(1996) "Os direitos dos outros e outros direitos: um estudo sobre a negociação de conflito nas DEAMs/RJ". En: SOARES, Luiz Eduardo *et al.* *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER, Relumé Dumará, p. 125-163.
- SEGATO, Rita
(2003) *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo/UNQ.
- SOLOMON, Robert
(1995) "Some notes on emotion, east and west". *Philosophy east and west*. Vol. 45, nº 2, p. 171-202.

Recebido em
abril de 2011

Aprovado em
julho de 2011

Da polícia bilontra à polícia catatônica¹

Lúcio Alves de Barros*

Resumo

O texto discute o cotidiano da administração policial e as representações que os policiais fazem dele. Busca compreender as encenações forjadas pelos atores no interior e fora do Batalhão. Esforça-se por compreender como a “plateia” recebe o labor policial e como esse é entendido pelos policiais que “acreditam” no “teatro” e na importância das operações. O objetivo é explorar o que os PMs denominam fazer policiamento verificando o mundo produzido por eles e como ele se revela no campo pragmático.

Palavras-chave

Polícia. Organização. Sociedade.

Abstract

The text discusses the daily routine of police administration and the representations that police officers make about it, besides seeking to understand the play-acting they create within and outside the Battalion. The text also tries to understand how the “audience” receives police labor and how this is understood by the police officers who “believe” in the “performance” and in the importance of the operations. The aim is to explore what military police officers call policing in order to observe the world they produce and how it is revealed in the pragmatic field.

Keywords

Police. Organization. Society.

¹ O artigo é uma versão reduzida do sétimo capítulo da tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Política da UFMG. Agradecimentos à CAPES e aos comentários dos professores Tom Dwyer (Unicamp), José Vicente Tavares dos Santos (UFRS), Jaqueline Muniz (UCAM), Cláudio Beato (UFMG) e Otávio Dulci (UFMG). Agradeço ao parecerista da *Revista Interseções*, sabendo que a responsabilidade do resultado é toda minha.

* Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte/Brasil) e professor da Universidade do Estado de Minas Gerais (Belo Horizonte/Brasil). E-mail: lucba@terra.com.br.

Introdução

Bayley & Skolnick (2002a) argumentam que uma das formas de conhecer o funcionamento da polícia é estudar o seu organograma, pelo qual se pode encontrar um mapa, um caminho a seguir em lugares antes desconhecidos. No entanto, os autores asseveram – e, diga-se que essa acepção pode ser encontrada em diversos trabalhos levadas a efeito pela sociologia das organizações – que esses organogramas são sempre limitados no tocante às informações produzidas por um departamento de polícia:

As principais características dos departamentos policiais – suas atitudes, divisões internas, sistemas de conhecimento, tradições, valores – não podem ser captadas pelos títulos das células de um mero organograma (BAYLEY & SKOLNICK, 2002a:71).

Provavelmente, não seria necessário mencionar os autores. Os estudiosos das organizações, notadamente os sociólogos, já perceberam que o mundo das relações sociais não se limita às prescrições encontradas nos manuais, nos organogramas, códigos, células, esquemas, normas, regras e leis estampadas no papel ou em quadros dependurados nas salas empoeiradas da polícia. Como se sabe, os seres humanos, em coletividade, produzem novas formas de vida, de representações e de “saber fazer”. É longe do mundo prescrito que homens e mulheres comungam valores, códigos não escritos, relações simbólicas e de poder, não muitas vezes produzidos no interior da organização, mas no contato diário com o outro. Bayley e Skolnick (2002a), ao afirmarem a importância do policiamento comunitário, apontam para a necessária mudança e configuração de novos valores quando se pensa na possibilidade de modificar a organização policial. Nessa empreitada, é óbvio que os administradores de polícia enfrentarão obstáculos que parecem, à primeira vista, intransponíveis, já que estão vivos não nas linhas e células do organograma, mas resistentes na estrutura cognitiva dos agentes.

Neste artigo caminho como Bayley e Skolnick (2002a), mas não me referindo ao policiamento comunitário. Interessa-me nesse contexto o cotidiano policial e as representações que os policiais fazem dele. Em outras palavras, busco compreender as encenações – para usar um termo de Goffman (1983) – forjadas pelos policiais militares tanto no interior como fora do batalhão. Esforço-me – em um batalhão na zona metropolitana de Belo Horizonte – por compreender como o PM se comporta ante a “plateia” que recebe o seu labor e como esse é entendido pelos policiais que acreditam

no “teatro” e na importância das operações. Minha tarefa é explorar o que os policiais denominam *fazer policiamento*, identificando o mundo produzido por eles e como ele se revela no campo pragmático. Para isso, o artigo se divide em três partes.

Em primeiro lugar exploro as relações gerenciais que os policiais em serviço tecem com o comando, com ênfase especial no jogo forjado pelos PMs que o seguem, mesmo tendo o conhecimento da “fachada” e ineficácia da operação. Na parte seguinte, exploro a *imagem deificada* da polícia por parte dos seus profissionais e, provavelmente, da população, problematizando a situação da organização que, ao mesmo tempo em que opera no interesse de “dar conta de tudo”, fracassa “dando conta de nada” ou de “de muito pouco”. Por último, relacionando os dois tópicos anteriores, descrevo como a imagem da polícia onipotente cai por terra diante da realidade empírica vivenciada pelos policiais na organização em pesquisa. Nesse tópico analiso casos – dentre tantos – que revelam uma polícia catatônica, de difícil gerenciamento e controle operacional.

1. Os policiais no teatro das operações

Para o observador cujo imaginário tem por alicerce o senso comum é, difícil e praticamente impossível dividir as atividades policiais entre aquelas que ocorrem no interior e fora dos muros do batalhão. Os próprios policiais insistem em afirmar “que uma coisa depende da outra” e que mesmo as atividades preventivas e rotineiras necessitam do trabalho efetuado pelos policiais no quartel. O mesmo argumento é evidenciado nas entrevistas quando se trata dos rumos das operações desencadeadas pelo Comando do Policiamento da Capital – CPC. Tudo parece estar sob o controle dos administradores de polícia, que, armados com estatísticas e índices, delineiam a distribuição do policiamento na região. Em geral, as diretrizes operacionais seguem o seguinte ritual:

O CPC efetua o estudo da área, lá eles têm o pessoal, um monte de oficial que discute as operações em cima do geoprocessamento e manda para o P3, o capitão “X” (o nome dele). Ele pega aquela determinação e manda para as companhias efetuarem o policiamento. Aqui você já sabe como funciona. O capitão pega o que eles mandaram fazer e, com o P3, distribui o pessoal nos

horários e lugares marcados. É isso, simples né? (Entrevista n° 50 - Soldado com 29 anos de serviços prestados à PMMG).

Aqui tudo vem lá de cima. O pessoal do cafezinho e do ventilador resolve as operações lá e mandam para a gente. Tem gente lá que nunca colocou o pé na rua. Nunca fizeram uma operação na favela e nem deram um tiro em marginal. Ficam lá pensando e analisando os dados do geoprocessamento. É assim que funciona: quando as coisas chegam aqui, vão lá para o P3 e ele fala na reunião com os comandantes das companhias o que deve ser feito na operação tal, do dia tal, e assim por diante. (Entrevista n° 4 – Capitão com 15 anos de serviços prestados à PMMG).

Não é preciso ir longe para perceber como as operações preventivas e repressivas, levadas a efeito pelos policiais, estão longe das ações delineadas *a priori* pelos executivos de polícia, entrincheirados no batalhão e no CPC. Para sustentar a argumentação, descrevo dois episódios, dentre tantos outros, que mostram que o problema é contraproducente em várias direções. Vejamos:

Em meio à madrugada, oficiais e praças chegaram às pressas ao batalhão. As luzes acesas de algumas seções revelavam o conteúdo do serviço que deveria ser prestado. Policiais da Intendência, da Seção de Transportes e da Companhia Tático-Móvel se preparavam para mais uma operação em um “aglomerado” da região. Os executivos de polícia possuíam informações que mostravam que no aglomerado X muitos delitos haviam ocorrido no início da manhã e que a região da companhia necessitava de algumas “batidas”, notadamente nas chamadas “zonas quentes de criminalidade”. Preparados e armados, os policiais saíram em comboio para o local estipulado pelo comando. No lugar da operação, os PMs saíram calmamente das viaturas. O praça mais antigo – o comandante da operação – ditava as regras. Aos olhos do senso comum, os acontecimentos se dariam de outra forma: aparentemente, deveríamos esperar policiais com armas em punho, escondidos atrás das portas das viaturas e se movimentando no terreno, no intuito de buscar camuflagens para se esconderem de traficantes, meliantes e “marginais” bandidos que estão à solta na região. Esses episódios, amplificados e espetacularizados pela mídia, recebem novas roupagens nas telas de televisão e nas páginas de jornal. Armas em punho são mostradas como se realmente estivéssemos em uma “guerra de todos contra todos”, em um mundo sem lei e sem ordem. Um verdadeiro *estado de natureza hobbesiano* ou de *anomia* social.

No entanto, aos poucos, as máscaras vão caindo. Acostumados com minha presença, os PMs já não achavam necessária a manutenção da “falsa fachada”

(GOFFMAN, 1983). Os policiais, principalmente os mais experientes, tinham ciência de que aquela operação não era mais do que uma representação, uma aparência alimentada por determinados atores que desejavam a manutenção de uma realidade que, na maioria das vezes, é imaginária. Sargentos e cabos – que comandavam as guarnições – decidiram, distantes dos soldados, que deveriam descer o aglomerado urbano, já que a operação deveria “pelo menos ser feita”. Com armas em punho, os PMs seguiram por estreitas escadarias, becos e vielas da região. Para se ter uma ideia do “teatro” de operações, se realmente estivéssemos em “guerra” contra o tráfico ou contra as “máfias” que se escondem nos bairros pobres, os policiais naquele local, provavelmente, já teriam sido exterminados, pois, longe das técnicas do Exército, os PMs se movimentavam em local aberto, com coletes à prova de balas que nas costas “carregam um baita de um alvo escrito POLÍCIA MILITAR”. Longe do mundo das aparências, não é difícil perceber, tal como afirma Goffman (1983), as condições precárias e vexatórias que se colocam os atores, “pois em qualquer momento de sua representação pode ocorrer um acontecimento que os apanhe em erro e contradiga manifestamente o que declaravam abertamente, trazendo-lhes imediata humilhação e às vezes permanente perda da reputação” (GOFFMAN, 1983:60).

Ao descerem as vielas e as estreitas ruas do “aglomerado”, alguns policiais aproveitaram para comentar sobre a “palhaçada dessa operação”. Para aqueles PMs, estava patente a ineficácia e inutilidade da atividade que, *a priori*, era compreendida como repressão ao “crime organizado”. Chegou a ser cômica a “invasão” da “favela”; nos becos e vielas, os policiais conversavam, trocavam piadas e falavam alto. Não eram poucas as falas de que nada seria encontrado para “garantir uma folga ou uma nota meritória”. Alguns policiais arriscaram algumas abordagens. Em uma delas, um cidadão alto, negro e visivelmente de condição econômica pouco privilegiada foi “jogado na parede”. O PM averiguou com destreza o seu corpo, a mochila e, não poupando detalhes, pediu que aquele homem abrisse a marmita que trazia em um bernal. O “nada constatado” veio recheado de críticas feitas pelos próprios policiais, que, visivelmente mais experientes, se calaram durante a busca.

O relato, dito no calor dos acontecimentos, revela, em certa medida, a percepção e a ciência que os policiais “de ponta” possuem sobre as relações, os comportamentos e o “movimento” do amanhecer de um dia de trabalho próprio do espaço das favelas (ZALUAR, 1985; SHIRLEY, 1997). A noção de tempo, as roupas e a estética de homens e mulheres são utilizadas como mecanismos de discrição e que podem funcionar em momentos de incerteza

e suspeita, mas que podem forjar efeitos perversos em relação à ação da polícia. Longe do cidadão abordado, o comandante chamou a atenção do subordinado que estaria “gastando energia à toa” em um horário em que se sabe “que a maioria é trabalhador e honesto”. E, mais, era evidente e notória a ostensividade da ação policial. Vários homens armados com revólveres e metralhadoras já eram o bastante para intimidar os que fossem realmente recalcitrantes.

Reiner (1992) chama a atenção para a importância das atividades na linha de frente levadas a efeito pelos policiais de baixa patente, principalmente em relação à manutenção da paz e da ordem pública. O caso relatado acrescenta, inclusive, como é desnecessário, em certos casos, o uso da força. O senso comum está longe de desmistificar o trabalho da polícia, que, do ponto de vista analítico, é complexo, confuso e contraditório, no que tange ao seu papel e função na sociedade (BAYLEY, 2001; MONET, 2001; REINER, 1992, cap. 4; GOLDSTEIN, 2003, cap. 2). Por outro lado, o “mito” e a “imagem” que a polícia produziu ao longo do tempo, aparentemente, têm sua funcionalidade. De acordo com Zaluar (1985), a presença da polícia em tais lugares revela que algo de perigoso, ou fora das regras, pode estar ocorrendo. No entanto, já se sabe que as instituições repressoras do Estado há muito têm falhado na identificação dos reais recalcitrantes. Até porque, consoante as palavras de Zaluar (1985:143):

Bandido que é bandido não aparece e tampouco troca tiros com qualquer um. Resulta desse fato o interesse dos meliantes em não matar os oponentes por motivos fúteis e perversos. “Os *bandidos formados*, isto é, aqueles que já têm experiência e conhecem as regras do jogo, sabem disso e não trocam tiros com qualquer um, nem à toa. Matar quem não está na guerra é considerado perversidade, e trocar tiros pode ter diferentes significados. Entre bandidos da mesma área, o tiro que não é trocado pode ser usado como advertência ou castigo aos que infringiram as regras e constitui uma demonstração da força e da superioridade de um bandido sobre outro na hierarquia existente dentro do mesmo “pedaço” ou “área” (ZALUAR, 1985:143 - Grifos da autora).

Reiner (1992), tal como Bayley & Skolnick (2002a), revelou que práticas “perigosas” não deixam de invadir e moldar o imaginário dos policiais. Os autores chamam atenção para a cultura policial que interfere de forma significativa nessas situações. Em suas pesquisas, os autores encontraram características comuns da ascense policial que podem ser identificadas em diversas polícias de vários países. O primeiro atributo identificado na cultura

policial diz respeito ao sentimento de perigo (*danger*), o qual é difícil de ser mensurado ou percebido. Muitas outras profissões, tal como afirma Reiner (1992:110), também estão expostas a circunstâncias perigosas, mas a “polícia é a única” que se coloca em “estado regular de enfrentamento de situações iminentes” de conflitos com as pessoas. É impossível prever o risco que pode até ser exagerado ou inexistente. A favor da polícia, Reiner (1992) demonstra como a noção de perigo está fortemente associada ao da autoridade e como essas dimensões estão interligadas, pois são elementos que facilitam e indicam para as pessoas o poder policial. A segunda característica da cultura policial é o sentimento de suspeita (*suspicion*), que aparece como mecanismo de “defesa contra o perigo”. De acordo com Bayley & Skolnick (2002a:72), trata-se do “desenvolvimento de um mapa cognitivo do mundo social” para que o policial possa se proteger “contra os sinais de problema, crime ou ameaça potencial”.

O sentimento de “perigo” (mesmo amplificado), a legitimidade da autoridade policial e a cultura da suspeita levaram Reiner (1992) a destacar uma quarta dimensão que perpassa as atividades e o mundo da polícia, a solidariedade policial. Esta não aparece somente como produto do isolamento (*isolation*) dos policiais em departamentos ou quartéis. A solidariedade, o coleguismo, ou a fraternidade entre os agentes repressores é forjada também no ambiente de trabalho.

A maior parte dos policiais tende a manter relações sociais com os outros policiais, uma característica observada na cultura da polícia pelos analistas da polícia dos anos 1960 até os anos 1980. Há inúmeras razões para a solidariedade policial. Uma delas é que a polícia não trabalha em horas normais, pois, como trabalhadores que prestam serviços de emergência, muitas vezes precisam trabalhar durante a noite, nos fins de semana e em outros horários estranhos. O horário de funcionamento da polícia é um dos maiores motivos de estresse do trabalho policial. Quando os dias de folga de uma pessoa são nas quartas e quintas-feiras, ela se torna socialmente diferente e é obrigada a se relacionar com pessoas que vivam em condições semelhantes (BAYLEY & SKOLNICK, 2002a:72).

Não foi por acaso que, somente após a abordagem, o comandante, no episódio relatado, chamou a atenção do subordinado. No teatro das operações, os PMs afirmam que não existe “o soldado, o cabo, ou o sargento”. “Na rua somos um”, descreve com contundência um sargento que, apoiado na viatura, esperava o final da operação. É significativo, contudo,

que a solidariedade percebida nas atividades de rua não chega aos olhos e ouvidos do Comando de Policiamento da Capital – CPC. Andar nas vielas e ruas da favela transformou-se em passeio matinal. Nada para verificar: “tudo sobre controle” e “sem nenhuma alteração”. Importante a ressaltar é o conhecimento que os policiais mais experientes já possuíam da área. Informavam-me sobre os “pontos estratégicos”, as “bocas de fumo”, os lugares nos quais já haviam apreendido as pessoas, socorrido mulheres espancadas e a moradia de alguns meliantes. É difícil não pensar a inadequação das informações geoprocessadas e o andamento da operação.

É provável que a distância entre o comando e os comandados interfere nessas relações. O mesmo pode-se dizer das relações gerenciais levadas a efeito no CPC e no batalhão em estudo. Na operação descrita – dentre tantas outras que seguem a mesma lógica de organização – não creio ser exagero afirmar que os policiais agiram como *bilontras*². O custo da ação de uma operação mal planejada é muito pequeno e quase inexistente para o policial que atua “na ponta”. Como a maioria dos PMs que comandam viaturas é experiente e possui “um bom tempo de casa”, eles já têm a ciência dos problemas da localidade. O conhecimento dos fatos, logicamente, reconfigura os meios de empenho policial, diminui a “sensação de perigo” e de suspeita, aumentando, contudo, a solidariedade e o acordo tácito entre os executivos responsáveis pelas viaturas. O final das operações, na maioria das vezes, é o famigerado “sem alteração”. Para isso, bastou somente aos policiais “de ponta” levarem a cabo o que foi estipulado – no papel ou no “reservado” – pelos administradores de polícia lotados no CPC.

Um segundo caso revela o mesmo problema, acrescentando-se os macetes e os improvisos que os policiais, em suas atividades diárias, tecem

² Utilizo aqui a expressão de José Murilo de Carvalho (1987) que se esforçou por demonstrar que na história do Brasil, principalmente durante a Proclamação da República, ou mesmo na Revolta da Vacina, a população se manifestava de acordo com os seus interesses. No primeiro caso, o autor revela como a população carioca não assistiu “bestializada” a ação da elite republicana. Pelo contrário, diante das mobilizações, “o povo sabia que o formal não era sério. Não havia caminhos de participação, a República não era para valer (...) o bestializado era quem levasse a política a sério, era o que se prestasse à manipulação” (CARVALHO, 1987:160). O mesmo raciocínio, respeitando as devidas proporções e lógicas de pesquisa, pode ser feito em relação à maioria das operações policiais. Os PMs sabem que muitas dessas atividades “não são para valer”, “não valem nada” e “não prendem ninguém”. Como na instituição policial, “nada se discute”, “manda quem pode e obedece quem tem juízo” e que “é impossível remar contra a maré”, resta aos policiais que atuam “na ponta” a *bilontragem*, a fachada, o cinismo, a esperteza e a encenação que percorrem várias atividades do dia a dia da polícia.

para “mostrar serviço” caso o comando cobre o resultado do policiamento. De acordo com as informações oriundas do CPC e da PM3 do Batalhão pesquisado, os policiais deveriam, em uma tarde de sexta-feira – dia em que se percebem picos no aumento de delitos na cidade –, efetuar uma operação de prevenção numa das mais importantes avenidas da região. Esta teria aparecido como “zona quente de criminalidade” nas estatísticas recebidas pelo setor de estatísticas do quartel. A organização e o desencadeamento das operações seguem o ritual da “chamada”: em meia hora antes do estipulado, soldados, cabos, sargentos e oficiais chegaram para “tirar serviço” (12h30min). Fardados e armados, os PMs se encontraram na sala de instrução. Um oficial que, no momento, atuou como o CPCIA, procedeu à leitura de alguns documentos que, aparentemente, são indispensáveis ao trabalho. Placas de carros roubados, número de documentos perdidos, mensagens do CPC e as “ocorrências de destaque” foram passadas para os policiais. Em seguida, os PMs relataram alguns casos ocorridos com os colegas, comentaram sobre os acontecimentos da semana e não economizaram críticas ao horário, ao momento e à forma do gerenciamento daquela operação.

Atenção pessoal, todos nós sabemos e, eu entendo dessa forma, que não estamos atuando em nada não. Ninguém vai resolver nada. Estamos indo trabalhar com os efeitos e não com a causa do efeito. Então não esquentem muito não. Tomem cuidado nas abordagens e vocês já sabem fazer o serviço. Têm aí o número das placas dos carros roubados e sabem das ocorrências importantes que ocorreram por aí. Bom serviço (Entrevista n° 4 – Capitão com 15 anos de serviços prestados à PMMG).

O relato do comandante revela a rotina das atividades, as quais não necessitam de grandes empreendimentos de gestão. Como dito, os policiais sabem dos problemas, conhecem a região e têm o relativo conhecimento dos erros que, porventura, possam acontecer. Mesmo munidos de informações coletadas pelo trabalho diário e da experiência de “anos de viatura”, e/ou “anos de janela”, poucos policiais se atrevem a informar para o comando a ineficiência do estipulado “lá em cima” pelos administradores de polícia. De acordo com um dos integrantes da operação:

Dá para você ver como as dificuldades de gerenciamento são muitas, né? Muitos lugares estipulados pelo CPC são lugares que não têm as mínimas condições de trabalho. Existem lugares escuros e até perigosos que não dá para ver nem quem está dentro do carro. Um ponto na estatística não mostra a realidade. Nessa região que o capitão falou deve ter acontecido alguma coisa, mas na

Avenida que a gente vai trabalhar não acontece nada. Duvido que acharemos algo, e olha que eu conheço bem o local. Nem sei como vamos fazer o cerco, se tem jeito de colocar os cones direitinho e, se realmente, fecharemos a rota do crime (Entrevista n° 14 – 1º Sargento com 24 anos de serviços prestados à PMMG).

No local da operação foi possível perceber as muitas informações enviadas sobre o CPCIA. Em uma rua estreita – de grande visibilidade para aqueles que porventura ali passariam de automóvel –, com duas possibilidades de fuga, era necessário distribuir os policiais. Às providências necessárias ao trabalho preventivo acrescentou-se o atraso de aproximadamente 30 minutos para levar todos os policiais para a operação. Não havia viaturas para transportá-los de uma só vez. Aos poucos, soldados, cabos e sargentos foram levados ao local. A tarefa foi demorada, haja vista que se fazia necessário reservar lugar para os cones que seriam utilizados na organização operacional.

Apesar de parecer irrelevante toda discussão acerca de mais recursos para a polícia (BEATO, 2000, 2002), não deixa de ser melancólica a situação vivenciada pelos policiais. Cones estragados, amassados, sujos e sem cor são empurrados nas viaturas junto com os PMs que se apertam nos bancos traseiros. A maioria do material utilizado é precária, a começar pelos coletes e algumas armas que podem, em determinada ação, falhar devido ao tempo ou à falta de uso. No local da operação os acontecimentos foram mais dramáticos, pois o PM responsável pela cobertura na viatura estacionada à 45° ainda não havia chegado. Alguns soldados e cabos se esforçaram para colocar alguns cones enquanto aguardavam a presença do comandante. Outros, municiados com o próprio celular, transmitiram a mensagem de que ainda estava faltando “quase tudo” para o início da operação. No meio de tantos atropelos, algo que parece ser “natural” para os policiais, os PMs mais exaltados zombavam do próprio trabalho.

Certa vez, nós trabalhamos em uma *blitz* que foi muito engraçado. Como não havia uma viatura para cobrir o pessoal, o comandante daquele tempo, e eu nem me lembro quem era, ele mandou a gente pedir a um posto de gasolina um guincho emprestado para levar uma viatura que não estava funcionando para a operação. Colocamos ela no final do corredor dos cones e, com ela, o policial com a metralhadora nove milímetros. Enganamos o pessoal, na verdade a gente também, né? Porque havia uns “muxibas” lá que acreditavam, ou passaram a acreditar, que a viatura poderia ainda funcionar (risos) (Entrevista n° 14 – 1º Sargento com 24 anos de serviços prestados à PMMG).

Em meio ao diálogo com o praça, um outro sargento interrompeu a conversa e nos relatou o seguinte caso:

Teve um dia que a gente estava na operação e o cabo mandou o cara parar. Ele veio devagarzinho, devagarzinho e o pessoal foi indo encontrar com o carro. De repente, rapaz, o cara deu uma acelerada e caiu fora. E como é que pega? O pessoal correu para a viatura, uma mais ou menos igual ao Pálio que está ali. Como que um carro desse pega um carro do ano? Difícil, mesmo o pessoal tentando pelo rádio ninguém encontrou o carro. Era um azul escuro (Entrevista n° 51 – 3° Sargento com sete anos de serviços prestados à PMMG).

Entre conversas ociosas, o tempo passou. Contra a desmotivação restou a solidariedade entre os policiais: “E aí meu peixe, como vai sua mulher? Ela já melhorou?”, pergunta um sargento ao soldado. “E o seu menino, cabo? Está bem?”, pergunta um outro policial que, ansioso com o tempo, não se cansava de andar de um lado para o outro.

A organização ficou pronta às 14h30min. Em meio aos PMs masculinos, foi escalada a presença de uma policial feminina (PFEM), que atuaria em casos nos quais as mulheres deveriam ser revistadas. A *blitz* seguiu a seguinte organização: os cones direcionam a trajetória que o automóvel deve seguir para ser averiguado. Eles são posicionados da forma que o motorista tenha que diminuir e, lentamente, estacionar próximo ao passeio no qual se encontra uma equipe de policiais. Nesse local, estão os PMs que têm por função a revista do automóvel e manutenção da segurança da averiguação. Além disso, é posicionada uma ou duas viaturas no final do cerco caso “algum automóvel venha sair em disparada”, evitando a revista.

Os policiais se esforçam por revistar tudo. No automóvel são verificados os bancos, o porta-malas e o guarda-volumes. Além disso, são revistados o motor, os bancos, partes do pedal e portas. Os PMs mais cuidadosos chegam a “dar pancadas” em determinadas partes do carro na tentativa de detectar algo que pode estar embutido, escondido ou pregado. As revistas também são feitas em motos, transportes coletivos, caminhões e até bicicletas. No primeiro caso, é importante frisar que as motocicletas há muito se tornaram alvos privilegiados da polícia, devido, principalmente, à facilidade com que os delinquentes as obtêm e utilizam no intuito de levar a efeito pequenos roubos, comércio e transporte de drogas. O mesmo raciocínio é utilizado em relação às bicicletas. Não são poucos os assaltos feitos com esse veículo. Em geral, elas são roubadas e, “após o roubo, há casos em que o bandido

até abandona a bicicleta. Recuperamos a bicicleta, mas o cara já fugiu e com ele foi o material roubado” (Entrevista n° 14 – 1° Sargento com 24 anos de serviços prestados à PMMG). No que se refere à revista em ônibus, os policiais trabalham em equipe. Dois ou três, após pedirem ao motorista para abrir as portas, ingressam pelas entradas da frente e de trás do coletivo. Não existem mudanças significativas nas operações dessa natureza.

Creio não ter prejuízo para o entendimento do argumento de que a operação terminou “sem alteração” às 18h30min. Nada foi encontrado. O único acontecimento que rendeu um certo mal-estar para os policiais foi a presença de um cidadão que, sem os documentos do automóvel, exigiu sua liberação por ser parente e conhecido de um coronel da reserva da Polícia Militar. Esse episódio rendeu “um chá de cadeira” para o “baba-ovo” que queria “dar o chapéu no pessoal”. Não havia o interesse por parte dos PMs em deter o automóvel. A intenção do motorista é que foi punida com uma espera de mais de quatro horas; até que: “agora que você está mais calmo e com os nervos no lugar pode ir embora, que a gente vai liberar, e vê se não comporta assim mais não”.

Apesar dos acontecimentos “sem alteração”, é importante chamar atenção para o trabalho efetuado. Aos olhos dos soldados, cabos e sargentos presentes, o “sem alteração” significa que “infelizmente não encontramos nada, se você tivesse aqui outro dia, você poderia ver como é que encontramos uma arma” (Entrevista n° 51 – 3° Sargento com sete anos de serviços prestados à PMMG). Em outras palavras, os PMs acreditavam – a despeito da atividade preventiva – que nada fora feito naquele dia que pudesse ser considerado um verdadeiro “trabalho de polícia”.

Como você viu, é bom atender o público. Viu como tem gente que até agradece a gente. Isso é muito legal. Tem os mal educados que não sabem o que estamos fazendo. Mas a maioria do pessoal que a gente para não reclama não. Infelizmente, não pegamos nada e aquele pessoal que a gente “passa sabão” parece que arruma os carros sim (Entrevista n° 40 – 3° Sargento com 12 anos de serviços prestados à PMMG).

O sentimento do não trabalho efetuado revela como existe uma percepção de que as atividades da polícia devem se resumir a “prender marginais”, “recuperar carros roubados” e “interceptar traficantes, drogas e armas furtadas”. Estudiosos de polícia têm associado essas percepções à vigência de práticas tradicionais de policiamento (DIAS NETO, 2000; BAYLEY & SKOLNICK, 2002a, 2002b; GOLDSTEIN, 2003). A polícia, na

ânsia de mostrar algo, principalmente quando estão próximos dos holofotes da mídia, acaba nada mostrando. Tal como assevera com contundência Beato (2002:19): “esquece-se, entretanto, que é justamente o fato de nada estar acontecendo é que confirma o sucesso da estratégia. Bons programas de policiamento têm poucos números para mostrar”.

Mas acredito que o problema é mais complexo. Em xeque estão quais os números e eventos que a organização tem por interesse mostrar. Evidenciar dados de abordagens que “não deram em nada” talvez seja irrelevante do ponto de vista gerencial daqueles que querem evidenciar homens e mulheres apreendidos, o último traficante da moda, ou o “monte” de bolinhas de crack ou de maconha que foram recuperadas no bordel. Robert Reiner (2002:83), em um instigante artigo, afirma que “uma brecha escancarada” ainda persiste nos debates sobre policiamento. Essa brecha pode ser resumida em duas questões: “Qual é o *bom* desempenho policial?”; “como ele pode ser avaliado?”. Questões inquietantes e difíceis de responder. O policiamento é bom quando previne a criminalidade, ou quando evita a produção de “sensações de insegurança” e identifica – a ponto de apreender – os criminosos? Na encruzilhada, a ação policial oscila entre ser vilã ou cúmplice do aumento da insegurança pública. A questão é complexa e não por acaso Reiner (2002) afirma ser um problema pouco debatido e evitado pelos estudiosos da polícia nos últimos trinta anos, chegando mesmo a ressuscitar os comentários de Herman Goldstein feitos no final da década de 70.

A situação é um pouco parecida com a de uma indústria privada que estuda a velocidade de sua linha de montagem, a produtividade de seus empregados e a natureza de seu programa de relações públicas, mas não examina a qualidade do produto que está sendo produzido (GOLDSTEIN *apud* REINER, 2002:83).

Realmente, a situação pode ser semelhante à de uma empresa privada, notadamente no que concerne à garantia e à busca da “qualidade”. Quem não a deseja? Contudo, a natureza do “produto” é muito diferente. Ao contrário de uma tonelada de aço, de um automóvel, um perfume ou um sabonete, que há tempos garante uma boa fatia do mercado de trabalho aos administradores de empresa, a *segurança* e a *ordem* são duas dimensões que carregam conteúdos, conceitos, metas e objetivos abstratos e de difícil mensuração (BEATO, 2001; ESPÍRITO SANTO & MEIRELLES, 2003). Acrescente-se a isso a difícil tarefa de verificar os interesses latentes quando se tem por enfoque a percepção das relações que os policiais que atuam “na

ponta” tecem com os administradores do policiamento e com a sociedade. É provável que a manutenção de uma *fachada* policial voltada à repressão tenha ainda os seus méritos e defensores dentro e fora das instâncias policiais e políticas. Mas o que dizer quando os dados revelam atividades que não chamam a atenção sequer dos policiais? Vejamos a tabela a seguir.

Tabela 1
Número de veículos abordados – 11/07/2002

Veículos	Quantidade
Automóveis	53
Motos	34
Total	87

A tabela revela o resultado das atividades dos policiais na operação delineada. Com base nos horários do início (14h30min) e do final da operação (18h30min), pode-se verificar que, por hora, os PMs averiguaram cerca de 22 automóveis. É óbvio que esse resultado depende do dia, local, horário e da quantidade de policiais disponíveis para o policiamento. Não discutirei a possibilidade de maximizar a eficácia dessas operações. O importante é demonstrar que a atividade preventiva produz seus resultados, mas, apesar deles, os policiais teimam em insistir “de que esse tipo de serviço não é a melhor coisa que a polícia faz” (Entrevista n° 51 – 3° Sargento com sete anos de serviços prestados à PMMG). Esse comportamento diante dos resultados das ações rotineiras da polícia indica que os PMs operam em um imaginário carregado de “perigo”, “medo” e “emoção”. É certo que tais percepções podem ser produzidas nos departamentos e nos órgãos responsáveis pelo gerenciamento da polícia, mas ficam muito mais evidentes nas atividades rotineiras que, em sua grande maioria, são maçantes ou tediosas. Ao agirem de tal maneira, os policiais, aparentemente, mostram uma polícia repressiva, repleta de casos dramáticos e perigosos. Sabe-se que tais casos fazem parte de pequenas porcentagens nas estatísticas da Polícia Militar (PAIXÃO & BEATO, 1997; BEATO, 2000). Contudo, é forçoso comentar como os policiais produzem esse imaginário e acreditam na sua existência empírica mesmo longe do que revelam as estatísticas. É ingênuo supor que os PMs não tenham a ciência desses acontecimentos. Muitos sabem das ocorrências cotidianas relacionadas ao aumento, ao local e ao tipo de delito que a sociedade produz. O fato é que não existe o interesse em modificar a “fachada repressiva” e “poderosa” da polícia. Esse fato é evidente nos

corredores do quartel e mais ainda no sentimento de “ineficácia” que cerca o trabalho preventivo e protetor do público nos principais “corredores de veículos da cidade”.

2. A Polícia com “Complexo de Deus”

Em relação às representações e crenças vigentes no imaginário dos entrevistados acerca da onipresença e onisciência da organização policial, é preciso mencionar que parte dessa crença é produto de mensagens já materializadas e repassadas ao longo de muitas gerações por executivos de polícia que souberam enraizar “saberes” e “fazeres” policiais (CERQUEIRA, 2001) ou que participaram e “fizeram a polícia militar”. Nessa perspectiva, é razoável supor a força das ideias veiculadas nas instruções e materializadas na revista *O Alferes* (fundada em 1983), ou em documentos de que muitos oficiais e praças fizeram uso para repassar ideias e percepções sobre o que é a polícia e o que ela faz. Dentre tantos artigos pesquisados, é significativo descrever um “quadro de empenho” (MEIRELLES, 1984:78) que aparece, de diversas maneiras, legitimado pelos administradores de polícia, tanto em artigos como em monografias dos cursos de formação dos oficiais da PMMG.

Quadro de empenho

Estado	Ações	Situação	PM	Atividades	Procedimentos
Segurança pública (Segurança individual + Segurança comunitária)	Defesa pública	Normalidade, alteração ou perturbação da ordem pública	P O L Í T I C O	Policciamento ostensivo	Variáveis
				Policciamento velado	Segurança pessoal Busca de informes
				Investigações criminais	Aspectos civil e militar
				Busca e apreensão	
				Autuação/ Processos sumários	
				Operações de bombeiros	Prevenção e combate a incêndios
					Busca e salvamento Manobras diversas
				Operações cívico-comunitárias	Psicológicos
					Comunitários Assistência suplementar
				Socorrimento público	Medidas preventivas
					Medidas de socorro e assistenciais
					Medidas recuperativas
				Operações de choque	Controle de distúrbios civis
Resgates					
Controle de rebeliões					
Contra-sabotagem					
Controle de greves/ desobediência coletiva					
					Antiterrorismo
Segurança nacional (Segurança da nação)	Segurança interna	Defesa Interna	M I L I T A R	Operações de restauração	Contra guerrilha urbana e rural
					Combate em localidades
	Segurança externa	Defesa territorial		Crise nas relações internacionais	Operações tipo polícia

Não é difícil perceber o complexo conjunto de representações, crenças, ideias e funções caracterizadas como sendo “empenho de polícia”. A

instituição aparece como força “militar” e “política” com capacidade de operar em diversas dimensões do espectro social. É bem verdade que muito já se modificou. Algumas atividades foram em parte repassadas ao governo municipal; outras, de natureza constitucional, ficaram a cargo do Exército e algumas transformaram-se e estão indiretamente associadas às atividades de polícia.

O fato é que a organização, apesar das mudanças nos últimos anos, “ainda quer dar conta de tudo”. O quadro mostra o perfil de gerenciamento implantado nos anos 80 e início dos 90. Muitos documentos, monografias, artigos, manuais e diretrizes mostram uma polícia lotada de “super-homens”, “superpoliciais militares” capazes de “vencer o tempo”, “a imprevisibilidade”, a “loucura”, o “fogo”, “animais perigosos”, “o crime”, a “violência”, o “terrorismo” e a “morte”. São muitas as atribuições para uma organização que, catatônica, sofre os efeitos e as mutações de um regime que, aos poucos, está vencendo a dura transição para a democracia. A acepção baseada no militarismo não é um bom caminho – pelo menos não é o único – para explicar o mito e a força repressora da polícia militar. A cultura policial, que entendo ser *quase militar* (BARROS, 2005) pode ser um bom mecanismo para explicar a preocupação dos policiais em “dar conta de todas as demandas da sociedade”. Reiner (1992) chamou atenção para o senso de missão. A missão da polícia, oriunda de uma cultura produzida nos departamentos e nas relações intramuros da corporação, leva os administradores a “ocupar todos os espaços da sociedade”, criando, para isso, ramos especiais de policiamento. Na tentativa de controlar o todo, a organização parece não ter o controle de nada. Tateando no escuro, a polícia procura e lida com os “elementos” que não têm o poder ou o imperativo da lei para escapar da força repressiva. Longe dos meliantes de “colarinho branco”, a organização ocupa espaço no quintal da sociedade, no qual tudo está muito sujo e desorganizado. No ambiente ordenado do que se entende por “crime organizado” – no qual não se pode ter ingenuidade – a polícia vegeta na omissão e espera os desígnios do sistema judiciário. Em tais circunstâncias, tal como afirmou um oficial, “continuamos lidando com a consequência e não com a causa” (Entrevista n° 4 - Capitão com 15 anos serviços prestados à PMMG).

Aparentemente, a polícia é politicamente conivente para cuidar somente do “lixo” social. No espaço das políticas públicas – em vez de atuar como força comunitária e social, garantidora dos direitos civis dos cidadãos – os policiais, notadamente os que atuam “na ponta”, passaram a operar como “lixeiros”, executando uma espécie de *faxina social*. Para ser mais cordial

com as palavras, tal como um dos entrevistados, a polícia passou a operar de acordo com a lógica do “remédio”, e não com a lógica da “vacina”.

Infelizmente (o problema), não é só a polícia. É a sociedade como um todo. Nós somos o país do remédio, e não da vacina. Esse país nosso trata o problema só quando ele existe. Não existe o preventivo tá? Ele, o policial, está agindo antes como “remédio”. Então aqui, se eu prender um marginal com armas de fogo, drogas e tudo, em meia hora até a Globo tá lá para fazer uma reportagem sobre mim. Mas se eu evitar que alguém roube o estabelecimento, que o menor se prostitua, se a menina dar a luz sem risco nenhum, eles vão virar para mim, não só a sociedade, e dizer que eu fiz mais que a minha obrigação. Acaba se tornando o quê? Eu faço aqui, igual você trabalha para setores. Eles me dão um setor. Eu fico oito horas naquele setor e não acontece nada. No final do turno falam comigo: “Você é um rapaz de sorte”. Agora, se eu ficar lá e prender quatro ladrões de casa lotérica, quatro de supermercado, eles vão falar assim: “Opa! Que policial excelente!”. Aí a coisa fica justa (Entrevista n° 21 – 1º Sargento com 19 anos de serviços prestados à PMMG).

O impacto de uma polícia voltada a ocupar todos os espaços da vida social, no imaginário de soldados, cabos, sargentos e oficiais, muitas vezes é perverso. Diante da magnitude e complexidade das ações sociais a serem desenvolvidas na rua e “o monte de serviço” burocrático nos batalhões, a polícia opta por procurar “suspeitos” para, pelo menos, legitimar sua força, sentido e existência. A situação é mais complexa quando já se sabe das pesquisas que têm evidenciado que o aumento dos efetivos policiais e das viaturas não corresponde à queda das taxas de criminalidade e diminuição da sensação de medo da população (BAYLEY, 1994, 2001; BAYLEY & SKOLNICK, 2002a, 2002b).

Um estudo clássico no assunto foi coordenado por Kelling (1974) no início da década de 70. O experimento – na realidade um complexo estudo de campo, no qual se buscou demonstrar a efetividade do patrulhamento preventivo (*proactive*) e reativo (*reactive*) em 15 áreas distritais de Kansas City – demonstrou e jogou ao chão acepções que, há tempos, faziam parte das políticas de segurança pública. O estudo concluiu, dentre muitas coisas, que a elevação do número de policiais e certas ações levadas a efeito pelo departamento de polícia tinha pouco impacto nas taxas de criminalidade e no sentimento de medo dos cidadãos. Além disso, evidenciou que o crime não variava conforme o patrulhamento. O mesmo foi encontrado em relação à comunidade, a qual não distinguia as funções do patrulhamento e reagia de forma insatisfatória ao trabalho executado pela polícia.

Beato (2002, 2001, 1999) tem apontado para o “conservadorismo” dos administradores de segurança ao insistirem na política de compra de viaturas, aumento de efetivo policial e constituição do policiamento municipal. Em suas pesquisas, o autor mostra que, a despeito de a distribuição de viaturas e policiais estarem respondendo ao índice (maior ou menor) de criminalidade em Belo Horizonte, o resultado não tem sido satisfatório. Os recursos (materiais e humanos) disponíveis estão alocados nos lugares de maior criminalidade e tampouco a polícia tem conseguido sucesso em sua empreitada.

A razão policial por habitantes é quase duas vezes superior nas regiões que têm índices de criminalidade superiores a 100 por cem mil habitantes do que nas menos violentas. Da mesma maneira, a alocação de viaturas em relação ao número de habitantes também é superior nas regiões mais violentas. Ou seja, nas áreas em que, numa perspectiva tradicional, os recursos são mais necessários eles estão ali, sem que isso traduza-se necessariamente em resultados (BEATO, 2002:11).

Esse seria um dos estrangulamentos na introdução da filosofia do policiamento comunitário, pois, aparentemente, a instituição insiste em empregar forças a partir da acepção tradicional de policiamento. Em outro trabalho, Beato (2000) é mais explícito em relação a esse problema. O conteúdo reativo das ações policiais tem lugar porque se ajusta à ingerência e à crise de identidade que perpassa as organizações policiais. Consoante as contundentes palavras do autor mencionado:

Uma das respostas para a ineficiência neste estilo de patrulhamento tem a ver com o fato dele ser alocado em acordo com a lógica da organização policial, e não com a dinâmica espacial e temporal dos delitos criminais. Recursos são alocados reativamente, em resposta ao número de eventos já ocorridos nas áreas de policiamento. Entretanto, uma análise mais detalhada a respeito da incidência destes delitos mostraria facilmente como existem dinâmicas distintas para cada tipo de ocorrências, com características padrões que podem ser identificadas. Eles não ocorrem aleatoriamente ou de forma difusa pela cidade. Assim, a concentração de delitos nas regiões centrais da cidade ocorre em horários e locais distintos do que nos bairros residenciais. Alguns tipos de delitos contra o patrimônio tais como o assalto a casas lotéricas, ou mercearias e supermercados ocorrem em horários e locais bastante previsíveis. A concentração de passageiros e, conseqüentemente, de maiores oportunidades para os furtos se dá em horários determinados (BEATO, 2000:11).

Ante à perda do sentido e das ações, é óbvio que as reações institucionais caminharão para atender ao clamor das autoridades políticas e sociais, que não se cansarão de solicitar a “necessidade de mais recursos, mais policiais, mais armamentos e assim sucessivamente *ad infinitum*” (BEATO, 2002:11).

São curiosos os argumentos expostos pelas pesquisas. Chega a ser desnecessário afirmar que estamos gastando tempo, dinheiro e recursos em um país que vive na escassez e na urgência de políticas efetivas no cenário público da segurança. Se o problema é detectável e gerencial, por que não resolvê-lo? Essa é a pergunta que se coloca ante os fatos dramáticos jogados nas telas de TV, nos jornais diários e nas paredes dos batalhões, da “sala de estatística” e “da polícia comunitária” de algumas companhias. O que parece ser sustentável é que a lógica gerencial, para um “bom” policiamento, se rende a interesses individuais, de atores sociais e políticos ou da própria corporação. E, por mais paradoxal que possa parecer, diante do “complexo” de não dar conta de todas as mudanças que perpassam o corpo social, aparentemente, na polícia – pelo menos é o que se percebe na visão privilegiada que se tem dentro e fora das viaturas – vigora a “cultura dos resultados”. E venha de onde eles vierem, não importando a “quantidade” ou a “qualidade” do serviço e das informações. Buscar resultados no mercado da criminalidade e da violência pode render mais recursos, sossego na insegurança subjetiva, matérias em jornais, rádios e tevê, e um lugar garantido na sociedade.

É bem verdade que novas técnicas de gerenciamento das informações têm sido empregadas no policiamento cotidiano. Mais de uma vez comentei sobre o conhecimento que os policiais de ponta possuem dos delitos na região e que são de capital importância novas técnicas de informação e administração para o enriquecimento do capital cultural dos policiais a respeito dos meliantes. Do HT (rádio de patrulha ou individual) ao *software* baseado em informações geoprocessadas, muitas foram as tentativas de “fazer melhor e mais rápido o trabalho policial.

Esse negócio de geoprocessamento, na verdade, não tem nada de novo. A não ser, é claro, o computador. Na época do Klinger, eu mesmo – não foi nesse quartel não – já marquei um monte de quadro para ele. Era eu e um soldado que ficávamos com a responsabilidade de ver as ocorrências e marcar no mapa o local em que os marginais estavam atuando ou que houve algum crime. Mas, às vezes, o negócio era até engraçado. Você ia marcar com alguns alfinetes, aí um outro alfinete caía no chão. Quando você ia buscar no chão e voltava no mapa e você esquecia onde tinha colocado antes o danado do alfinete... na pressa meu filho, você

enfiaa aquilo em qualquer lugar (muitos risos). Mas o negócio parecia que funcionava, e não pode nem comparar, né? No computador, as coisas são muito melhores, você tira uma cópia e pronto. (Entrevista n° 14 - 1º Sargento com 24 anos de serviços prestados à PMMG).

Apesar da precariedade nos corredores e seções existentes nos batalhões, a seu modo, a polícia se esforçava por gerenciar e dar caminho ao policiamento. Pesquisas efetuadas pela corporação já demonstravam o aumento da criminalidade e de certos delitos já no início dos anos 80 (ALMEIDA, 1987; SANTA CECÍLIA, 1987). E, desde esse período, já se encontravam “pessoas com culhão”, fato ainda vivo no imaginário da maioria dos PMs. Pode parecer cômica a forma colocada, mas é dessa maneira que a maioria dos policiais lembra do coronel Klinger Sobreira de Almeida, talvez o primeiro policial a pensar, em solo mineiro, sobre as mudanças que a polícia passaria em tempos de democracia (ALMEIDA, 1991, 1987, 1985). O projeto do coronel mencionado é entendido por estudiosos da polícia (ESPÍRITO SANTO & MEIRELLES, 2003) como uma das mais importantes reformas a que a PMMG já assistiu. Tratava-se de implantar o “Policiamento Distrital”, precursor do que hoje é conhecido como “Policiamento Comunitário”. Em tais circunstâncias, não deve ser por acaso que Belo Horizonte chegou a ser considerada uma das capitais mais seguras do país. O trabalho de Klinger, no final da década de 80 e início da seguinte, estabilizou as taxas de homicídio até 1995, e o “número de assaltos a banco e sequestros, por ano, em Minas correspondia à cifra diária do Rio e São Paulo” (ESPÍRITO SANTO & MEIRELES, 2003:206). Essas taxas se mantiveram estáveis até meados dos anos 90.

Longe da cordialidade e do cinismo vigente no mundo prescrito e manifesto da administração policial, o coronel teria sido “injustiçado” e seu nome foi recusado como comandante geral da PM – caminho natural a ser percorrido pelo coronel. Perseguido por questões políticas, Klinger teria sido “rebaixado” e acabado os seus dias na Academia da Polícia Militar. Em meio aos entraves das relações cínicas forjadas na polícia no campo de sua administração, perdeu-se o projeto do policiamento distrital em 1991, logo depois da saída de Klinger do posto que ocupava (ESPÍRITO SANTO & MEIRELES, 2003:207). No campo macrogerencial de esforços estatais, é relevante mencionar o projeto de pesquisa intitulado “A criminalidade violenta em Minas Gerais (1986-1997)”, idealizado pelo professor Antônio Luiz Paixão (1947-1996) e levado a cabo por pesquisadores da UFMG, da

Fundação João Pinheiro e da Polícia Militar. O projeto, de grande magnitude, recebeu o apoio da Fapemig e, sem sombra de dúvida, tornou-se uma chave importante para dar novos rumos ao gerenciamento das políticas públicas de segurança no Estado (FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO, 2000; POLÍCIA MILITAR DE MINAS GERAIS, 1997).

Das linhas prescritas dos “planos de segurança” ao policiamento levado a cabo pelos policiais no quartel e “na ponta”, a distância é enorme. Estou levado a concordar com Beato (2000) que o problema tem forte componente gerencial e que é difícil de ser equacionado. A estrutura “burocrática”, hierárquica, a organização do policiamento, os interesses corporativos, políticos, os princípios militares e organizacionais informais e formais interferem na dinâmica do policiamento. Tantas variáveis para explicar o “mau” policiamento deveriam ser o bastante para que os gerentes e comandantes da polícia percebessem que suas ordens estão longe de ter “obediência cega” e ressonância nas atividades dos escalões inferiores (BEATO, 2000:14).

A ingerência, alimentada pelas questões políticas, pela distância dos escalões, pelos jogos de poder, pelos midiáticos e acordos tácitos que deveriam ser manifestos, recebe perversos contornos com o interesse institucional de “ser Deus”. Na impossibilidade de solução do seu “complexo”, a polícia torna-se refém do seu mito (MONET, 2001). Para se manter viva, aposta e dá vida ao drama, à demonização da sociedade, à espetacularização de algumas operações e à estigmatização de determinados atores. Por outro lado, a organização reprime e esquece os fundamentos de sua criação e produz os seus próprios obstáculos seja no campo político, social ou administrativo.

A deificação da organização opera com requintes de cinismo, “falácias dramáticas”, descontrole e desorganização das operações policiais. Vimos como os PMs se ajustam: em primeiro lugar, para efetuar o policiamento que o Comando de Policiamento da Capital – CPC – deseja e demanda e, em segundo, para manter a fachada de uma corporação organizada, sem crises e, “sem dúvida, a melhor do Estado”. Contudo, vale mencionar que a observação das atividades no Batalhão em estudo produz uma percepção de que “tudo está por ser feito” e de “que alguém pode estar contra a instituição”, “querendo ganhar em cima dela” e “acabar com a única instituição com mais de duzentos anos nas costas”. É corrente entre os estudiosos a visão sombria que a polícia tem da sociedade (MONET, 2001) e, tal como salientou um oficial, “paranoia pouca é bobagem, existe é muita mesmo” (Entrevista n° 12 – 2º Tenente com oito anos de serviços prestados à PMMG). Entre ser “Deus”

e “pecadora”, repleta de culpas por não resolver os problemas do corpo social, a polícia produz atores que se adequam ao dia a dia das atividades policiais.

É comum e inerente a determinadas ações a polícia chegar à zona de criminalidade ou de desordem somente após a ocorrência do fenômeno. Na realidade – e Beato (2000, 2002) demonstrou esse fato no caso de Belo Horizonte –, não creio que sejam diferentes as ações policiais que se assentam em políticas tradicionais de administração da segurança. E não é difícil ver nessas ações obstáculos à introdução do “policciamento comunitário”, às tecnologias de informação e de organização descentralizada do trabalho policial (SOUZA, 1999). Os policiais que agem “na ponta” reclamam que as informações chegam atrasadas e, não raro, superam meses a sua chegada. Sobre a problemática do gerenciamento das informações, um dos entrevistados apresentou a seguinte argumentação:

Porque, geralmente, a estatística é feita com os dados do mês anterior. Aí, como não tem um recurso de pessoal e computacional pra fazer as estatísticas, ela demora um tempo para ser feita e distribuída para as pessoas que vão atuar naquele local. Aí, uma operação que poderia ser feita agora, ela só vai ser feita daqui a 45 dias ou dois meses depois. Aí a criminalidade já muda. Igual a parte de assalto a ônibus. Um mês ele se concentra em determinado bairro, no mês seguinte já passa para outro os locais de atuação. Se houvesse condições de empregar os policiais, sabendo que nesta semana está tendo muito assalto a transeunte, por exemplo, na “V” (nome do local) ou na “P” (nome do local) e focar naquele local, a eficiência do policiamento seria maior. É a mesma coisa o desentrosamento entre PM e Polícia Civil. A Polícia Civil sabe quais são os marginais que estão atuando em determinado local. Só que ela não repassa as informações para a PM e vice-versa também. A PM não tem esse entrosamento de passar as informações para a Polícia Civil (Entrevista n° 7 - Cabo com 16 anos de serviços prestados à PMMG).

A demora do processamento das informações tem servido aos PMs como justificativa para explicar o aumento da criminalidade e a ingerência das operações policiais, tal como visto no início deste texto. “Os dados não batem com a realidade no tempo e na hora necessária que a gente tem que atuar” (Entrevista n° 7 - Cabo com 16 anos de serviços prestados à PMMG), insiste um praça habilidoso no computador e na formulação de “novas estatísticas”. Novas estatísticas por quê? Para tentar driblar os obstáculos administrativos que emperram o fluxo e o tratamento das informações. Nesse caminho, os

policiais estão optando por produzir estatísticas paralelas que são feitas em um espaço de 10 ou 15 dias, dependendo dos delitos ocorridos na região. Essa foi uma saída que os policiais do batalhão em estudo encontraram para tentar diminuir as taxas de criminalidade, bem como apresentar bons dados à Integração da Gestão em Segurança Pública em Minas Gerais – Igesp. Os policiais da PM2 (seção de inteligência), por exemplo, que atuam à paisana ou em apoio ao “policimento velado”, afirmam que é perceptível em tempo real a mudança das tipologias da criminalidade e da violência. Um bom exemplo, sempre mencionado por esses policiais, é o assalto a ônibus. Se em determinado mês o índice de roubo a passageiros teve um aumento, é permitido pensar que no mês seguinte o mesmo não vai acontecer. Em primeiro lugar, e os policiais de ponta não se cansam de afirmar isso, porque os contraventores já se tornaram conhecidos dos usuários, dos motoristas e dos trocadores e da própria polícia. Em segundo, fazem-se necessário apenas alguns dias para que o contraventor se capitalize naquela área e, “naturalmente”, busque outra para garantir maiores rendimentos.

Diante das ações desorganizadas no uso das tecnologias de informação e processamento de dados, resta ao policial “de ponta” lançar mão das “experiências de rua”, acumuladas através de muitos anos de trabalho. As guarnições, gerenciadas por tenentes, sargentos e cabos, experientes no trabalho policial, utilizam no seu cotidiano laboral o conhecimento que possuem da área, dos criminosos e da “sociabilidade” aprendida no dia a dia da rua. A utilização do conhecimento – produzido pelos policiais velados e infiltrados – deveria funcionar como mecanismo enriquecedor das informações estatísticas. Estamos longe dessa possibilidade, já que existe uma incongruência dos acontecimentos que ocorrem na realidade e no mundo dos números. O capital simbólico – acumulado pelos policiais que atuam há anos na rua – aparentemente é mais eficaz que o capital tecnológico regado por “cafezinho e ar-condicionado”³. Não obstante, é mais do que perceptível que o ajuste gerencial do “saber fazer” com as tecnologias de informação poderiam produzir melhores resultados no policiamento e, por consequência, aliviaria o “complexo” da polícia, a constante reclamação da falta de recursos e das ações desastrosas em algumas regiões da cidade.

³ Essa expressão – por demais pejorativa – é muito utilizada pelos oficiais que hoje atuam no comando de viaturas e companhias. Esses oficiais afirmam que é muito difícil “o pessoal do cafezinho” (menção aos oficiais que trabalham no CPC) ir para a rua e colocar em xeque a possibilidade de promoção. Para maiores detalhes, ver Barros (2005).

3. A polícia “autossubversiva”⁴

3.1 No mundo das aparências

A concepção deificada da polícia tanto por parte dos policiais militares como da população, o contínuo pedido de recursos para as atividades ostensivas no campo preventivo e repressivo, a manutenção das “tradições” e do mito da polícia como determinante na diminuição da criminalidade e da violência estão em evidente contraste com o mundo da rua e da vida interna no batalhão. São várias as operações que revelam uma polícia catatônica e de difícil gerenciamento. Tal como salientou um experiente sargento:

A polícia é igual a uma galinha. Vou te explicar o que é isso. Você já viu um pato botar um ovo? Um ovo daquele tamanho (movimento com as mãos mostrando a dimensão do ovo) e nada. Ele bota e não faz nada. Não grita, não esperneia, não faz nada. É “carne de peçoço”. Agora, veja uma galinha. Meu filho, aquilo bota um ovo assim... (movimento com as mãos mostrando a dimensão do ovo)... e sai gritando para tudo quanto é canto. Grita para cá, para lá, esperneia, cisca, faz o “diabo”, só para mostrar que botou o ovo. E olha que é um ovo muito menor que o do pato. A polícia é isso (risos) (Entrevista n° 52 - 3º Sargento com 12 anos de serviços prestados à PMMG).

O relato do policial caminha ao encontro de uma estrutura de marketing há muito desenvolvida na Polícia Militar de Minas Gerais. A imagem produzida no interior e fora do batalhão é a de uma polícia eficiente, “que está em todos os lugares, que tem qualidade e capacidade de combater a guerra da criminalidade e da violência” (Entrevista n° 52 - 3º Sargento com 12 anos de serviços prestados à PMMG), porém essa não é a realidade. Ao se apoiar no “autoengano”, a própria organização alimenta o que Reiner (1992) chamou de “pânico moral”. Tudo – aparentemente – leva a imagens de medo, ansiedade e ao que Barry Glassner (2003) denominou “cultura

⁴ Tomei de empréstimo o título da obra de Albert O. Hirschman, *Auto-subversão* (1996), na tentativa de demonstrar que várias ações policiais intra e extramuros dos batalhões são autossubversivas, atuam “contra” a própria organização, produzindo relações perversas, autodestrutivas, longe dos preceitos do campo da justiça normativa e da legalidade. Lembro, contudo, que Hirschman (1996) percebe nessa prática uma boa saída para o exercício da autocrítica e do controle de juízos de valor.

do medo”. Isso parece bom para a polícia, que, para utilizar as reflexões de Paixão (1995, 1993), ainda faz uso do “mito do marginal criminoso” e das “classes perigosas”.

O mito do *marginal criminoso* se desdobra, no plano da ação coletiva, no mito das *classes perigosas* a agregação crítica de vagabundos, desempregados, subempregados, delinquente, ou, como quer L. Chevalier, os *selvagens, bárbaros e nômades*, a *população inimiga* das classes respeitáveis que, para a opinião da elite do século XIX, ameaçava a ordem da sociedade capitalista emergente por sua propensão a surtos voláteis e incontroláveis de violência coletiva (PAIXÃO, 1995:3 *et seq.*).

Um bom exemplo são as “batidas” policiais acompanhadas pelos repórteres de tevê. Não se oferece cobertura jornalística somente aos casos excepcionais que merecem repercussão. Como as instituições midiáticas necessitam do imediato e devem cumprir a pauta, utilizam-se de pequenos casos, conflitos corriqueiros, que não deixam de oferecer a ressonância necessária à continuidade do espetáculo diário da mercadoria violência. A polícia “não é santa”, me informou uma oficial. Difícil não concordar com suas palavras, haja vista que a PMMG é uma das principais fontes de pauta das organizações midiáticas (SANMARTIN, 2002). E mais, no desenvolvimento da pesquisa, foi observado que o interesse em mostrar a ação policial em determinada localidade da cidade, notadamente nas regiões que se denominaram “zonas quentes de criminalidade”, é mais importante que a própria execução da operação. Antes mesmo do seu desenvolvimento, os profissionais da polícia, e aqui vale mencionar a participação dos profissionais do poder municipal, do juizado de menores, representantes dos direitos humanos e da Secretaria da Segurança Pública do Estado, já se esforçavam por acordar o momento de chamar o jornal e a televisão para cobrir a ação (BARROS, 2005).

A imagem de uma polícia deificada parece ser importante para a ordem social. Algumas instituições devem ser potentes o bastante para a manutenção e o controle da *essencialidade do outro* que é “desviante” ou diferente da maioria (YOUNG, 2002, cap. 4). Nesse sentido, os próprios policiais acreditam que a polícia é “qualificada”, “profissional” e está, “apesar dos pesares, preparada para combater a criminalidade”. O “apesar dos pesares”, expressão oriunda de um experiente cabo, que comandou viaturas durante 15 anos (Entrevista n° 21 - Cabo com 20 anos de serviços prestados à PMMG), faz parte de um argumento coletivo, muito presente nas narrativas recolhidas, que é o de “falta de recursos”, “a escassez de equipamentos pesados de segurança” e

de “pessoal” para garantir uma política de segurança adequada para a população. Já foi mencionado o debate sobre a pouca correlação de “mais polícia e recursos materiais” e diminuição da “criminalidade”. No entanto, o que interessa ressaltar é o imaginário do policial e sua vivência cotidiana no mundo dos mitos da “marginalidade criminosa” e das “classes perigosas”.

3.2 A polícia e o cotidiano com os conhecidos

A “fachada” repressiva e preventiva da polícia – associada à imagem das organizações policiais veiculadas pelas instituições midiáticas – é fator que contribui para acordos tácitos entre policiais e proprietários de estabelecimentos comerciais. Nas operações policiais repressivas, mesmo aquelas pensadas pelos administradores de polícia, e nas atividades rotineiras de prevenção, tornou-se comum a “parada para o lanche”, “para jantar” ou “para fazer um quilo”. Se os policiais no batalhão já “se viram” para “dar um jeito nas viaturas”, “arrumar as armas que já passaram do tempo” ou para o conserto ou um empréstimo de um colete, o mesmo eles fazem na rua quando em contato com a população.

Na realidade, chegam a ser cômicas e inacreditáveis algumas situações vivenciadas pela polícia. São muitos os acontecimentos que mostram uma polícia “com medo”, “carente de recursos”, “sem equipamentos” e pessoal qualificado e profissional. Pode parecer que estou sendo contraditório em relação ao que disse anteriormente, pois, se mais recursos não têm correlação direta com a diminuição da criminalidade e da violência, pouco importaria para os executivos de polícia investir nas carências delineadas pelos policiais. Não vou discutir essa questão dos recursos. Até porque penso que se trata de um debate ainda em aberto e que foge do escopo deste trabalho. Caminho nestas linhas descrevendo algumas experiências oriundas da vivência e da observação do mundo policial, revelando ao leitor uma polícia vulnerável, deprimida, catatônica em suas condições sociais e econômicas. Três episódios são suficientes para exemplificar esse ponto.

Em primeiro lugar, é preciso retomar as observações sobre o lanche recebido pelos PMs em trabalho. Em mais de uma operação que participei, os policiais tiveram “que correr atrás do lanche”. Essa prática parece que se tornou norma na corporação. Antes de “pegar no serviço”, soldados, cabos, sargentos e, recentemente, os tenentes – nas recomendações ditadas pelo

CPCIA ou pelo comandante da operação – são persuadidos a “se virarem” no turno de trabalho para se alimentar. Para isso, os PMs utilizam uma teia de relações das quais fazem parte membros da “família”, parentes, os “chegados”, os “peixes” e os “pistolões”. O leitor pode argumentar que, em todas as profissões, são perceptíveis tais relações. No caso do policial, o qual utiliza o poder garantido pelo Estado, esteja ele fardado ou não, as redes recebem novas roupagens. A natureza discricionária e a autoridade manifesta e legítima da ação policial são o bastante para diferenciar a polícia de outras profissões (MONET, 2001).

Goldstein (2003) chamou atenção para essa problemática no capítulo em que se refere à corrupção. Solicitar ou mesmo aceitar um simples café ou qualquer outro presente é mais do que perigoso para os profissionais que lidam com a lei, a ordem e a segurança. O autor afirma que tais relações podem estar muito próximas, ou mesmo ensejar atos mais sérios de corrupção.

O falecido O. W. Wilson sempre sustentou que não deveria ser permitido que um oficial de polícia aceitasse qualquer gratuidade, nem mesmo uma xícara de café. Patrick Murphy, mais recentemente, disse: “Exceto o seu cheque de pagamento, não existe algo como dinheiro limpo”. Esses homens argumentariam que as menores ofertas têm uma influência corruptível e que aceitá-las diminui a resistência do policial a outras tentações. Café de graça é usado, sem dúvida, para levar os policiais aos lugares que comumente apresentam mais problemas e para induzir os policiais a cuidar com mais carinho do doador. É um pequeno passo para o próximo estágio, em que os policiais fornecem serviços diferentes para aqueles que oferecem café e para aqueles que não o fazem. Se é permitido aceitar um café, por que não um almoço modesto? E se almoços modestos são permitidos, que tal refeições mais elaboradas? Se a aceitação desse último item é tolerada, que tal levar junto a família ou os amigos? (GOLDSTEIN, 2003:254-255).

Apesar do exagero e do drama de Goldstein (2003), é difícil ou impossível não permitir que o policial ou qualquer outro profissional receba gentilezas da comunidade. O problema reside é no *como* essas gentilezas são feitas e *de que forma* o policial as aceita. É possível ser mais *realista*, tal como destaca o próprio autor, permitindo que o policial receba pequenos presentes pelo trabalho bem feito. Mas a polícia não deve deixar de se preocupar com a pequena corrupção que, inegavelmente, tem relação com a manutenção da ordem e preservação da lei. Isso porque a corrupção não é a mesma em todos os lugares e varia conforme o grau de organização e importância.

Um policial que deixa de aplicar uma multa porque simpatizou com a motorista não é a mesma coisa do policial que aceitou propina para liberar o motorista recalcitrante. O mesmo pode-se dizer da comparação entre um policial que gasta boa parte de sua renda na jogatina do bicho ou do baralho com um policial que gerencia lenocínio ou tráfico de drogas. Dois pontos merecem ser ressaltados: a dificuldade e o cuidado que se deve ter para medir e conceituar um ato como corrupto (LESSA, 1997:114) e a consciência de que as “as proibições absolutas são tão irreais” que os departamentos de polícia, ao se preocuparem com elas, podem estar direcionando esforços para pequenas coisas cotidianas, deixando de lado “formas mais sérias de corrupção”. De acordo com Goldstein (2003:255):

A discussão é que a probabilidade de extinguir cafés e refeições grátis é tão remota que tal banimento dá a impressão de que o administrador não quer realmente fazer muito em relação à corrupção. Defensores dessa visão dizem que os administradores deveriam estabelecer diretrizes que permitam a aceitação de pequenas ofertas de apreciação, assim possibilitando ao policial ser muito mais centrado e eficiente em lidar com formas mais sérias de corrupção.

Digno de nota é a importância da criação de *limites* que, na realidade da polícia, dependerá, e muito, do *ethos* do policial. É claro, e Goldstein (2003) não cansa de salientar isso, que outras dimensões interferem no jogo da corrupção e que podem manter ou alargar suas limitações. Nesse sentido, o autor chama a atenção, dentre outras coisas, para a importância da administração, principalmente no que diz respeito ao seu trabalho de supervisão, para a educação do público, o qual não deve pagar por serviços que já estão pagos através de impostos; para a necessidade de manutenção da reputação da integridade institucional e, finalmente, para o *efeito viciante* da corrupção que pode ser combatido com o controle externo de promotores, corregedores e juízes (GOLDSTEIN, 2003). Essa discussão denota que apostar no *ethos* individual do policial é difícil e problemático. Não se deve esperar que homens e mulheres sigam à risca os imperativos categóricos kantianos. É ilusão pensar que os seres humanos vivem em um mundo distante das possibilidades de corrupção. Tal como o crime, esse fenômeno é normal e parece ser forjado e influenciado por determinantes socioculturais (RIBEIRO, 2000).

Nas observações das atividades policiais, tanto as repressivas como as preventivas, foram raras as vezes em que não tive a oportunidade de

lanchar com os PMs à custa do proprietário da padaria, da lanchonete ou do supermercado. Desde a saída para o serviço, percebe-se o acordo tácito existente entre os comandantes e comandados “para se virarem” na hora do lanche. Os policiais mais experientes afirmam que “foi sempre assim”: “desde quando a polícia é polícia, o pessoal faz isso”; “ainda bem que existe esse trem, senão como é que nós íamos fazer?”.

O fato é que bares, restaurantes, postos de gasolina, supermercados, padarias e hotéis tornaram-se alvos privilegiados dos PMs, nos quais tecem relações para garantir o próprio alimento durante o trabalho. Os proprietários aceitam essas relações sem maiores problemas. Na realidade, sabem que a presença policial é de capital importância para os negócios. Em alguns casos, as relações se intensificam, a ponto de se configurar, entre a polícia e alguns proprietários, uma verdadeira rede de lealdade, impossibilitando, inclusive, que o policial procure outro local para se alimentar. Mas é possível perceber que muitas outras localidades são utilizadas para esse objetivo. Comandantes de viatura salientaram que “fica chato pedir à mesma pessoa a mesma coisa” e que “nem sempre o mesmo lugar está aberto. Para cada horário o pessoal tem um amigo diferente” (Entrevista n° 24 - Capitão com 17 anos de serviços prestados à PMMG). Difícil é chamar essa prática de corrupção, já que está muito próxima das *teias relacionais* próprias da cultura brasileira.⁵ Um dos efeitos dessas relações chega a produzir resultados, pois elas não deixam de contribuir para o policiamento. No cotidiano das atividades policiais, o mecanismo relacional tem auxiliado a ação da polícia em rondas noturnas, patrulhamento a pé, rondas táticas ou mesmo em postos de observação.

Essas relações ficam claras nas atividades que os PMs exercem na segurança de padarias, bancas de jornal, postos de gasolina, escolas, casas de amigos, igrejas, farmácias e lanchonetes. Na maioria das vezes, é nesses locais que está a garantia não só do lanche, mas também da troca do pneu furado, da correia que arrebentou no motor ou mesmo da limpeza da viatura. E não se pense que são relações altruístas. Pelo contrário, no

⁵ Refiro-me à tese de Roberto DaMatta (1991, 1981), que afirma ser o Brasil uma *sociedade relacional* (DAMATTA, 1991:28). Na esteira do mito a respeito do homem cordial brasileiro – que atua com paixão nos relacionamentos com amigos, colegas e parentes –, o antropólogo afirma que no Brasil se forjou uma rede de sociabilidade, que impossibilitou a configuração de limites entre o espaço da casa (o privado) e o da rua (o público). Como consequência, foram “abandonados” os mecanismos igualitários que nivelariam os indivíduos como seres universais com direito a liberdade, privacidade, autonomia e dignidade.

mundo relacional, notadamente aquele destacado por DaMatta (1991, 1981), vigora a lei tácita da troca. Ao receberem a gentileza nos lugares mencionados, os PMs passaram a policiar diariamente esses locais. No intuito de agradecer a gentileza fornecida, como pagamento, eles oferecem, pelo menos, a “sensação de segurança” e o espantar dos possíveis delinquentes. Trata-se de um mecanismo de mão dupla. A teia relacional que envolve os policiais não funciona apenas nas situações em que pequenos favores são utilizados para equacionar pequenas necessidades. Os policiais passaram a solicitar à sociedade instrumentos e ferramentas de trabalho que deveriam ser adquiridas pelo Estado. Em minhas observações, notei que não foram poucas as viaturas, principalmente em casos de emergência, consertadas por amigos e parentes de sargentos, cabos, soldados e oficiais. O mesmo ocorre na simples lavagem de um automóvel. Nas operações de que participei, os PMs fizeram uso de acordos informais com empresas do setor de transportes para lavar, limpar, trocar pneus e consertar motores dos automóveis. Várias foram às vezes em que soldados, sargentos e cabos, um pouco antes da “saída de serviço”, arregaçaram as mangas, retiraram os coletes e o armamento para lavar uma viatura que seria utilizada por outra guarnição. Episódios como esses são antigos, e aparecem várias vezes nas falas dos entrevistados. Não se sabe como e quando começou a prática do pedir as coisas a determinados setores da sociedade. Tal prática, de acordo com os entrevistados, invadiu a polícia há tempos e foi intensificada com a experiência do policiamento comunitário.

Um segundo episódio que ilustra uma face não deificada da polícia são os constantes acontecimentos muitas vezes imprevisíveis nas atividades de policiamento. Por exemplo, sabe-se que, em jogos importantes no estádio do Mineirão (complexo arquitetônico construído no final da década de 70), as torcidas organizadas travam uma verdadeira batalha no interior do estádio. O conflito, latente no início, em geral torna-se manifesto no final do jogo, principalmente quando um dos times da casa perde a partida. Acompanhar a organização do policiamento nesses casos é sempre um aprendizado para os cientistas sociais, que devem se perguntar como a organização social manifesta, apesar de tantos mecanismos conflitantes, se mantém. No caso em tela, vou me limitar a descrever o que se passou com alguns PMs que atuaram como “policiais velados” em um determinado jogo do Campeonato Brasileiro de Futebol.

Há muito as empresas privadas que atuam no transporte coletivo utilizam “seguranças” para evitar a quebra dos ônibus no início, durante e no final

das partidas de futebol. Homens, brancos e negros, fortes e com alta estatura recebem das empresas carros, cassetetes e celulares no intuito de evitar a quebradeira dos coletivos. Após os jogos observados, não foi difícil verificar PMs tentando desesperadamente controlar os “seguranças” pagos pelas empresas privadas. Na tentativa de oferecer segurança aos civis, policiais do Batalhão em apreço acordaram com algumas empresas estratégias para evitar os problemas durante e após os jogos no Mineirão. O acordo consistia, por parte dos empresários, no empréstimo de motoristas e veículos, e, por parte da polícia, num efetivo maior de homens e mulheres. A estratégia inicial era filmar os possíveis recalcitrantes, pois “sabemos que, na verdade, são sempre os mesmos que lideram o quebra-quebra nos coletivos” (Entrevista n° 17 – 2º Tenente com sete anos de serviços prestados à PMMG). A operação seguiu, em larga medida, o já mencionado: o comandante dividiu os veículos disponíveis entre os PMs que trabalhariam no policiamento velado somente filmando e entre os que atuariam como “investigadores” em meio à torcida. A organização da atividade segue o mesmo ritual: os policiais se armam, encaminham-se para a “chamada”, organização e distribuição das viaturas e comandantes por área, avisos dos problemas existentes e emergentes, e “pegada no serviço”.

No Mineirão, cerca de 60 mil pessoas estavam reunidas para assistir à partida de futebol. “Tudo sem alteração?”, pergunta o comandante às outras viaturas que esperavam o término do jogo para fechar os principais corredores pelos quais, inevitavelmente, passariam os coletivos. Estávamos na viatura cedida pela empresa e, com câmera em mãos, um oficial se esforçava para filmar as lideranças das torcidas rivais. Em pouco tempo, o previsto começou a se definir. Através do rádio, o comandante recebeu a primeira mensagem de problemas na operação: “Uma das viaturas veladas quebrou, vamos ter que ir lá e ver o que aconteceu”. Ao mesmo tempo, outro automóvel apareceu com defeitos e, em pouco tempo, recebemos a mensagem de que deveríamos nos encaminhar para o local.

No local em que estava a viatura danificada, cinco policiais se esforçavam para consertar um motor com precárias condições de funcionamento. As relações ficaram tensas, os veículos parados obrigaram os comandantes a remover os integrantes das guarnições. Optei por ficar com os policiais que se esforçavam por consertar a viatura. Pelo rádio, continuei acompanhando o gerenciamento do policiamento. O jogo ainda estava no primeiro tempo e, tal como afirmou um dos soldados: “Até agora está tudo bem, você vai ver é no final. O bicho sempre pega. Tem *arrastão*, ônibus quebrado e muita

briga”. É bem verdade que algumas ocorrências transmitidas pelo rádio fazem parte dos casos corriqueiros: rixas pessoais, homens embriagados, pequenos conflitos entre torcedores e meninos com pequenas bombas eram problemas equacionados sem grandes transtornos. É significativa a preocupação dos policiais para que o time da cidade vença a partida. Eles justificam essa torcida pela diminuição de trabalho que esse fenômeno acarreta: “O pessoal sai mais satisfeito”. O problema reside quando a partida de futebol ocorre entre os principais times da capital. “A torcida do Atlético briga de qualquer jeito. Quando ganha, bate nos outros, cria confusão com a gente e quebra ônibus; quando perde, é a mesma coisa, um pouquinho pior, é claro. O pessoal do Cruzeiro não, eles são mais tranquilos” (Entrevista n° 49 - Soldado com 14 anos de serviços prestados à PMMG).

As atividades da polícia que lida com um grande número de pessoas são organizadas por um comando que lida com PMs de vários batalhões e unidades especiais que na maioria dos casos não se conhecem. Alguns já trabalharam juntos, relações que permaneceram como amizade e nada dizem respeito ao trabalho a ser efetuado. Outros se encontram durante o almoço (no Mineirão e pago pelo policial) ou no lugar em que foram escalonados como ponto-base. A polícia, aparentemente, opera assentada numa espécie de improviso, pois está longe o controle de todas as dimensões do gerenciamento de um policiamento que deve ser efetuado no momento exato, no espaço certo e nas circunstâncias próprias para o desenvolvimento de conflitos (REINER, 2002). Para se ter uma ideia da problemática, não são poucos os PMs que faltam à escala de serviço proposta. Outros conseguem dispensa e são várias as justificativas para aqueles que deixaram de participar da operação. Creio ser de grande magnitude e dificuldade o controle de tais atividades. Contudo, é preciso chamar a atenção para a importância do controle de mecanismos administrativos de pessoal que se rende facilmente às relações patrimoniais. Pequenas atitudes poderiam equacionar o problema dos “imprevistos” que se repetem e causam transtornos à organização das operações. Apesar da “boa vontade de alguns”⁶, os administradores de polícia parecem cegos ante os acontecimentos do real.

⁶ Essa frase faz parte de um argumento maior. De acordo com um dos entrevistados, “tem gente muito boa na polícia e que trabalha feito doido. Esse pessoal é polícia 24 horas, mas tem gente que não está nem aí. Para mim, se não fosse a boa vontade de alguns, a polícia ia era parar. Tem gente que inventa doença, a mãe morre, a mulher passa mal, os filhos estão no médico. Tem de tudo... todo lugar é assim, não é?”. (Entrevista n° 2 – 2º Sargento com 14 anos de serviços prestados à PMMG).

Como visto, há muito os estudiosos de polícia enfatizam a imprevisibilidade do fazer policiamento (BITTNER, 2003; MUNIZ, 1999). Falta mencionar que essa imprevisibilidade não se limita ao “mundo da rua” em relação aos acontecimentos do corpo social. No dia a dia da corporação, o imprevisto é latente e torna-se manifesto quando se aproximam determinadas operações e atividades que fogem da rotina diária do batalhão.

O último exemplo, que aponta para uma polícia longe da deificação própria do imaginário coletivo dos executivos de polícia, é a prática do “bico”, isto é, uma atividade remunerada, “extrafarda” exercida por um bom número de policiais. A imagem do “super-homem” não resiste aos dados de que, aproximadamente, 11 mil policiais que atuam em Belo Horizonte e na região metropolitana possuem uma segunda atividade. Destes, a grande maioria, 5,5 mil PMs, são praças. Os dados foram veiculados pelo jornal *Hoje em Dia* (17 fev. 2003), resultado de uma auditoria interna reservada ao Estado Maior da corporação. A discussão das atividades extrafarda, entretanto, não é nova. O estudo de Miranda da Silva (1994) apurou que os prejuízos que tangenciam a corporação são complexos, a ponto de quase a metade da população pesquisada (41,0%) preferir uma segunda atividade “a fazer cursos na Corporação, sendo maior ainda o índice, 61,5%, daqueles que optaram por ficar no bico a dedicarem-se aos estudos” (MIRANDA DA SILVA, 1994, cap. 6, conclusões, sem paginação). A questão – despercebida e não avaliada pelo autor – talvez devesse ser invertida: o “bico” não seria a atividade extrafarda, mas, sim, o trabalho na polícia, sendo que, nesse último, o profissional corre menos riscos, já que por lei tem a garantia da estabilidade, salários indiretos e a possibilidade de avançar na carreira.

As entrevistas com os policiais mais antigos não indicam uma data precisa para identificar o início dessa prática. Argumentam que “já ganharam muito dinheiro trabalhando como segurança”, e “que é só a situação (econômica) apertar que a maioria do pessoal começa a se virar” (Entrevista n° 22 - 1° Sargento com 22 anos de serviços prestados à PMMG); “Você não viu por aí? Tem gente policial, meu caro, que vende queijo, perfume, arma e até cachaça dentro do quartel. O negócio é feio. O pessoal se vira como pode” (Entrevista n° 14 – 1° Sargento com 24 anos de serviços prestados à PMMG). A prática do bico é comparada, de acordo com um oficial, a uma metástase:

O negócio vai contaminando todo mundo, igual a um câncer (risos). Me lembro que na época do Azeredo o pessoal todo foi trabalhar em um monte de lugar. A situação estava tão preta que um policial, um soldado, por exemplo, avisava para um sargento, que

avisava para um cabo e assim por diante. Tem gente aí, oficial da reserva, e gente até da ativa, que mexe com isso até hoje e, naquele tempo, empregaram um monte de gente que estava precisando de dinheiro (Entrevista n° 12 - 2º Tenente com oito anos de serviços prestados à PMMG).

As observações no batalhão e as entrevistas revelam o contrário do que Miranda da Silva (1994) asseverou como “hipótese” de pesquisa: “A corporação não pode continuar tolerando o exercício de uma segunda atividade remunerada pelo militar”. Na verdade, ela tolera e, aparentemente, não tem o interesse ou mesmo a capacidade de pôr fim a essa prática. Mais ainda: essas ações não são latentes. No cotidiano do trabalho policial, observam-se os PMs negociarem compras, vendas, trocas e outros negócios que fazem parte da negociata cotidiana da cultura brasileira. Em meio aos policiais, é possível encontrar “agiotas”, “comerciantes informais” e “despachantes”. Também encontram-se motoristas de táxi, professores, donos de pequenos comércios, seguranças, técnicos em informática, eletricitas, pintores, marceneiros, bombeiros e mecânicos. O fato é que a denominada “cultura do bico”, expressão utilizada por uma das lideranças da Associação dos Oficiais, é manifesta. Em entrevista ao jornal *Hoje em Dia* (25 fev. 2003), o major responsável pela associação, reagindo à auditoria e às reações do comandante-geral da PM à época, Álvaro Nicolau, que sugeriu “prisão em flagrante de policiais militares (oficiais e praças)” que estivessem realizando atividades extrafarda, afirmou que:

“A cultura do bico é de longa data”. Ele (o major Sávio Mendonça) chegou a citar o ex-comandante-geral da PM coronel Nelson Cordeiro, que teria declarado que ‘preferia ver os militares se ocupando com os “bicos” em seus horários livres do que se envolvendo em atividades marginais ou bebendo cachaça”.

A reação, tanto da Associação dos Oficiais como da Associação dos Praças em relação ao “bico”, foi a de propor alternativas como o pagamento de horas extras, a construção de um banco de horas ou mesmo o pagamento de um adicional por hora trabalhada. Em meio ao debate sempre acalorado, é possível tecer duas considerações. Inicialmente, cabe mencionar o problema da ilegitimidade da ação. Ao assumir outra atividade, o policial está à margem da lei que regula as ações de sua profissão. O Código de Ética (MINAS GERAIS, 2002) proíbe que os PMs tenham outra atividade, com exceção daquelas associadas ao ensino e à educação. Nesse caso, estamos lidando com profissionais cujo compromisso deve ser exclusivo de garantia

da segurança pública dos cidadãos. Provavelmente, não por acaso, os policiais encontram-se nessa situação por 24 horas, mesmo que estejam sem farda e no aconchego do lar.

Sob essa óptica, não é preciso ir longe para verificar a ilegalidade das concepções defendidas e das práticas paralelas do policial militar. A solução defendida pelos PMs – que pode ser perversa para a corporação, de acordo com o trabalho de Miranda da Silva (1994) – seria a flexibilização do Código ou mesmo a modificação dos dispositivos legais. Como se sabe, essa mudança não está por vir e, no mínimo, produzirá muitas discussões. Em tais circunstâncias, é razoável afirmar que o mal-estar e o verniz da ilegalidade continuarão na corporação. Não deve ser por acaso que a organização policial é conivente com as práticas paralelas de rendimento, e tolerante a elas. Não há dúvida de que muitos conflitos e baixas foram controlados e reduzidos a pó diante da abertura que a corporação ofereceu aos policiais que possuem outra atividade. O “bico” aparece como um *alucinógeno institucional*, capaz de controlar as pulsões por maiores salários e divergências internas produzidas pelas patentes que disputam, no campo do mercado informal, um melhor lugar na organização. Diante desse fato, chega a ser hipócrita qualquer ação que aponte para a repressão e denúncia dos policiais na corporação. O problema é mais complexo, arrasta-se por anos e merece atenção, maior responsabilidade e preparo dos agentes responsáveis por sua solução, já que em discussão está a força de atores que, não tão longe, tomaram as ruas da cidade exigindo melhores salários e condições de trabalho (BARROS *et. al.*, 2006).

A segunda consideração que deve ser feita diz respeito a que tipo de atividade paralela estamos nos referindo. Dar aulas, gerenciar um comércio, dirigir um táxi não são a mesma coisa que atuar no ramo da segurança privada. Como se sabe, boa parte dos policiais, aproveitando a qualificação oferecida pelo Estado, atua no ramo da segurança privada trabalhando como seguranças particulares de casas *shows* e patrimônios. Duas questões devem ser levantadas nesse caso: dificilmente inexistente o conflito entre o que é público e o que é de natureza do campo privado nessa atividade. Também é necessário perguntar até que ponto pode-se permitir que profissionais formados pelo Estado – garantidores da segurança pública – podem atuar na esfera do mercado sem nenhum controle e responsabilidade de suas ações. Tais concepções estão imbricadas e, sem dúvida, carregam enorme complexidade. Primeiro porque dificilmente o policial não utilizará seus contatos, privilégios e segredos da corporação para garantir a ordem e a segurança do patrimônio ou do agente que paga o seu segundo rendimento.

Em segundo, a distribuição da segurança como direito de todos é um bem pago pela população e, ao ser privatizada, é colocada em xeque porque acima do Estado encontra-se o agente que contratou o profissional. Em outras palavras, a coletividade paga para que o policial exerça sua profissão duas vezes. Uma como profissional liberal, o qual oferece segurança exclusiva a determinados setores ou agentes privados, e outra como um profissional lotado em uma instituição pública que, a despeito de ser criada para atuar em circunstâncias de risco e desordem, passa a operar em favor dos agentes econômicos que, no cômputo geral, não têm maiores direitos que outros agentes sociais.

A situação é dramática, pois, no conflito entre o que é de ordem pública e privada, poucos têm ciência da complexidade dos fatos. Já é sabido que o braço armado do Estado há muito está distante das zonas realmente quentes de criminalidade e de desordem. É preciso perguntar em que medida a segurança pública já não está privatizada em favor daqueles que vivem acomodados nas classes economicamente privilegiadas, em edifícios luxuosos ou nos bancos das instituições que operam o poder (CALDEIRA, 2000).

4. Conclusão

A despeito de as pesquisas nacionais e internacionais afirmarem que o aumento do contingente policial não tem correlação com a diminuição da criminalidade, é forçoso chamar a atenção – tendo como enfoque o batalhão em pesquisa – para as precárias condições de trabalho do policial. É observável a escassez de recursos tanto nas atividades internas como nas ações externas. Ambientes insalubres e depreciativos parecem minar a motivação, a autoestima e o respeito à organização. É óbvio que bons e eficientes recursos podem garantir um melhor rendimento. Entretanto, é preciso confirmar que o policial, para driblar a deficiência econômica do poder público, lança mão da criatividade. Nos corredores do quartel, nas seções, ou mesmo no cenário da rua, as atividades são levadas a cabo. Contudo, a desmotivação, a resignação, os conflitos que a precariedade laboral produz são elementos problemáticos no dia a dia do batalhão. É razoável supor que esses problemas atingem a organização e emperram a maximização dos resultados.

A realidade na “ponta da linha” não é diferente. Como visto, o policial “se vira” no intuito de levar a efeito o policiamento. Ressalte-se a escassez de coletes, revólveres com munição atualizada e rádios e viaturas em bom estado de uso. Se os recursos existem e estão estampados nos projetos que chegam ao campo midiático, é discutível se estão bem gerenciados e divididos entre os batalhões existentes em Belo Horizonte e no Estado de Minas Gerais.

Como visto, é notória a configuração de subculturas que operam no interior de subsistemas na organização Polícia Militar. É clássico o trabalho de Skolnick (1966) sobre a temática. De acordo com o autor, a força pública, que tem por natureza o monopólio da violência, quando passa (no campo interno ou externo) a ser reconhecida somente por sua característica de fazer valer a lei, se entrega à condição de isolamento. O grupo se fecha ao mundo externo, produzindo uma espécie de cultura ocupacional. Mais que isso, são manifestos códigos, valores e crenças. Esses códigos carregam diferentes significados e revelam comportamentos de identidade e solidariedade.

A análise, contudo, é complexa, pois os policiais estão distantes do que os estudiosos têm chamado de policiamento comunitário, “de resultados” ou democrático. São muitas as questões. Dentre elas, as que fazem parte da natureza das atividades policiais. Refiro-me à discricionariedade das ações na “ponta” da linha. A maioria das decisões dos homens e mulheres responsáveis pelo uso da força física é tomada “no calor da hora”, são muitas vezes invisíveis, improvisadas e raramente seguem as decisões e o campo prescrito delineado pela supervisão.

Não é preciso ir longe para afirmar que a polícia ainda atua de forma reativa e tradicional, várias vezes alicerçadas na truculência, brutalidade e violência. Tampouco creio ser necessário rediscutir que “os comandantes e gerentes das polícias acreditam que o organograma da organização traduz-se em ações cegamente obedecidas pelos escalões inferiores” (BEATO, 2002:22). O que cumpre ressaltar, a partir das entrevistas e da observação etnográfica, são as ações gerenciais que, em grande maioria, no interior da organização, são incorporadas superficialmente. Raramente se leva em consideração o estudo sistemático dos supervisores, dos especialistas qualificados ou investigadores especializados. As decisões são tomadas praticamente fora do alcance dos administradores responsáveis pelos rumos da organização e demais instâncias de controle. Nesse sentido, não é de se surpreender quando projetos, programas de reforma e instrução de novas diretrizes operacionais fracassam.

Finalmente, não há dúvida de que a não exclusividade de funções por parte de boa parte dos policiais é um problema enfrentado pelos executivos da polícia. Catatônica nas operações, a PM fecha os olhos ao famigerado “bico”. A despeito da ilegalidade, os policiais operam na incerteza da punição. Em geral, trabalham no que acham que são aptos e treinados a fazer, como é o caso da manutenção da “sensação de segurança” e manuseio de armamentos. Em tais circunstâncias, eles se empregam no campo da segurança privada chegando mesmo a transformar em “bico” o emprego garantido pelo Estado. Esse efeito perverso no campo da segurança pública contamina as relações institucionais internas e externas. No primeiro caso, porque as escalas de trabalho são modificadas ao sabor dos conchavos e das ligações pessoais vigentes na corporação. Em segundo, beira à obviedade que o policial – quando em sua segunda atividade – não deixa de lançar mão de seu capital de conhecimento para acionar o companheiro em serviço em casos de emergência. Provavelmente, esse é um dos principais obstáculos que os administradores de polícia deverão enfrentar. Até porque muitos deles (na ativa ou aposentados) estão envolvidos nessa rede, revelando cumplicidade e conivência com essa prática no interior da corporação (SOARES, 2001).

Referências

- ALMEIDA, Klinger Sobreira de
(1991) “Uma visão crítica do sistema policial brasileiro”. *O Alferes*, Belo Horizonte, n. 9 (29), abr.-jun, p. 19-36.
- (1987) *Mensagens profissionais. Palestras sobre problemas da atividade policial-militar*. Belo Horizonte: Divisão de Pesquisa – APM/PMMG, Imprensa Oficial, fev., 156 p.
- (1985) “Organização policial brasileira”. *O Alferes*, Belo Horizonte, n. 7, set.-dez, p. 63-94.
- BARROS, Lúcio Alves de (Org.)
(2006) *Polícia em movimento*. Belo Horizonte: Aspra.
- BARROS, Lúcio Alves de
(2005) *Polícia e sociedade: um estudo sobre as relações, paradoxos e dilemas do cotidiano policial*. Tese – Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia e Política – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte: FAFICH.
- BAYLEY, David H.
(2001) *Padrões de policiamento: uma análise internacional comparativa*. São Paulo: EDUSP.
- (1994) *Police for the future*. New York: Oxford University Press.
- BAYLEY, David H. & SKOLNICK, Jerome H.
(2002a) *Policiamento comunitário. Questões e práticas através do mundo*. São Paulo: EDUSP.
- (2002b) *Nova polícia. Inovações nas polícias de seis cidades norte-americanas*. São Paulo: EDUSP.

- BEATO, Cláudio Chaves
(2002) *Reinventar a polícia: a implementação de um programa de policiamento comunitário*. Belo Horizonte: Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública da UFMG (mimeo).
- (2001) "Informação desempenho policial". *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte: UFMG, jun, p. 117-150.
- (2000) "Ação e estratégia das organizações policiais". Belo Horizonte (mimeo). *Revista Alferes*, v. 15, nº. 51, abr.-/jun., p. 37-62.
- (1999) "Políticas públicas de segurança e a questão policial". *São Paulo em Perspectiva*, v. 13, nº. 04, out.-dez., p. 13-27.
- BITTNER, Egon
(2003) *Aspectos do trabalho policial*. São Paulo: EDUSP.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio
(2000) *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34; EDUSP.
- CARVALHO, José Murilo de
(1987) *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CERQUEIRA, Carlos Magno Nazareth
(2001) *O futuro de uma ilusão: o sonho de uma nova polícia*. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos (Coleção Polícia Amanhã/Fundação Ford/Textos Fundamentais de Polícia).
- DA MATTA, Roberto
(1991) *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- (1981) *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- DIAS NETO, Theodomiro
(2000) *Policiamento comunitário e controle sobre a polícia. A experiência norte-americana*. São Paulo: Ibcrim.
- ESPÍRITO SANTO, Lúcio Emílio & MEIRELES, Amauri
(2003) *Entendendo a nossa insegurança*. Belo Horizonte: Editora Instituto Brasileiro de Policiologia.
- FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO
(2000) *Criminalidade violenta em Minas Gerais (1986-1987)*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro.
- GLASSNER, Barry
(2003) *Cultura do medo. Por que tememos cada vez mais o que deveríamos temer cada vez menos*. São Paulo: Francis.
- GOFFMAN, Erving
(1983) *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- GOLDSTEIN, Herman
(2003) *Policiando uma sociedade livre*. São Paulo: EDUSP.
- HIRSCHMAN, Albert O.
(1996) *Auto-subversão. Teorias consagradas em xeque*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOJE EM DIA
(2003) "'Bico' é o cheque especial do PM". Belo Horizonte, 25 fev.
- (2003) "Oficiais estão por trás das 'redes de proteção'" em BH. Belo Horizonte, 25 fev.
- (2003) "Metade dos PMs fazem 'bicos'" para viver. Belo Horizonte, 17 fev.
- KELLING, George L.; PATE, Tony; DIECKMAN, Duane & BROWN, Charles E.
(1974) *The Kansas City preventive patrol experiment. A summary report*. Washington, DC, Police Foundation.
- LESSA, Renato
(1997) "Da corrupção, do despotismo e de algumas incertezas: uma perspectiva cética". *Lugar Comum. Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Núcleo de Estudos e Projetos em Comunicação da UFRJ, nº. 2-3, nov., p. 95-115.

- MEIRELES, Amauri
(1984) "O quadro de emprego das polícias militares". *O Alferes*, n. 2, jan.-abr., p. 57-78.
- MEIRELES, Amauri & ESPÍRITO SANTO, Lúcio Emílio do
(1989) "A teoria do vértice de causas e efeitos". *Alferes*, ano 7, nº. 22, jul.-set., p. 13-58.
- MINAS GERAIS
(2002) Projeto de Lei n. 1.439/2001, que dispõe sobre o *Código de Ética e Disciplina dos Militares do Estado de Minas Gerais*, maio.
- MIRANDA DA SILVA, Osvaldo
(1994) *O exercício da segunda atividade remunerada por militares do sistema CPC. Análise crítica*. Polícia Militar de Minas Gerais. Monografia. Curso Superior de Polícia. Belo Horizonte: PMMG.
- MONET, Jean-Claude
(2001) *Polícias e sociedades na Europa*. São Paulo: EDUSP.
- MUNIZ, Jacqueline de Oliveira
(1999) *Ser policial é, sobretudo, uma razão de ser: cultura e cotidiano da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IUPERJ.
- PAIXÃO, Antônio Luiz
(1995) "Paixão. Crime, controle social e a cultura oficial da sociologia". *Sociedade e Estado*, Rio de Janeiro, v. 10, nº. 2, jul.-dez, p. 11-19.
(1993) *A política da polícia. Estudos implementares*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro (mimeo).
- PAIXÃO, Antônio Luiz & BEATO, Cláudio Chaves
(1997) "Crimes, vítimas e policiais". *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 9, nº. 1, p. 233-248.
- POLÍCIA MILITAR DE MINAS GERAIS
(1997) *A criminalidade violenta em Minas Gerais (1986-1997)*. Anexo A. Plano de Ação de Combate à Criminalidade. Termo de outorga e aceitação de auxílio à pesquisa que entre si celebram a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais e a Fundação João Pinheiro, para a realização do Projeto *A Organização Policial e o Combate à Criminalidade Violenta*, em 4 set. 1997.
- REINER, Robert
(2002) "Processo ou produto? Problemas de avaliação de desempenho policial individual". In: BROUDEUR, Jean-Paul (Org.). *Como reconhecer um bom policiamento. Problemas e temas*. São Paulo: EDUSP, p. 83-102.
(1992) *The politics of the police*. Toronto: The University of Toronto Press.
- RIBEIRO, Renato Janine
(2000) "Da política da corrupção". In: _____. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 162-190.
- SANMARTIN, Isabela Bastos Muradas
(2002) *Imagens no jornalismo impresso. Análise das fotografias de polícia no jornal Diário da Tarde*. Monografia – Comunicação Social – Departamento de Ciências Sociais Aplicadas do Centro Universitário de Belo Horizonte. Belo Horizonte: UNI-BH.
- SANTA CECÍLIA, Verter
(1987) *Estatística aplicada às operações*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais – DO/SI.
- SHIRLEY, Robert W.
(1997) "Atitudes com relação à polícia em uma favela do sul do Brasil". *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP. Estratégias de Intervenção Policial no Estado Contemporâneo*, v. 0, nº. 1, p. 215-232.
- SKOLNICK, Jerome H.
(1966) *Justice without trial. Law enforcement in democratic society*. New York: MacMillan College Publishing Company.
- SOARES, Luiz Eduardo
(2001) "PM: causas da crise e o salto para o futuro". *Folha de S.Paulo*, 13 ago., p. 3.
- SOUZA, Elenice de
(1999) *Policiamento comunitário em Belo Horizonte*. Dissertação – Mestrado em Sociologia – Faculdade de Filosofia e Ciências

Humanas. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 183 p.

YOUNG, Jock

(2002) *A sociedade excludente. Exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Rio de Janeiro: Revan; Instituto Carioca de Criminologia (Coleção Pensamento Criminológico, v. 7).

ZALUAR, Alba

(1985) *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.

Recebido em

abril de 2011

Aprovado em

agosto de 2011

Em cima do vulcão: a política missionária no século XXI

José Pedro Zúquete*

Resumo

Este artigo de política comparada aborda e desenvolve o conceito de política missionária como um exemplo contemporâneo da sacralização da política. Utilizando casos recentes na Europa e na América do Sul, o autor, neste estudo interdisciplinar, mostra como a política missionária constitui uma forma de religião política, dirigida por líderes carismáticos, e orientada para uma missão de salvação, integrando os seus seguidores através da liturgia política. O artigo termina com uma discussão sobre as consequências dessa forma missionária da política para o estudo do populismo, do nacionalismo e da democracia.

Palavras-chave

Política. Religião. Populismo. Nacionalismo. Democracia.

Abstract

This paper on comparative politics deals with and develops the concept of missionary politics as a contemporary example of the sacralization of politics. Analyzing recent cases in Europe and South America, the author of this interdisciplinary study shows how missionary politics constitutes a form of political religion, directed by charismatic leaders, and guided towards a mission of salvation, integrating their followers through political liturgy. The paper finishes with a discussion about the consequences of this missionary form of politics for the study of populism, nationalism and democracy.

Keywords

Politics. Religion. Populism. Nationalism. Democracy.

* Investigador do Instituto de Ciências Sociais (Lisboa/Portugal). E-mail: jpzuquete@gmail.com.

“Na política nós nunca nos encontramos num terreno firme e sólido. Em tempos sossegados e de paz, em períodos de relativa estabilidade e segurança, é fácil manter a ordem racional das coisas. Mas nós estamos sempre em cima de uma terra vulcânica e temos que estar preparados para súbitas convulsões e erupções.”

Ernst Cassirer

Introdução

A tese é relativamente simples: o mundo vem-se desencantando há já algum tempo. Desde a Reforma no século XVI e continuando pelo Iluminismo, particularmente o mundo ocidental tem sofrido um processo multifacetado de modernização que mina o poder da religião na sociedade e nas mentes e comportamentos dos indivíduos. Esta tese da secularização alicerçou-se desde cedo na filosofia da história de Max Weber, que descreveu a marcha inexorável da racionalização da vida humana, a substituição do mistério pelo cálculo, e o advento de uma sociedade desmistificada e organizada pelas novas legiões, frias e utilitárias, da burocracia e da tecnocracia. Mesmo delimitando o impacto maior da secularização ao Ocidente, e sobretudo à Europa, a ideia de que a modernização (a extensão da industrialização, urbanização, educação e riqueza) é o grande inimigo da religião, e que sempre que essa modernização se manifeste, mais cedo ou mais tarde, conduzirá a uma secundarização da religião, predomina nos proponentes da tese (BRUCE, 2011; INGLEHART & NORRIS, 2011).

Mas como um dia escreveu o historiador britânico Arnold Toynbee, a experiência religiosa, independentemente de ser considerada por alguns uma ilusão ou reveladora de atraso, constitui a “mais profunda experiência da humanidade.” Através dela a humanidade distingue-se de todas as outras formas de vida no planeta e, mesmo que vista de uma forma determinística, como condenada à irrelevância, ela reaparece e manifesta-se de diversas formas, mesmo por baixo do manto gélido dessa tal modernização da vida humana. “A natureza humana abomina o vácuo espiritual,” sentencia o historiador (TOYNBEE, 1969). E no domínio da política, e quase desde os primórdios do processo de secularização, esse vácuo tem sido, periodicamente, preenchido por movimentos que visam a criar o paraíso aqui na terra e a dar direção espiritual e sentido à condição humana, desde logo na Revolução Francesa e no que se seguiu à sua eclosão no final do século XVIII.

Veja-se como a nação passou a ser o centro de uma nova religião civil, elevada à condição sagrada, apoiada em objetos de culto (a bandeira, o hino), rituais (a devoção nos dias históricos, a celebração das batalhas e dos heróis passados) e guiada por autênticos apóstolos, mensageiros da boa nova para o resto do mundo. Essa “atmosfera de fervor missionário” não deixará de ser notada por Alexis de Tocqueville (1856). Mais do que políticos, os homens da revolução – os jacobinos acima de todos, como Robespierre, “o incorruptível” – eram profetas que se empenhavam na sua missão com fervor religioso, chamando a si o papel apocalíptico-messiânico de destruir o velho mundo e construir o novo, da liberdade e da razão, lançando-se na luz para apagar de vez as trevas. Mas o fascínio dessa luz redentora acaba muitas vezes por cegar e desembocou no fanatismo, trazendo com ela o “terror” da revolução. Tal desfecho, porém, não impedirá mais tarde o historiador romântico Jules Michelet de exaltar a Revolução Francesa como o início da regeneração do mundo, com o povo no papel de redentor, e agente sagrado da nova religião democrática (STARK, 1966).

Continuando pelo século XX, o conceito de religião secular foi fortificado pela emergência de ideologias totais, como o comunismo, o fascismo ou o nazismo, que tinham um forte componente de fé, uma dimensão comunal, e o objetivo último de atingir a salvação para a comunidade não fora, mas dentro do mundo. Assim se entendem as palavras de Bertrand Russell em 1920, no seu regresso da Rússia revolucionária, quando comparou o bolchevismo, em termos de atitude mental e proselitismo, ao Islamismo (RUSSELL, 2007:7). E em 1944, Raymond Aron assinalava as características fundamentais dessas religiões seculares: forneciam uma interpretação global dos eventos, davam através da fraternidade comunal do partido a futura imagem de um mundo redimido e resgatavam os indivíduos da solidão e desespero do mundo moderno, o que por si só justificava todos os sacrifícios necessários à sobrevivência da comunidade (ARON, 1945:289-290). Essas opiniões de contemporâneos (e muitas outras poderiam ser acrescentadas) seriam mais tarde confirmadas por estudiosos. O sociólogo francês Jean-Pierre Sironneau reafirmou a “inegável” transferência do sagrado da esfera religiosa para a esfera política, e viu quer no nazismo, quer no comunismo as dimensões essenciais do fenômeno religioso, como o mito, o ritual, a comunhão e a fé. Já o historiador Italiano Emílio Gentile (2006), e o sociólogo espanhol Salvador Giner (2003), têm dedicado boa parte da sua investigação à sacralização da política no mundo contemporâneo, distinguindo entre religiões cívicas (plurais, típicas das democracias) e religiões políticas (fechadas, típicas dos

regimes totalitários). Outros ainda realçaram o papel da sacralização política nos estados saídos do colonialismo; contribuiu decisivamente para cimentar a solidariedade e o empenho coletivo do povo em prol das novas nações (APTER, 1963; SHILS, 1975).

Da mesma forma que se valorizou a componente religiosa de movimentos do passado, nomeadamente de regimes na prática totalitários (ou quase), hoje em dia tende-se a desvalorizar a sacralização da política no mundo contemporâneo. O conceito de religião política, por exemplo, deixou de estar na moda e está umbilicalmente ligado, na mente de muitos, a regimes antigos. Mais uma vez a chamada modernização, e a racionalização da sociedade, são vistas como decisivas para esse ocaso, inexorável, das religiões políticas. O plano político, hoje em dia, é demasiado dessacralizado, e a sociedade, demasiado segmentada, para permitir o germinar, ou o sucesso, de movimentos políticos de salvação, e a dúvida de que seja possível “reencantar a sociedade,” através de mitos, rituais ou profecias, torna-se quase uma certeza (CAVALLI, 1987:324; BURRIN, 1997:342). O “vulcão”, para o qual alertava Ernst Cassirer em meados do século XX, e que ameaça a “ordem racional das coisas,” estaria assim extinto, pelo menos nos regimes formalmente democráticos dos dias de hoje. Mas na política, como na natureza, os vulcões supostamente extintos podem sempre surpreender.

A política missionária – uma definição

Nos seus trabalhos na passagem do século XIX para o século XX, o sociólogo francês Émile Durkheim nunca fez referência ao conceito de religião secular. Todavia, foi ele o primeiro a descrever as suas dinâmicas, em particular a sua função social e coletiva de união e comunhão dos indivíduos em torno do sagrado. Através das crenças, dos mitos, dos símbolos e dos rituais, os indivíduos separam-se do profano (o dia a dia), celebram o sagrado (a nação, por exemplo) e formam desse modo uma comunidade moral, solidária, integrada e ordenada. Todo o empenho, e toda a devoção (assim como o sacrifício), são assim justificados e legitimados em defesa do sagrado coletivo. É exatamente partindo dessa perspectiva que se torna necessário afirmar, contra a teoria do seu progressivo desaparecimento, a continuidade e a durabilidade de religiões seculares no século XXI.

Mais ainda, verdadeiras religiões políticas continuam a fazer-se sentir, mesmo que de forma mais atenuada, ou localizada, se comparadas com os totalitarismos do século passado. Hoje em dia, existem partidos políticos e movimentos sociais que se caracterizam, em termos de identidade e ativismo, por uma política missionária que assume a forma de uma religião política adaptada aos novos tempos. Mas a política missionária não é um conceito que é aplicado *a priori* (imposto de cima) a determinados movimentos políticos tentando fazer com que eles caibam dentro desse mesmo conceito. Pelo contrário, a análise parte da realidade empírica desses movimentos, a dedução parte do material recolhido (literatura interna, discurso verbal e simbólico, entrevistas); esse é o ponto de partida a partir do qual foi possível discernir, e isolar, de uma forma sistemática, as características e os elementos da sacralização da política presente nesses grupos.

Sendo assim, e dentro do espírito da sociologia comparada de Max Weber, foi possível criar o conceito de política missionária como um tipo ideal da sacralização política contemporânea: a política missionária define-se como uma religião política caracterizada por uma interação dinâmica entre uma liderança carismática e uma narrativa de ritualização e de salvação, criando-se no processo uma comunidade moral investida com a *missão* coletiva de combater uma conspiração de inimigos e de redimir a comunidade da sua crise histórica e existencial. Essa política missionária constrói-se a partir de uma narrativa mítica; não no sentido de ser verídica ou não, ou de corresponder ou não à realidade, mas no sentido da sua função integradora, motivadora e exaltante para todos aqueles que se empenham na missão coletiva.

O imaginário mítico e o discurso mítico apresentam uma coerência, uma lógica intrínseca, e não arbitraria (GIRARDET, 1986). Assim, a política missionária alicerça-se em cinco mitos fundadores. O elemento propulsor dos movimentos políticos missionários é a ideia de *crise*. Mas essa crise não é sentida como conjuntural, ela existe há longos anos, séculos, e afeta a sociedade no seu todo, em todas as áreas. E tal crise não é apenas material, ela é espiritual, causada pelo afastamento da comunidade das suas raízes, das suas origens, da sua identidade original. Essa é a base a partir da qual se desenvolve qualquer política missionária: a crise é catastrófica e profunda, as elites conluem, e conspiram, no saque e na destruição, estando a comunidade em risco de cair num precipício do qual não existe retorno. A narrativa é apocalíptica. Eis quando, neste momento histórico decisivo para a sobrevivência do grupo, emerge um grupo que se constitui como

vanguarda, a última barreira de defesa da comunidade. É a *comunidade moral*, que se sente, e age, como se de um “povo eleito” se tratasse. E a constante ritualização, a peregrinação aos locais sagrados das origens, o culto dos heróis e dos antepassados como depositários das virtudes eternas e autênticas do grupo, ou o culto de espaços, festas e festivais, em que a comunidade celebra a si mesma, apenas acentuam este caráter excepcional, separado, e sagrado da vanguarda. A inspirar e orientar essa comunidade surge o *salvador*, o guia providencial, e que constitui simultaneamente o profeta, o arquétipo moral, o mártir, a personificação do povo e do partido (quando este existe), e, acima de tudo, o líder missionário (cuja missão é salvar a comunidade). Assim, a autoridade carismática é, na linha apontada por Max Weber, integrada numa narrativa de salvação. E porque a crise é total, a mudança, a existir, terá de ser total, abrangendo a esfera pública e a privada, o material e o espiritual, rumo à regeneração e à renascença. Para os devotos da política missionária só a *revolução* faz sentido, dado que partilham de uma concepção maximalista da política como instrumento de criação, holístico e radical. Porque a luta política não é um simples combate de contrários, ou uma disputa entre adversários; na política missionária, ela adquire uma dimensão cósmica e constitui uma luta metafísica entre o Bem e o Mal. Finalmente, e como meta final, no horizonte próximo ou longínquo, ergue-se o mito do *reino final*, uma versão secularizada do milênio, que, embora descrito de diferentes formas, implica sempre uma visão (uma “massa de imagens” na expressão de Garcia-Pelayo, 1964:35) harmônica, em que a comunidade preserva a sua autenticidade e vive livre da opressão, da injustiça, e do jugo das forças do mal, sejam elas quais forem. O que essa narrativa mítica faz, no seu todo, é restabelecer o poder do voluntarismo (e a moral heroica) na história. Contra um universo mecanicista, e restritivo da agência humana, o mito, como notou Ruth Benedict (1934:181), projeta um universo em que a vontade e a intenção humana têm sempre a derradeira decisão. Por isso é que, em todos os movimentos políticos missionários, o pessimismo do diagnóstico (a crise) não leva à paralisia; ele é compensado pelo otimismo de que, através da ação, é possível reverter a degeneração da história, redimindo-a.

O conceito de política missionária ilumina aspectos que estavam na sombra, ou mesmo ignorados e esquecidos, pela tendência preponderante na ciência política atual de dar prioridade a explicações instrumentais e materialistas nas análises da política contemporânea. Em vez de ancorar a análise no *homo rationalis*, a política missionária realça a sua condição como *homo sociologicus*,

criador e criatura de cultura, entendida não apenas como valores e crenças, mas como uma cosmovisão, um sistema de significado e identidade que ajuda a explicar o comportamento dos indivíduos e dos grupos (ROSS, 1997; KUBIK & ARONOFF, 2012:113-17). Desse modo, a política missionária ajuda a compreender a devoção (a “paixão” de que fala Chantal Mouffe, 2005:51) gerada em muitos desses movimentos sociais e políticos, a persistência no seu interior de narrativas especificamente culturais, e o papel de forças não materiais no desenvolvimento das identidades dos respectivos movimentos. A dimensão missionária não é a única, e certamente coexiste com outras dimensões mais pragmáticas, que também ajudam na explicação desses movimentos. O que ela faz é reclamar uma presença, empírica e teórica, do político-religioso na sua análise. E se o antropólogo Clifford Geertz (1985) demonstrou a ubiquidade do simbólico na sociedade, nomeadamente no poder e na autoridade política, a política missionária restitui ao *homo symbolicus* a sua importância, há muito reclamada (AMINZADE *et al*, 2001), nos movimentos sociais e políticos contemporâneos. Chegando neste ponto, viremos então a atenção para a realidade empírica e para alguns exemplos da política missionária no mundo contemporâneo.

Um olhar à Europa

A partir das últimas décadas do século XX e continuando no século XXI, emergiu na Europa uma série de partidos políticos, comumente posicionados na extrema-direita, cuja ideologia, acima de tudo, centra-se na defesa da nação contra os perigos que a ameaçam. Embora o seu impacto eleitoral varie de país para país, esses partidos nacionalistas, de resistência contra a decadência da nação, autoproclamam-se antissistema porque, no seu entendimento, são os *únicos* que defendem verdadeiramente os interesses do povo e da nação contra toda uma classe política invariavelmente descrita como traidora e antinacional. Entre esses partidos, a Frente Nacional, da França, tem-se destacado pela sua longevidade, doutrina e por ser modelo para outras formações políticas vizinhas. O seu fundador e, até 2011, o seu líder histórico, Jean-Marie Le Pen, adquiriu o estatuto de patriarca dos novos movimentos nacionalistas europeus. E é também na Frente Nacional que encontramos um exemplo paradigmático da política missionária na Europa contemporânea.

A libertação da França da sua crise histórica é o tema basilar do discurso da Frente Nacional, e constitui o centro de gravidade da sua visão do mundo. No programa do partido, a nação é entendida como uma entidade primordial (e não moderna), havendo uma continuidade histórica que liga o passado ao presente. Rejeitando qualquer herança universalista, a França não é vista como um grupo de cidadãos, afastados das suas raízes étnicas e religiosas, e organizados segundo um qualquer contrato social; pelo contrário, a França é uma comunidade homogênea, ligada por uma continuidade de gerações. A ligação à nação não é intelectual, mas filial. E os problemas que hoje em dia afligem a nação – o desemprego, a insegurança, a lassidão dos costumes, o desprestígio – são apenas sintomas de um mal-estar nacional profundamente enraizado, desde o Iluminismo, que tem deteriorado, perigosamente, a identidade e os valores nacionais.

Dentro desse contexto, os partidários e os militantes da Frente Nacional autodefinem-se como os verdadeiros representantes da França. Contra a “má” tradição histórica iniciada pelo Iluminismo que promove uma visão abstrata e artificial dos franceses, a Frente Nacional é herdeira de uma tradição histórica “boa”, que remonta à Gália e à cristianização, à sua “ordem natural”, e que tem como figura máxima, símbolo eterno de independência e grandeza, a mártir do século XV, a “santa patriota” Joana d’Arc. Dessa forma, assume destaque a descrição que Le Pen faz daqueles que se juntam às forças nacionais como uma verdadeira vanguarda de homens e mulheres que constituem “o melhor” da população francesa. Eles são os “eleitos,” que têm a seu cargo a sagrada missão de defender a nação. “A nossa responsabilidade é imensa,” declarou o líder nacionalista num discurso, “e deixem-me dizer-vos o que Churchill costumava dizer aos pilotos ingleses em junho de 1940: ‘Nunca tantos deveram tanto a tão poucos’. Estou seguro que no futuro a França estará agradecida aos mais corajosos, aos mais lúcidos e aos mais devotos dos seus filhos, que constituem a ala da recuperação e da renascença nacional”. Existem duas Franças, uma militante, forte, e espiritualmente pura; a outra lassa, passiva e fraca, num estado de “coma avançado” (ZÚQUETE, 2007:42-43). Essa “outra” França tem, ao longo dos tempos, sido anestesiada e esvaziada do seu caráter, identidade e natureza. O papel dos nacionalistas é, literalmente, apontar o caminho da luz aos compatriotas na escuridão.

No discurso nacionalista, os “verdadeiros franceses” estão cercados, rodeados de forças inimigas, que os perseguem e marginalizam porque a Frente Nacional é o único partido que informa a população francesa da situação real e catastrófica da nação. Internamente, esses inimigos são denunciados

como a “antiFrança”: os media, os políticos do sistema e todos os que servem às forças da globalização e que se dedicam à destruição da França, desde ativistas pró-imigração, a maçonaria até ativistas da ideologia desenraizada dos direitos humanos. Externamente, os inimigos são todos os que tentam sujeitar os povos do mundo a uma ideologia internacionalista. Inicialmente o perigo comunista, depois o “imperialismo americano,” culpado de impor a tirania da globalização, assente no fundamentalismo do mercado, e que visa a liquidar as diversidades locais e culturais (transformando as nações numa amálgama), tendo como objetivo a criação de um governo mundial. A União Europeia, os lobbies da imigração, políticas antinatalidade, assim como o trabalho subterrâneo de organizações semisecretas como o Grupo Bilderberg ou a Comissão Trilateral, fazem todos parte dessa conspiração do mal obcecada em moldar a humanidade de acordo com um plano que, na prática, é visto como diabólico.

Esta narrativa de “eleição” da Frente Nacional, e da sua singularidade como o único defensor da nação decadente, assim como representante do Bem na luta contra o Mal, faz dos militantes uma comunidade moral. Essa elevação da comunidade a uma entidade sagrada, separada da corrupção circundante (o profano) é intensificada de duas maneiras, na retórica e no ritual. O discurso do líder dá ênfase aos valores emocionais que fundem os militantes. Em primeiro lugar, o sacrifício. “O espírito de devoção e o sacrifício são uma parte integral da nossa doutrina de ação,” disse o líder, “e a pátria é constituída não apenas por aqueles que estão vivos, mas também aqueles que morreram como heróis, aqueles que se sacrificaram para a defesa da sua liberdade.” A Frente Nacional é retratada como uma comunidade de amor. Para Le Pen, “quando nós amamos os nossos compatriotas, a entidade ideal que eles representam, no tempo e no espaço, nós desenvolvemos nos nossos corações e almas o amor pela pátria.” A comunidade dos patriotas está vinculada pela fé. O líder várias vezes repetiu que as dinâmicas internas da militância da Frente Nacional são as de um grupo pio, unido por uma fé comum: “A Igreja do militante é a Frente Nacional.” Não é de estranhar que muitas vezes a propaganda política seja descrita como proselitismo; o objetivo final do militante não é simplesmente convencer, mas converter (ZÚQUETE, 2007:102-104).

Os rituais promovidos pela Frente Nacional aumentam essa dinâmica de integração num mundo alternativo onde a comunidade dos crentes – que sofrem de grandes atribulações no prosseguimento da sua missão salvadora – é separada da realidade do dia a dia e celebra a sua identidade coletiva

como excepcional e única. Os festivais do partido, os tributos anuais no primeiro de Maio à heroína do partido Joana d'Arc, as procissões aos locais sagrados que servem de testemunho da França Eterna, as comemorações dos “santos e dos mártires” constituem autênticas liturgias. Algumas dessas festas chegam a ser descritas por militantes como “missas” porque “vêm pessoas de todas as regiões, com crenças e estatutos diferentes, para fazer a comunhão em grupo, e demonstrar fervorosamente o amor que sentem pela pátria.” É nesses momentos de exaltação comunal que o líder faz os discursos mais missionários, como em Reims, a histórica cidade onde Clóvis se converteu ao Cristianismo, que foi o local escolhido para Le Pen rejeitar um dos tratados-chave da União Europeia como mais um ato de derrelição da França pelos seus governantes, e onde os militantes fizeram uma jura coletiva, como se de uma prece se tratasse, de “lutar até ao renascimento da nossa pátria” (ZÚQUETE, 2007:92-93, 101).

Como referência máxima da comunidade encontra-se o líder carismático, sacralizado como uma figura excepcional e guiado por um sentido de missão e devoção completa à causa coletiva. Dentro do partido gerou-se toda uma indústria – erguida pelos colaboradores mais próximos e pelo próprio discurso do líder – que mitificou a biografia e os atributos pessoais de Le Pen. O círculo mais próximo do líder promoveu desde sempre a sua imagem como um homem de destino e um líder natural, com raros atributos de oratória, profecia, caráter (honesto, leal, um “menir”) e autenticidade (não obstante grandes obstáculos e sacrifícios, o líder perseverou na sua dedicação à causa, provando que tem de fato uma missão, que é genuíno, e que merece a confiança que a comunidade deposita nele). E o próprio Le Pen desempenha um papel nesta indústria. No seu discurso ele sempre acentuou, por um lado, a necessidade urgente de um verdadeiro líder, um timoneiro, que pudesse combater a decadência e conduzir à regeneração nacional, e por outro as características que faziam dele o homem certo para a ocasião. Interrogado uma vez sobre o que seria da Frente Nacional sem ele, o líder respondeu: “o que seria o Gaulismo sem De Gaulle, o império sem Bonaparte, o comunismo sem Lenine? Provavelmente muito pouco. No início das grandes empresas humanas, existe sempre um homem e uma ideia que, ao unir-se, avançam.” O realce que Le Pen sempre deu às figuras grandiosas do passado, como Joana d'Arc, e às semelhanças entre o seu tempo e o atual, ajuda a audiência a chegar a uma conclusão natural: da mesma forma que Joana d'Arc combateu a decadência do passado, Le Pen fará o mesmo com a decadência do presente. “Ela mostra-nos o caminho da coragem e da fé. Ela

ensina-nos que nada está perdido quando temos coragem, um coração puro e tenacidade.” Essa comparação com os heróis da história está onipresente, assim como a de um líder que desde sempre orientou a sua vida de acordo com a missão de se dedicar, como um dever, de uma forma desprendida, à pátria. E assim o líder repete a história de como desde a infância sentia “que tinha um papel particular na vida, e de ser mais francês que os outros” (ZÚQUETE, 2007:62-82). E a personalização do partido – a sua identificação com a figura do líder – foi sempre uma constante a partir da sua fundação em 1972. Eleito por aclamação, Le Pen sempre deteve poder discricionário, e mesmo quando houve rupturas e cisões elas acabavam sempre em purgas. O líder levava a melhor e fustigava as rebeliões como, mais do que simples divergências políticas, manobras que visavam a enfraquecer a única reação nacional contra o declínio. Mas a sua autoridade, para além de hierárquica, era sobretudo pessoal e Le Pen mantinha contatos regulares (em “banquetes patrióticos”, por exemplo) com os militantes de modo a reforçar esse laço. Por isso não constituiu surpresa que, à boa maneira carismática, quando Le Pen deixou a presidência do partido em janeiro de 2011, já octogenário, foi a própria filha, Marine Le Pen, que lhe sucedeu numa votação dos militantes.

A política de Le Pen é uma política de salvação. “Tudo tem que mudar,” ele declarou numa ocasião, “porque, em face da decadência, está tudo em jogo.” E a política num tempo de crise – e ninguém duvida na Frente Nacional dessa iminência da catástrofe – não pode ser limitada, reformista, e de pequenas alterações. Só a revolução – uma mudança radical do *status quo* atual, sobretudo nas mentalidades e nos espíritos adormecidos, quando não subjugados, pode levar ao renascimento da França. A política é, como escreveu Le Pen numa revista doutrinária do seu partido, “uma visão ao serviço do povo.” Ela não pode ser desvitalizada por burocratas ou técnicos, incapazes de dar um rumo ou apontar um caminho, mas deve ser o domínio de estadistas, líderes e grandes homens. Assim, “o governo dos homens tem que ter a primazia sobre todos os outros aspectos da vida da comunidade. É o que quer dizer a frase ‘a política em primeiro lugar’ ... o simples gestor não tem a visão do futuro nem a paixão que nasce de um sentimento de urgência. A necessidade de visão na política (...) emerge nos momentos de crise, nos momentos em que a sociedade pode ser reduzida a nada, ou à escravidão, [nesses momentos] é necessário encontrar o defensor supremo dos valores coletivos.”

E essa política da salvação acaba por ultrapassar as fronteiras da comunidade, tornando-se transnacional. A batalha só poderá ser ganha se

envolver outros nacionalistas, pela Europa e pelo mundo afora, também ameaçados pela dissolução. “Em vez de nos opormos nós temos que fazer uma frente comum contra um inimigo comum,” afirmou o líder da Frente Nacional, “nacionalistas do mundo, uni-vos!” (LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010).

Essa concepção salvífica da política está intimamente ligada a uma visão milenarista que se encontra presente como horizonte final da política do Frente Nacional. É a comunidade, integrada pelo partido, que, mais cedo ou mais tarde, vai levar a uma renovação dos valores, e a um renascimento moral, que porá cobro ao materialismo e ao individualismo – a todas as forças da desintegração – que corromperam a França eterna. “O mal está em vocês,” declarou Le Pen num discurso, “foi na alma dos franceses que se fez a deformação. Está no fundo dos vossos corações, famílias, divórcios, igrejas, escolas, jornais, tribunais, livros (...) todas as falsas ideias, pensamentos negativos (...) é dentro de nós mesmos que se encontra o mal que enfraquece a França, a Nação, o Estado, e a sua sobrevivência” (ZÚQUETE, 2007:112-114). E como o mal está em todo lado, o sucesso da Frente Nacional trará inevitavelmente consigo a purificação, e, do ponto de vista metafísico, a expurgação do mal, conquistado pelo bem. É esse o destino do milenarismo político da Frente Nacional.

De uma maneira ou doutra, muitos desses temas são retomados, com maior ou menor intensidade, por outros agrupamentos nacionalistas europeus. A investigação empírica deverá determinar a sua inclusão, ou não, dentro dos parâmetros da política missionária.

Passagem pela América do Sul

Desde o final do século XX que tem sido frequente ouvir-se falar na “viragem à esquerda” na política latino-americana, com a consolidação de regimes populistas chefiados por líderes autoproclamados de esquerda, e empenhados em criar uma nova região (DE LA BARRA & DELLO BUONO, 2009). Essa narrativa ganhou ímpeto sobretudo a partir da emergência na Venezuela da revolução Bolivariana liderada por Hugo Chávez. E a sua ação no poder constitui um exemplo continuado e paradigmático de política missionária no novo século.

Toda a doutrina política do líder bolivariano assenta na ideia de libertação do povo venezuelano da submissão e da opressão, às mãos dos poderosos e dos oligarcas, que o agrilhoam há séculos. É esse o mal original da nação venezuelana, a sua crise trágica, a sua humilhação histórica. Após “quase duzentos anos” de ignomínias e indignidades debaixo do freio de uma minoria privilegiada, o povo venezuelano, inspirado e guiado pela nova luz Bolivariana, tornou-se finalmente consciente do seu passado glorioso e robustecido pelo seu novo papel na criação de uma nova era de justiça e dignidade não apenas para a sua nação, mas para o resto do continente. Por isso é que a restituição da dignidade perdida, esquecida, e aviltada – uma espécie de recuperação da autoestima e do amor-próprio coletivo – significa, por si só, que a superação dessa crise existencial já começou. E começou com a revolução Bolivariana (ZÚQUETE, 2008).

Na base dessa revolução, está um projeto totalista de refundação da nação, enraizando-a no seu contexto, histórico e cultural, natural e original. A nova constituição rebatizou o país como República Bolivariana da Venezuela e uma nova república nasceu (a “Quinta República”), de forma a marcar, desde logo, uma divisão histórica com o período precedente: o novo estado Bolivariano era autóctone e representaria autenticamente a natureza e a índole do povo venezuelano. Desse modo inicia-se todo um trabalho, incessante, de dinamização da memória coletiva, reconectando-a com as suas raízes e com os períodos e figuras históricas que melhor simbolizam, do ponto de vista revolucionário, o melhor da Venezuela, em termos de caráter, identidade e destino.

E se o culto a Simón Bolívar, o “libertador” anticolonial, já se fazia sentir antes do desabrochar da revolução, ela levá-lo-á ao cume: ele não é apenas celebrado como o santo padroeiro da nova república, mas como um espírito que vive, o guia do ativismo revolucionário. Ao celebrar o décimo aniversário da sua ascensão ao poder, Chávez declararia: “há dez anos que Bolívar, encarnado no espírito do povo, regressou à vida.” Os escritos do “libertador” – louvados como profecias – assumem um papel central na narrativa Bolivariana do presente, sendo cada novo episódio da revolução retratado como uma *continuação* de episódios revolucionários do passado glorioso. E a invocação de figuras históricas por parte da revolução não é aleatória, mas obedece ao critério único e exclusivo de provar a ligação espiritual que existe entre as lutas passadas a favor da justiça e igualdades sociais e as lutas de hoje contra os opressores internos e externos à nação. A mensagem é clara: a libertação efetiva da dominação e da opressão implica recapturar a história reprimida.

E Chávez, com regularidade, fustiga as histórias “oficiais” e “elitistas” dos regimes anteriores por ignorarem o papel do povo, e os heróis originais da luta Bolivariana (ZÚQUETE, 2008; LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010).

A dinamização da consciência histórica do povo é complementada por uma lógica permanente de polarização que coloca de um lado o povo e do outro grupos sinistros. E aumentar a consciência popular relativamente a essa luta decisiva, de vida ou morte, é outro dos grandes objetivos da revolução Bolivariana. Dois campos de batalha erguem-se diante do povo heroico: no plano doméstico, a luta contra a corrupção e a impunidade dos poderosos, enquanto que no plano externo a luta é contra a tirania neoliberal e contra o imperialismo americano. E na maior parte das vezes, a oligarquia interna é retratada em colisão permanente com os interesses estrangeiros, sendo assim colaboracionista no processo de destruição da nação. Chávez separa, constantemente, o povo, os “verdadeiros patriotas,” dos oligarcas, sempre descritos como “antipatriotas.” E por trás, às vezes de peito aberto, outras vezes à frente de uma conspiração, mas sempre presente como uma sombra demoníaca, age o imperialismo *yankee*, o algoz dos povos sul-americanos, na visão Bolivariana. Eis uma das frases de Bolívar mais citadas pelo presidente venezuelano, repetida à exaustão: “Os Estados Unidos parecem destinados pela Providência a flagelar a América de misérias, em nome da liberdade.” Já em 1974, denunciando o “novo colonialismo,” o alferes Hugo Chávez fazia referência a esta profecia Bolivariana (CHÁVEZ, 1992:44).

Se a ameaça está sempre presente, a esperança também, devido à grandeza e ao heroísmo intrínseco ao povo venezuelano. Essa continuidade mítica entre o passado e o presente, a glorificação do heroísmo passado e as suas lições para o presente, a permanente atenção dada ao simbolismo (o dia de Colombo foi transformado no dia da “resistência indígena,” por exemplo) e aos ritos (o “Aló Presidente” em que Chávez, a um ritmo regular, entra em comunhão com o povo através da comunicação social) reforçam a sacralização da narrativa revolucionária e o papel que nela desempenham, de uma forma ativa e consciente, os verdadeiros patriotas. O líder bolivariano acentua, em todas as ocasiões, os valores não materiais que unem e fortalecem o povo numa luta épica e histórica, porque selará para sempre o seu destino. A missão implica um ato desprendido de amor pela Venezuela: “Sejamos como Cristo, como Bolívar, abandonemos as ambições pessoais, e demos tudo pela revolução, por este povo, este amor, esta esperança.” Mas o caminho é atribulado e requer sacrifício: “É possível recriar a nossa pátria (...) mas não podemos ser triunfalistas, o caminho é muito penoso, temos

forças muito poderosas unidas contra nós.” E a fé vai ser decisiva, na certeza de que “nós [somos] os patriotas, os que acreditam na nossa América, os que temos esta esperança, esta fé que move montanhas.” O Bem e o Mal estão assim lançados num frente a frente, e para que não restem dúvidas sobre o seu caráter metafísico, Chávez compara repetidamente a missão bolivariana ao trabalho divino: “a moralidade está do nosso lado (...) Deus está conosco porque esta é a luta de Deus (...) quem nos pode derrotar?” (ZÚQUETE, 2008:106-107).

Esta missão, que, na visão dos crentes, nunca poderá ser “derrotada,” é desde o início, e de uma forma clara, a missão do salvador e do líder carismático. Chávez beneficiou-se de um contexto sociopolítico e econômico favorável (caracterizado por revoltas populares) para emergir e poder aplicar a sua visão, e dar início ao projeto Bolivariano, mas o sentido de missão manifestou-se antes de atingir o poder. Como em 1992, após o seu golpe militar falhado, e numa carta, em que declara: “sinto, querido amigo, que uma força superior a mim mesmo arrasta-me para furacões implacáveis. Eu até sinto que não me pertencço a mim mesmo, e que tudo isto me transcende. Não tenho ambições pessoais” (GARRIDO, 2002:91). Passados estes anos todos, Chávez está seguramente no olho do furacão, e tem promovido, sistematicamente, a imagem de um líder desapegado de interesses menores, ou egoístas, e guiado exclusivamente pela causa. Na narrativa bolivariana, o líder é, principalmente, um modelo de patriotismo: “eu não tenho dúvidas que vou dedicar o resto da minha ao povo venezuelano (...) eu sinto realmente o amor que vocês me dão e a única maneira de retribuir é dar-voa a minha vida.” Depois, a imagem do líder como mártir sobressai. Por causa da sua dedicação indômita à causa, o líder sofre, sacrifica-se, e é alvo de uma perseguição impiedosa que poderá culminar na sua morte, e, deste modo, Chávez regularmente faz alusão à possibilidade de ser assassinado. Para além disso, o líder identifica-se com o povo – como um homem “simples e comum” de modestas origens – o que só potencia a sua autenticidade, aos olhos desse mesmo povo, como “um de nós.” E a sua forma de comunicar, direta, sem rodeios, e vernacular sempre que necessário, e fazendo referência a histórias, anedotas e cantigas populares, apenas reforça essa imagem do líder como personificação do povo. A culminar esta narrativa, a comparação que o líder faz, e de uma forma continuada, entre a sua era e os tempos de Bolívar (os mesmos inimigos, a mesma luta, a mesma necessidade de liderança) ajuda a consolidar a aura de Chávez como o novo salvador que libertará, de novo, o povo oprimido. E assim a imagem recorrente do “regresso de Bolívar”

não só simboliza como se transforma, na prática, na liderança do próprio Chávez (ZÚQUETE, 2008:101). Em 2010, por exemplo, houve embaixadas e consulados venezuelanos que promoveram o documentário “De Bolívar a Chávez: rumo à segunda independência” (GLOBOVISION, 2010). Esta conexão entre os dois líderes é permanente.

Uma visão holística da política nutre e sustenta a política missionária do presidente venezuelano. Desde o início que o objetivo não foi fazer mudanças pequenas e pragmáticas no sistema político; pelo contrário, visou-se a criar novas formas de participação social e política que ajudassem o renascimento da Venezuela. Essa visão de uma “nova Venezuela” tem como força motora, desde os primórdios da revolução, o nascimento de uma nova democracia. A construção bolivariana de uma “sociedade de iguais” está assentada sobre uma “democracia ativista, participativa e revolucionária” que rejeita e transcende a “velha” democracia, representativa, das “elites.” Essa ideia de “reinventar” a democracia é onipresente e serve de justificativa para toda uma série de intervenções sociais e políticas na Venezuela liderada por Chávez. Assim, esse propósito de criar uma democracia “autêntica” está por detrás da tentativa de criação de um “estado comunal” que dê às massas, “conscientes” e “organizadas,” os meios de administrar as políticas, os projetos e os recursos localmente, através de conselhos, assembleias e mesmo bancos comunitários (mais de 40.000 conselhos comunais foram criados desde 2006 até 2011).

Essa política da salvação, que a partir de certa altura o líder entendeu denominar de “Socialismo para o século XXI”, tem como instrumento privilegiado de aprofundamento da revolução em marcha, desde finais de 2006, um novo partido político: o Partido Socialista Unido da Venezuela. Como não poderia deixar de ser na política missionária, a sua ação não é apenas eleitoral. A missão do partido é empenhar-se naquilo que o líder Bolivariano chama de “guerra de ideias,” sem tréguas, que molde as mentalidades populares a fim de que um socialismo endógeno, uma verdadeira alternativa aos regimes liberais e capitalistas, surja de baixo, e não seja imposto do alto. Essa batalha ideológica tem no horizonte a criação de um novo sistema de valores, e o novo partido é descrito como uma “escola de transformação.” A sociedade será assim espiritualmente purificada e os seres humanos, renovados. Como afirma Chávez, “Uma revolução não pode produzir apenas comida, bens e serviços. Antes disso tem que produzir novos seres humanos.” Esses novos homens e novas mulheres são o produto de uma “revolução moral, dando o exemplo de uma ética socialista, de

desprendimento, de solidariedade e amor” (LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010). Assim, no “Livro Vermelho” do partido, afirma-se que a revolução “deve aproximar-nos do ideal do novo homem e da nova mulher plenos de sabedoria, bondade, solidariedade, igualdade, dignidade e coerência” (LIBRO ROJO, 2010:72).

O “Socialismo para o século XXI”, na sua versão acabada, corresponde ao mito do Reino Final. É o próprio líder que o anuncia: a revolução Bolivariana continuará até que “o reino que Cristo anunciou se torne realidade, o reino da igualdade, o reino da justiça. Essa é a nossa luta.” E esse reino acabara por abarcar toda a terra: “Nós não podemos deixar que o mundo acabe (...) se nós nos sacrificarmos pela pátria, só assim nos a salvaremos e contribuiremos, a partir daqui, para salvar o mundo.” Tremam os ímpios, regozijem os fiéis. E assim culmina a narrativa de redenção, sempre presente, como um fio condutor, do imaginário Bolivariano. No continente sul-americano, outras versões da política missionária têm-se manifestado desde o início do milênio, nomeadamente na Bolívia de Evo Morales (LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010). Chegou a hora de fazer algumas considerações analíticas finais sobre a política missionária.

À guisa de conclusão

De uma forma necessariamente breve, importa analisar a relação – e o contributo – que a política missionária estabelece com as dimensões do populismo, do nacionalismo e da própria teoria democrática.

Devido à construção, por parte dos movimentos políticos missionários, de uma narrativa assente na polarização constante entre o povo e as elites, poderá existir a tentação de os reduzir apenas à sua condição populista. E muitas das características que definem e separam um discurso populista (visão maniqueísta, linguagem belicosa, luta cósmica, o bem e o mal, mudança sistêmica) de um discurso pluralista (HAWKINS, 2010:252-253) encontram-se na narrativa missionária. Mas a política missionária transcende o simples populismo. Ela revela, de uma forma sistemática, as diferentes manifestações de dinâmicas religiosas e a forma como interagem; mostra uma narrativa sagrada, coerente e intrínseca a esses movimentos. A política missionária ilumina a narrativa de salvação que unifica e sustenta um discurso populista. O conceito de soberania popular (o “povo eleito” na política missionária)

não é a força motora da política missionária (como o é na literatura populista) porque constitui apenas uma parte de um todo, de uma estrutura político-religiosa que integra outros elementos como carisma, ritualização, apocalipticismo e milenarismo. Dessa forma, a política vai para além de uma mera identificação com o povo: ela oferece uma visão integradora do mundo, reclama ter respostas para questões finais e existenciais como o sentido da vida, e compromete-se num trabalho de purificação, que acabará por levar a uma nova sociedade e a uma nova humanidade.

Esta última característica leva diretamente à relação entre política missionária e nacionalismo. A política missionária não começa e acaba no nacionalismo. Mesmo quando o objetivo inicial da formação missionária é salvar um grupo específico, uma tendência universalista acaba sempre por se revelar, no sentido de que, como movimentos milenários, são naturalmente expansionistas, e têm uma “mensagem para o mundo” (DOUGLAS, 2003:126). Nota-se nestes grupos um claro “imaginário global” (STEGGER, 2009), e o combate contra a crise – onipresente e espalhada por todos os continentes – exige uma resposta também ela global. É essa aliás uma das características-chave do imaginário de muitos movimentos, oriundos da esquerda, da direita, ou transcendendo essa dicotomia, contra o “mal” da globalização neoliberal: são “movimentos de aurora”, agindo no crepúsculo de um desumano “velho mundo”, para criar um novo, regenerado e purificado (LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010).

A prossecução da política missionária tem óbvias consequências para a teoria e prática democráticas. A democracia representativa é espúria, sinónimo de malevolência e, sem exceção, todos os movimentos missionários a rejeitam, fazendo a defesa de uma “nova” e “autêntica” democracia, muitas vezes imaginada como direta, e sem a intervenção de elites que a subvertem e corrompem para seu próprio benefício. O objetivo é cumprir a promessa democrática (e inatingível?) de “poder para todo o povo,” e a comunidade aparece mais como uma irmandade do que um aglomerado de cidadãos. Se o que caracteriza um discurso liberal-democrático é a proteção da autonomia do indivíduo em relação ao grupo (SMITH, 1998), a experiência de transformação da democracia representativa, procedimental, em democracia substantiva (DE LA TORRE, 2011) pode, naturalmente, resvalar para práticas autoritárias, ou mesmo totalitárias. Mas essa intenção de eliminar a distância entre democracia na prática (complexa, intrincada, lenta) e democracia na teoria (poder unívoco e fulminante do povo) está no

DNA da política missionária. E quanto mais maléfica a crise parecer, maior será essa visão redentora da democracia.

Hoje em dia, observou o teórica político Pierre Rosanvallon, a perspectiva de recriar o mundo esmoreceu. A revolução já não é uma “ideia incandescente” (ROSANVALLON, 2008:255). A permanência de políticas missionárias alerta para uma realidade mais profunda, e para uma outra forma de fazer política em que o mundo surge de novo como um local encantado, à espera do voluntarismo humano para o recriar, hoje, como o fez no passado. Talvez seja essa a grande lição a tirar da política missionária: a incandescência não se apagou. Por baixo do manto gélido da modernidade o fogo reproduz-se.

Referências

- AMINZADE, Ronald R. *et al.*
(2001) *Silence and voice in the study of contentious politics*. New York: Cambridge University Press.
- APTER, David
(1963) “Political religions in new nations”. In: GEERTZ, Clifford (Org.). *Old societies and new states*. New York: Free Press of Glencoe, p. 1-26.
- ARON, Raymond
(1945) *L'Age des empires et L'Avenir de la France*. Paris: Éditions Defense de la France.
- BENEDICT, Ruth
(1934) “Myth”. SELIGMAN, Edwin R.A. *Encyclopedia of the Social Sciences*. NY: Macmillan Company, p. 178-181.
- BRUCE, Steve
(2011) *Secularization: in defense of an unfashionable theory*. New York: Oxford University Press
- BURRIN, Philippe
(1997) “Political religion: The relevance of a concept”. *History and memory*, nº.9, v.1-2, p. 321-349.
- CASSIRER, Ernst
(1945) “The technique of our modern political myths”. In: VERENE, Donald Phillip (Org.). *Symbol, myth and culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven: Yale University Press, p. 242-267.
- CAVALLI, Luciano
(1987) “Charisma and twentieth-century politics”. In: WHIMSTER, Sam & LASH, Scott (Org.). *Max Weber, rationality and modernity*. London: Allen and Unwin, p. 317-333.
- CHÁVEZ, Hugo
(1992) *Un brazalete tricolor*. Valencia, Venezuela: Vadell Hermanos.
- DE LA BARRA, Ximena & DELLO BUONO, Richard A.
(2009) *Latin America after the Neoliberal debacle: another region is possible*. Lanham, Ma: Rowman and Littlefield Publishers.
- DE LA TORRE, Carlos
(2011) “Las tensiones no resueltas entre el Populismo y la Democracia procedimental”. RECSO: *Revista de Ciencias Sociales*, v. 2, año 2, p. 63-79.

- DOUGLAS, Mary
(2003) *Natural symbols: explorations in cosmology*. NY: Routledge.
- GARCIA-PELAYO, Manuel
(1964) *Mitos y símbolos políticos*. Madrid: Taurus.
- GARRIDO, Alberto
(2002) *El otro Chávez: testimonio de Herma Marksman*. Merida: Producciones Karol.
- GEERTZ, Clifford
(1985) "Centers, kings and charisma: reflections on the symbolics of power". In: WILENTZ, Sean (Org.). *Rites of power: symbolism, ritual, and politics since the middle ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 13-38.
- GENTILE, Emilio
(2006) *Politics as religion*. NJ: Princeton University Press.
- GINER, Salvador
(2003) *Carisma y razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIRARDET, Raoul
(1986) *Mythes et mythologies politiques*. Paris: Éditions du Seuil.
- GLOBOVISION
(2010) "Embajadas de Venezuela estrenan en Roma documental *De Bolívar a Chávez*". November, 19. Disponível em: <http://www.globovision.com/news.php?nid=169683>. Acesso em 10 de agosto de 2012.
- HAWKINS, Kirk A.
(2010) *Venezuela's Chavismo and populism in comparative perspective*. NY: Cambridge University Press.
- INGLEHART, Ronald & NORRIS, Pippa
(2011) *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- KUBIK, Jan & ARONOFF, Myron J.
(2012) *Anthropology and Political Science: what Political Anthropology and Comparative Politics can learn from each other*. Berghahn Books.
- LIBRO ROJO
(2010) *Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV)*. Venezuela, Junho. Disponível em: <http://www.psu.org.ve/wp-content/uploads/2010/06/Libro-Rojo.pdf>. Acesso em 10 de agosto de 2012.
- LINDHOLM, Charles & ZÚQUETE, José Pedro
(2010) *The struggle for the world: liberation movements for the 21st century*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- MOUFFE, Chantal
(2005) "The 'end of politics' and the challenge of right-wing populism". In: PANIZZA, Francisco (Org.). *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso, p. 50-71.
- ROSANVALLON, Pierre
(2008) *Counter-democracy: politics in an age of distrust*. NY: Cambridge University Press.
- ROSS, Marc Howard
(1997) "Culture and identity in comparative political analysis". In: LICHBACH, Mark Irving & ZUCKERMAN, Alan S. (Org.). *Comparative politics: rationality, culture and structure*. NY: Cambridge University Press, p. 42-80.
- RUSSELL, Bertrand
(2007) *The practice and theory of Bolshevism*. NY: Cosimo Classics.
- SHILS, Edward
(1975) *Center and periphery: essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, Philip
(1998) "Barbarism and civility in the discourses of Fascism, Communism, and Democracy: variations on a set of themes". In: ALEXANDER, Jeffrey (Org.). *Real civil societies: dilemmas of institutionalization*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, p. 115-137.
- STARK, Werner
(1966) *The sociology of religion: a study of Christendom*, Volume 1. London: Routledge and Kegan Paul.

STEGER, Manfred B.
(2009) "Political ideologies and social imaginaries in the global age". *Global Justice Network*, v. 2, p. 1-17.

TOYNBEE, Arnold J.
(1969) "The religious experience of mankind". *The New York Times*, February 9, p. BR3.

ZÚQUETE, José Pedro
(2008) "The missionary politics of Hugo Chávez". *Latin American Politics and Society*, nº. 50, v.1, p. 91-121.

(2007) *Missionary politics in contemporary Europe*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Recebido em

junho de 2011

Aprovado em

novembro de 2011

Performances polêmicas: religião, mídia e mediações do Movimento Raeliano no espaço público

Carly Machado*

Resumo

Este artigo analisa a intrínseca relação entre religião, esfera pública e mídia de massa na configuração das políticas de difusão e construção de legitimidade para os membros do Movimento Raeliano Internacional. Como foco desta análise, considerou-se a construção na esfera pública de performances polêmicas, típicas desse movimento, e os modos pelos quais essas ações de apoio a causas moralmente controversas e sua difusão pela mídia de massa operam como mediadores morais centrais à experiência raeliana.

Palavras-chave

Religião. Mídia. Esfera pública. Performance. Polêmica.

Abstract

This paper analyses the intrinsic relationship between religion, public sphere, and mass media in the configuration of policies to disseminate and build legitimacy for the members of the International Raelian Movement. This analysis was focused on the construction of controversial performances, typical of this movement, in the public sphere, and the ways by which these supportive actions to morally controversial causes and their dissemination by the mass media operate as central moral mediators to the raelian experience.

Keywords

Religion. The media. Public sphere. Performance. Controversy.

* Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil) e professora adjunta da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: machado.carly@gmail.com.

Foram incontáveis as vezes em que precisei explicar e contextualizar o, a princípio desconhecido, Movimento Raeliano ao identificar meu trabalho de pesquisa. Uma resposta sempre eficiente era lembrar o aparecimento de seus representantes na TV em 2002 divulgando o nascimento do primeiro clone humano. Pouco conhecido, especialmente no Brasil¹, o Movimento Raeliano apoia-se na memória do público brasileiro – e isso se repete também em outros países – fundamentalmente, e por vezes exclusivamente, pela referência ao seu aparecimento na televisão e em outras mídias de massa veiculando uma notícia de impacto internacional relacionada ao referido sucesso de seu projeto de clonagem humana e o nascimento de Eva, que seria esse primeiro clone humano.

Compensando a pequena dimensão de um grupo de grandes intenções², os líderes do Movimento Raeliano têm por estratégia promover ações midiáticas de cunho polêmico, e, portanto, atrativas, provocando o debate sobre temas controversos no cenário moral e ético na esfera pública, tais como este referido à clonagem humana.

Neste artigo pretendo analisar as performances polêmicas do Movimento Raeliano no espaço público, elegendo como foco específico a projeção desses eventos nos meios de comunicação de massa. Como viés analítico, tomo a noção de polêmica como mediação moral eficaz na difusão religiosa desse Movimento, que, através da projeção de um conjunto extenso de valores controversos no espaço público, oferece uma ampla gama de alternativas simbólicas capazes de atrair atenção e também adeptos pela via de uma convergência moral a tais condutas e valores que operam como mediadores indispensáveis à crença e à construção de legitimidade da mensagem religiosa extraterrestre raeliana.

¹ Em outros países em que circulei com a pesquisa, a identificação do Movimento Raeliano é mais imediata, principalmente no Canadá, na França e na Bélgica. Na França e na Bélgica, pelas tensões em torno do grupo e as acusações antissectárias. No Canadá, porque o profeta do grupo viveu naquele país e, por isso, a difusão das ideias do Movimento e seu número de adeptos são mais expressivos.

² O Movimento Raeliano afirma contar com 60 mil adeptos em todo o mundo. A estrutura formal do grupo (responsável por suas atividades) contava com aproximadamente 3.500 membros no ano de 2005. A organização do Movimento Raeliano, no entanto, estrutura-se internacionalmente, cobrindo os cinco continentes, e é continuamente orientada por projetos de difusão “planetária”, usando a categoria nativa de descrição de suas estratégias. O objetivo central da difusão não é estimulado apenas pela quantidade de adesões pessoais ao movimento, mas também pela quantidade de países alcançados pela mensagem e com grupos nacionais organizados: que não sejam muitos, mas que estejam por todo o planeta.

Orientam este artigo vertentes conceituais importantes na análise da relação religião e espaço público. De um lado, o convite de Birman (2003) para um olhar mais atento para o diálogo, a dinâmica e os confrontos “que se integram na configuração tanto do que se designa como ‘religião’ na sociedade quanto do espaço público em que estas dinâmicas acontecem” (:11). Ao sugerir a atenção a esses entrelaçamentos, Birman propõe o “religioso” no espaço público não como um dado, mas como um “ator entre outros na sociedade” (:12). Compondo esse quadro analítico, destacam-se ainda os debates sobre o papel da mídia na trama de relações da religião com o espaço público, tal como discutido por Meyer & Moors (2006). Essas autoras nos convidam a pensar de que forma a acessibilidade às novas mídias de massa, oferecidas por novas infraestruturas globais e tecnologias midiáticas, bem como políticas de estado para liberação da mídia, facilitam a articulação pública da religião. Mediações tornadas possíveis através dos diferentes meios de comunicação de massa tornam-se, assim, elementos fundamentais e indispensáveis à análise das configurações da mediação religiosa no espaço público.

Na articulação entre religião, mídia e espaço público, a promoção de eventos polêmicos configura um campo performático central na análise do Movimento Raeliano ao tomar como enredo preferencial temáticas controversas que apontam significativamente em duas direções: por um lado, para elementos centrais da mensagem raeliana e, de outro, estratégias essenciais à compreensão de seu modo de funcionamento, a saber, a íntima articulação entre religião e mídia na configuração das práticas religiosas do movimento. Pretendo demonstrar neste artigo como mídia, religião, polêmicas e performances compõem um conjunto de categorias indispensáveis à compreensão do Movimento Raeliano, bem como um cenário de amplas possibilidades analíticas do campo religioso nacional e internacional, especialmente no âmbito dos novos movimentos religiosos.

Em sua análise sobre a relação entre o jornalismo e a polêmica, Wainberg, Campos & Behs (2002) apontam para a dificuldade de delimitação do que denominam natureza do discurso polêmico. Indicando o imperativo de uma compreensão das variações culturais do que é considerado polêmico, tais autores elencam, relacionados a essa modalidade discursiva, elementos como angústia moral, dissonância cognitiva, abalo, crise, mal-estar, envolvimento, paixão e ódio (:48). Para eles, a existência de um dilema é condição da polêmica.

Percebe-se, nesta análise, elementos importantes de uma dimensão afetiva e moral da polêmica, aspectos dramáticos intensos, componentes emocionais, mobilizadores, que convidam as partes a um confronto de posturas e ideias, as quais são apresentadas com clareza e convicção, desafiando aqueles que assistem a esse confronto à resolução do dilema e à adesão a um lado do argumento. Nesse sentido, pretendo analisar de que forma, ao mobilizar mudanças ou reafirmação de valores, o discurso polêmico pode se tornar uma linguagem poderosa na difusão de ideias religiosas no contexto específico do Movimento Raeliano.

“Adesão (à) polêmica”: vicissitudes do tornar-se raeliano

O estudo de novos movimentos religiosos aponta como uma das principais interrogações que permeiam esse campo o questionamento público frequente quanto ao sentido da adesão de pessoas “aparentemente esclarecidas” a “seitas” consideradas estranhas, inusitadas e por vezes perigosas (CHRYSSIDES & WILKINS, 2006; HEXHAM & POEWE, 1997). Aderir a um movimento com esse perfil é uma atitude que, portanto, provoca polêmica em diversos países. Argumentos sobre manipulação mental reforçam o cenário com respostas que confirmam, na base da adesão, uma alienação de si mesmo, resultante da ação externa de um “guru” ou um grupo capaz de capturar um jovem “normal” e torná-lo um fanático (BIRMAN, 1999, 2005; GIUMBELLI, 2002).

Com o Movimento Raeliano o cenário não é diferente. O profeta Raël, criador do Movimento e cujo nome de batismo é Claude Vourilhon, afirma haver recebido uma mensagem de seres extraterrestres que se revelaram a ele como os criadores da raça humana na Terra. Referindo-se a dois encontros com esses seres por ele denominados “Elohim”, Raël assume a tarefa de difundir sua mensagem aos seres humanos. Dentre os principais elementos da referida mensagem dos Elohim, encontra-se a “revelação” da inexistência de Deus, e quaisquer outros deuses, sendo a criação da vida humana uma responsabilidade desses seres extraterrestres, “humanos como nós”, apenas mais evoluídos e habitantes de outro planeta. A evolução dos Elohim evidencia-se por seu alto nível de desenvolvimento científico e tecnológico. Ciência e tecnologia operam, portanto, no Movimento Raeliano como símbolos de evolução (RAËL, 2003a, 2003b, 1998).

Movendo tecnologias sociais e subjetivas, o Movimento Raeliano difunde intensamente um conjunto de valores autodenominados “anticonformistas” que se opõem diretamente à moral tradicional cristã e se colocam irrestritamente a favor de toda causa que advoga o desenvolvimento científico. É através da adesão a esses valores que o membro do movimento evolui, a humanidade evolui ou, em termos raelianos, avança no processo de “elohiminização”.

Na tensão típica entre “seitas” e “sociedade esclarecida”, os líderes do Movimento Raeliano optam por potencializar a controvérsia, fazendo-a agir a seu favor (BECKFORD, 1985). O apoio a causas polêmicas configura-se assim em um dos indicadores mais marcantes do que significa ser raeliano e evoluir enquanto tal. No campo científico, a evolução é perseguida através do apoio a causas biotecnologicamente controversas como alimentos geneticamente modificados, clonagem humana e células-tronco. Como exemplo, destaca-se uma ação em apoio aos alimentos geneticamente modificados quando, em 2003, 300 raelianos deitaram-se nus em um campo no Québec (Canadá) desenhando com seus corpos a frase “I Love GM” (*Genetically Modified Organisms*)³.

No campo moral, a ideologia raeliana promove apoio a ideias polêmicas e movimentos sociais minoritários, recobrando uma ampla gama de assuntos controversos na cena pública, dentre eles o apoio ao aborto, ao sexo livre, à homossexualidade, a rejeição ao casamento, à constituição da família nos termos da família tradicional cristã, dentre outros.

No contraponto ao argumento da manipulação mental, faz-se indispensável analisar as modalidades de crença que envolvem adeptos do Movimento Raeliano ao grupo de que fazem parte. Sua convicta adesão às bandeiras morais polêmicas mobilizadas pelo grupo operam como uma mediação moral significativa na criação do vínculo de pertencimento de uma parte expressiva dos membros do movimento. Sendo assim, dois agenciamentos polêmicos se fortalecem: de um lado, as causas apoiadas e os temas por ela provocados; de outro, a própria polêmica da participação em uma “seita” (HERVIEU-LÉGER, 2004; KAN, 2000).

³ Algumas semanas antes, 30 manifestantes haviam desenhado também com seus corpos nus a frase “No GM”, durante um evento na Grã-Bretanha. A ação raeliana era uma resposta direta a essa iniciativa.

Meu argumento nesta análise é de que as convicções morais dos adeptos ao Movimento Raeliano são, em muitos casos, a base de sua crença na mensagem dos Elohim. Por que não poderia existir uma mensagem religiosa que apoia minorias, iniciativas controversas e polêmicas morais no cenário contemporâneo? É esse o viés que sustenta grande parte da difusão da mensagem raeliana: em vez de buscar convencer o público diretamente acerca da existência dos Elohim, as lideranças investem na divulgação dos valores morais raelianos que atraem atenção e apoios espontâneos que operam como mediadores indispensáveis na construção de sentido e legitimidade à existência de seres superiores que apoiam essa mensagem no âmbito religioso. Nesse sentido, as performances públicas polêmicas não são meras exposições gratuitas de um bando de exibicionistas, mas componentes centrais à dinâmica religiosa raeliana.

Dizer que a mensagem profética alienígena de Raël apoia-se e ganha sentido a partir de um campo moral que lhe serve de base não implica sua desvalorização ou em uma denúncia de ausência de legitimidade. Pretendo sim, em um contexto em que a ideia de “crença” é continuamente colocada em cheque⁴, identificar de que modo mediadores de uma moralidade controversa operam como base e apoio ideológico que mantém de pé as crenças ufológicas. É através da pertinência das causas morais raelianas, polêmicas e socialmente fortes, que se torna plausível e possível a mensagem dos Elohim. Sendo assim, a base dessa modalidade de crença é de âmbito moral e, de tão forte, investe de potência a mensagem profética, mesmo que alienígena⁵.

Tal interpretação entra em choque com análises superficiais da categoria autenticidade. À primeira vista, essa ideia de uma base moral que sustenta a veracidade e a pertinência de uma crença religiosa pode parecer implicar ausência de autenticidade na religião do engajamento *a posteriori*. No

⁴ A noção de “crença” no movimento raeliano enfrenta diferentes desafios: 1) aqueles típicos dos novos movimentos religiosos em que se questiona a existência sólida ou não de um constructo religioso em que se deva ou possa acreditar, contrapondo-se às acusações de charlatanismo de “gurus”; 2) as vicissitudes de um movimento tecno-religioso em que acreditar e constatar cientificamente são pares indissociáveis; 3) as particularidades de grupos ufológicos que implicam a “crença” em seres extraterrestres.

⁵ Cabe indicar sobre o assunto o livro *E.T. Culture: Anthropology in Outerspaces* (BATTAGLIA, 2005), incluindo o capítulo de sua autoria sobre o Movimento Raeliano.

entanto, as reflexões de Chidester (2005) sobre o que ele denomina “falsos autênticos” (*authentic fakes*) colabora de modo muito eficaz nesta reflexão na qual a categoria autenticidade merece especial atenção. Uma autenticidade manejada de fora, nos termos de Chidester, gerida a partir de um centro assumido de conhecimento e poder, é absolutamente insuficiente para compreender situações como a do Movimento Raeliano. Para esse autor, novas religiões desafiam padrões de autenticação (ou “jargões de autenticidade”, em referência de Chidester a Adorno) pautados em métodos históricos de verificação, métodos morfológicos de comparação, testes psicológicos de sinceridade, bem como pressupostos filosóficos. Nenhum deles é suficiente para dar conta de todas as formas possíveis, mesmo que inesperadas e profundamente questionáveis, de identidade existencial, comprometimento genuíno e autenticidade pessoal. De fora da prática antropológica, discursos fáceis sobre a inautenticidade do Movimento Raeliano denunciam seu falso guru e seus adeptos festivos. De dentro do grupo, suas crenças, práticas e vidas, são percebidas camadas muito mais complexas de crença, modalidades de pertencimento e de legitimidade da experiência do que um primeiro olhar sobre uma aparente “falsa autenticidade” pode dar a parecer⁶.

Parada *Gay* de 2005 em Londres: a polêmica na rua

O Movimento Raeliano é marcado por uma necessária inclinação do grupo à performance pública dessa adesão (à) polêmica, através da qual revitaliza-se o sentido e a energia do vínculo. Não basta aderir às causas polêmicas, não basta polemicamente aderir a uma seita, mas é preciso continuamente alimentar o cenário das polêmicas, difundindo no espaço público as causas advogadas. Como espaço público referimo-nos aqui inicialmente à esfera de manifestações públicas de rua.

⁶ Meu trabalho de campo junto a grupos raelianos aconteceu entre 2003 e 2005 como parte de minha pesquisa de doutoramento. Em uma etnografia multisituada, acompanhei eventos e atividades de grupos raelianos no Brasil, na Holanda, na Bélgica, em Londres e, como culminância do campo, participei do Seminário Raeliano Europeu de 2005, em Barcelona, na Espanha.

O modo de ser e tornar-se raeliano passa por uma vivência intensamente performática. Como já analisado em outros trabalhos⁷, os eventos que se realizam em encontros raelianos operam sob a lógica do espetáculo, organizados em uma relação entre palco e plateia, com experiências significativas religiosas que se configuram a partir de exibições no palco, realizadas nos *shows*, e pela capacidade de incorporação da ação espetacular pela plateia, que protagoniza as festas. Tais eventos replicam no interior do Movimento Raeliano modos de produção de fama e processos de celebração próprios da mídia de massa que caracterizam no interior das práticas raelianas signos de “evolução” no complexo processo de elohimização.

No espaço público a lógica performática se reafirma: sob a mesma estética de exibição dos eventos internos do grupo, os membros do Movimento Raeliano posicionam-se no espaço público advogando com cada movimento de seu corpo a firmeza de suas ideias e a convicção de suas atitudes, firmeza e convicção estas ancoradas em apoios éticos e morais muito claros para seus adeptos e, por isso, carro-chefe das principais manifestações públicas do Movimento.

O apoio às causas de grupos homossexuais⁸ é um dos mediadores morais mais poderosos do Movimento Raeliano. Em 2005, participei junto ao grupo raeliano britânico da Parada *Gay* em Londres. Evento simultâneo ao Live 8⁹, a Parada *Gay* aconteceu nas ruas centrais daquela cidade. Éramos poucos representando o movimento: dentre diversas subdivisões da parada, formávamos um grupo de menos de 10 pessoas portando faixas e cartazes de apoio às causas homossexuais.

Ao longo da parada, eram distribuídos panfletos do movimento produzidos especialmente para atrair o interesse de homossexuais para um grupo religioso *gay-friendly*. Apesar da escassez de recursos humanos, em termos quantitativos, para mobilizar a atenção na parada, os adeptos ao grupo que ali se fizeram presentes utilizavam abordagens personalizadas na distribuição de folhetos que pudessem concentrar a atração em sua imagem.

⁷ Ver MACHADO (2008, 2009).

⁸ Sobre a ligação entre relação e sexualidade, ver Duarte (2005).

⁹ Tendo como bandeira o *slogan* “Make Poverty History”, o Live 8 promoveu no ano de 2005 um total de dez concertos simultâneos em diferentes cidades do mundo, com a participação de 150 bandas. Dentre as cidades, destacam-se Berlim, Roma, Paris, Londres e Moscou.

A performance nesse caso encenava-se em cada corpo, em cada movimento, em cada passo firme, assertivo que os membros do grupo dirigiam a um espectador da Parada ao qual oferecia-se um folheto.

Na análise da performance religiosa raeliana e seus efeitos na esfera pública, retomo a leitura de Turner, segundo o qual os gêneros performativos realizam-se na ação e como ação capaz de refletir e provocar reflexões acerca da dinâmica social cotidiana. Além de refletir e fazer refletir, a performance representa um ato de criação, uma fonte da força que renova a vida social. Schechner (TURNER, 1987) destaca na obra de Turner sua compreensão do ritual em sua relação direta com a performance não apenas como um “bastão do conservadorismo social”, mas também um processo liminar que comporta a fonte geradora da cultura. Assim, no sentido apontado por Turner, a performance ritualiza não apenas continuidades mas também rupturas no padrão cultural.

Passeatas, paradas e manifestações de rua sobre temas controversos são formas típicas de ritualização do polêmico na esfera pública, que, no caso específico do Movimento Raeliano, apontam para aspectos fundamentais do modo de ser raeliano e sua relação com modos de exibição de valores e convicções na arena pública. Tais eventos são rituais que pretendem ser de renovação, e não de conservação, reforçando esse duplo potencial ritual apontado por Turner.

Em Londres, uma aura artística envolvia o grupo raeliano. Como já apontado, um componente de fama e celebração envolve o movimento, e em Londres esse aspecto se fazia muito presente, principalmente através do apelo artístico do grupo. Exibir-se era parte da prática profissional de muitos membros do grupo londrino, o que potencializava suas performances públicas. Livia, uma das adeptas ao movimento, dançarina e atriz, durante toda a Parada, atuava através de danças eróticas e movimentos sensuais, típicos representantes das manifestações públicas das causas *gays* nesse tipo de parada (em tom de festa) bem como das atitudes e posturas consideradas tipicamente raelianas. Polêmicas fundidas, fronteiras de adesões mais uma vez imbricadas e indissociáveis. Ser *gay* ou simpatizante significa, nesse cenário, praticamente ser raeliano, e é essa mensagem que os adeptos do movimento querem levar aos “adeptos” da causa homossexual.

A coragem representa também um elemento importante do ser raeliano. A ousadia e a coragem de apoiar causas morais questionadas por uma maioria tradicional são consideradas características tipicamente raelianas, mesmo quando o corajoso ou o ousado ainda não o sabem. A coragem de

realizar atos polêmicos opera como um indício de que uma pessoa pode descobrir-se raeliana. Essa é a retórica adotada por muitos membros do movimento: a ideia de que se descobriam raelianos ao perceberem que já acreditavam nas causas que o movimento apoia e, portanto, em seus princípios, o que inclui por vezes a possibilidade, mesmo que remota, da existência de seres extraterrestres. Mesmo sem uma convicção sobre a causa alienígena, esta facilmente se incorpora a um amplo conjunto moral dentro do qual a existência de seres humanos mais evoluídos faz completo sentido. A crença raeliana é assim fortemente caracterizada pelas suas causas morais antitradicionais, sendo a mensagem dos Elohim o invólucro que opera como explicação e sentido para esse grupo que se vê como moralmente revolucionário.

Polêmicas para a mídia de massa: a potencialização da performance

Ações polêmicas raelianas no espaço público são capazes de mobilizar uma mídia espontânea de efeitos importantes para a constituição desse movimento religioso. Para as lideranças do grupo, torná-lo visível através de suas polêmicas possibilita uma projeção não apenas local de suas ideias, mas também internacional do movimento a baixo custo, mesmo em algumas situações pagando-se o preço de sua ridicularização.

A religiosidade raeliana se organiza de acordo com a lógica da mídia de difusão e da sociedade do espetáculo. Uma linguagem de performance e construção de valores diretamente relacionada aos modelos da expressão midiática configuram as práticas religiosas desse grupo. A atribuição de valores e as definições internas de status no grupo refletem uma fusão intrínseca original entre os paradigmas modernos da mídia e o nascimento de uma religião.

A relação entre mídia e raelianismo poderia ser analisada como uma *apropriação* feita pelo movimento religioso dos modelos comunicacionais seculares, formulando uma teoria implícita de que o mundo secular cria e a religião se apropria. No entanto, rejeitando a separação de esferas típica de uma leitura sociológica moderna, entendo que a matriz social que dá origem a um movimento religioso contemporâneo como o raeliano é composta por referências múltiplas, inclusive a mídia, e com elas interage na constituição

de sua lógica interna não em uma mera apropriação linear, mas gerando efeitos randômicos. Ao surgir como produção intrínseca da modernidade e seus elementos, o Movimento Raeliano em sua condição de religião, passa a integrar essa rede que o originou com igual estatuto de produtor e produto da realidade social (PELS & MEYER, 2003; MEYER & MOORS, 2006).

Dentre os modos de relação entre o Movimento Raeliano e a mídia de massa, destaca-se a linguagem da performance polêmica como viés de atração e convergência espontânea entre essas duas forças: ao Movimento Raeliano, a polêmica serve de “profissão de fé”, e a mídia, como meio de captação de audiência. Sendo assim, a divulgação midiática espontânea das ações polêmicas do movimento opera significativamente para os dois termos da relação.

O exemplo mais notável de polêmica via mídia de massa realizada pelo Movimento Raeliano foi o anteriormente mencionado anúncio do (suposto) nascimento do primeiro clone humano, realizado pelo profeta Raël e pela liderança científica do Movimento Raeliano, Brigitte Boisselier, em âmbito internacional, no ano de 2002. Tal ação produziu os dois efeitos indicados nesse argumento. Por um lado, expôs o movimento a críticas, questionamentos e mesmo intervenções legais¹⁰. Por outro, mobilizou a lógica da polêmica, atraindo o interesse de leigos e curiosos que apoiam ideias de inovações biotecnológicas visando ao desenvolvimento e ao aprimoramento da espécie humana. Compondo esse quadro, a ridicularização do movimento que seguiu esse evento – vindo daqueles que não acreditavam no sucesso da clonagem humana e utilizavam-se da acusação de charlatanismo – fortalece o sentimento de incompreensão dos raelianos que reagem àqueles que os ridicularizam porque ainda não evoluíram o suficiente para compreender a verdadeira mensagem dos criadores extraterrestres.

Essa ação midiática planejada pelo Movimento Raeliano foi inquestionavelmente uma estratégia de sucesso, pois firmou o grupo no campo de referências da mídia popular de massa quando o assunto é clonagem. Apesar de seu pequeno porte, o movimento inscreveu seu posicionamento em uma cultura global e seu imaginário: efeito este obtido através da

¹⁰ Como a prática da clonagem humana é proibida por lei, Brigitte Boisselier teria sido alvo de um processo legal para averiguação de sua atitude criminoso. Vale destacar que esse processo implica a tensão de reconhecer ou não o sucesso da experiência apresentada pelo movimento, ou mesmo da possibilidade de tal iniciativa.

potência midiática de fixação de temas polêmicos que se retroalimentam pela repetição em reportagens sobre o mesmo assunto. Esse é um outro modo de inscrição de uma religião na cultura, através da mediação midiática: ao invés de projetar-se na mídia de massa por uma expressiva participação popular, é pela polêmica suscitada por um pequeno grupo que a mídia de massa se responsabiliza espontaneamente por popularizá-lo e conferir a este grupo grau significativo de legitimidade, mesmo que frágil e questionável.

As ações polêmicas do Movimento Raeliano não pararam com a clonagem. Em setembro de 2004, recebe especial destaque na mídia canadense, e certa difusão na mídia internacional, a participação de Raël no programa de TV *Tout Le Monde en Parle*, transmitido no Québec. Esforçando-se para demonstrar uma postura pautada na seriedade de sua mensagem e seus argumentos, ao longo do programa de TV, Raël foi sendo ridicularizado pelos demais participantes do programa, chegando-se ao ponto de um deles puxar o pequeno coque no topo de sua cabeça, provocando-o como se faz com um palhaço. Sem perder seu ao menos aparente tom de seriedade, Raël manteve-se presente até o momento em que não suportou a provocação e retirou-se do palco.

Ao assistir ao programa, a pergunta que me fazia era o que mantinha Raël naquele espaço de humilhação. Sua face claramente transtornada demonstrava um profundo desconforto. Perguntava-me se esse preço não seria alto demais, mesmo para ele. Sua saída durante o programa respondia à minha pergunta. Conseguir a oportunidade de ser convidado para essa poderosa e fechada mídia de massa era uma oportunidade rara, talvez precedida anteriormente apenas pelos depoimentos dados em 2002 sobre o tema da clonagem. No entanto, os limites a que chegou aquele programa de TV parecem haver ultrapassado os da projeção aparentemente “a qualquer preço” procurada pelas lideranças do Movimento Raeliano. Alguns podem me pensar ingênua, imaginando que Raël estava ciente do que se passaria. No entanto, pelo tempo de convivência que tive com o movimento e com a literatura sobre Raël, percebo na figura desse profeta uma margem de disponibilidade ao ridículo que convive tenuemente com seu orgulho e sua tentativa de controlar a difusão de sua imagem na mídia¹¹.

¹¹ Nos seminários raelianos (encontros anuais com a presença de Raël), é proibida toda forma de produção audiovisual pelos participantes: fotografias, gravações de áudio e vídeo. Apenas a Raël Video Production – RVP – tem o direito de registrar o evento.

Se a intenção explícita da projeção midiática é parte do projeto raeliano¹², a relação com a mídia espontânea tira de seu controle o limite da ridicularização. A imagem de Raël é continuamente exposta ao ridículo, seja na TV ou na internet. Charges e reportagens apresentam o profeta – de aura sagrada e profundamente respeitado no interior do grupo que lidera – como um *clown*, por vezes um charlatão, como alguém que “não pode estar falando sério”, mesmo quando está. Assim sendo, a performance polêmica desdobra-se em outras duas: para o público contrário às seitas, essa é uma imagem do ridículo, destituída de valor religioso e também ético em suas defesas públicas de causas científicas e morais. Para o público interno ao movimento, a ridicularização é ressignificada como uma performance da resistência, resistência esta advinda daqueles que ainda não estão preparados para a compreensão de uma mensagem mais evoluída e, portanto, rejeitada. O “falso autêntico” de Chidester (2005) não se explica totalmente por uma completa falsidade ou plena autenticidade, mas apenas na fronteira entre essas categorias aparentemente inconciliáveis.

Destaco ainda no cenário das polêmicas raelianas uma reportagem na edição de outubro em 2004 da revista *Playboy* com os “anjos de Raël”. Central nas narrativas antisseitas, a devoção de grupos de mulheres a um “guru” pode também ser encontrada no Movimento Raeliano. Fundada em 1997, a Ordem dos Anjos de Raël é formada por mulheres que afirmam haver escolhido se dedicar ao serviço e cuidado dos Elohim e seu profeta. Tendo dentre suas funções a responsabilidade da “difusão da feminilidade”¹³ como modelo de evolução da espécie humana, a Ordem dos Anjos protagoniza diversas cenas públicas em nome de uma maior conscientização das pessoas para a “beleza, a suavidade, o bem-estar e o prazer”.

¹² O IRM conta com uma subdivisão de funções que organiza e sistematiza os responsáveis por cada uma das frentes de atuação do movimento. Um dos principais setores da estrutura raeliana cuida de sua difusão. Dentre suas responsabilidades, está a RVP, que cobre todas as atividades de Raël, preparando vídeos para sua difusão nos meios de comunicação de massa. Nesse setor há ainda um grupo separado chamado Celebrity Team, que tem por objetivo central a difusão do MR entre celebridades da mídia, buscando com esse tipo de adeptos uma disseminação mais efetiva do movimento na mídia.

¹³ Raël faz referências à noção de *feminilidade* como uma característica dos seres mais evoluídos, como os Elohim, associada na cosmologia raeliana às ideias de suavidade, delicadeza, beleza, harmonia, refinamento, sensualidade, entre outras.

Por si só, a existência da Ordem dos Anjos já é uma ação polêmica, provocando o cenário antissectário com um elemento que o atinge diretamente. Entretanto, em vez de recolher-se com vistas a evitar problemas e confrontos, a Ordem exhibe-se para a mídia de massa. As mulheres da Ordem dos Anjos de Raël frequentemente exibem-se seminuas ou nuas nas manifestações do Movimento, e não tardaram a chamar a atenção de uma revista masculina importante. Serem fotografadas pela Playboy foi a coroação das conquistas desse grupo, reconhecido nas fotos pelos atributos que mais procuram desenvolver: sua beleza, sensualidade e sexualidade.

Outro evento chave dessa trajetória significativa de leitura das polêmicas raelianas na mídia de massa é sua presença constante nas ruas do festival de Cannes. Enfatizo aqui dois destaques: a foto dos Anjos de Raël dentre os registros de rua do festival de 2006 e a nota da jornalista Grainne Harrington, da Radio France Internationale, sobre a participação dos raelianos no evento de 2008. Começo pela foto de 2006. Os Anjos que aparecem na referida imagem são duas mulheres negras seminuas, seios à mostra, recobertos apenas por uma pintura na pele que cobre todo o dorso em tom predominante de azul, asas como de anjo nas costas, em posição insinuada em que uma se aproxima do seio da outra como se fosse beijá-lo. Os Anjos de Raël provocam a cena pública com sua sensualidade representada pela exibição de seus corpos seminus, atraindo sobre si a mídia espontânea desejada pelas lideranças do movimento.

Já em 2008 a abordagem pública do grupo foi outra bem diferente. Em vez dos anjos, os representantes do movimento colocaram-se na rua em busca de um produtor para seu filme. O mote da performance era *ET cherche producteur*, e os adeptos vestiam camisas com a imagem de um simpático extraterrestre, cabeça expandida em relação às proporções humanas, grandes olhos, conformado ao padrão lúdico das imagens de ETs, fazendo o sinal “paz e amor” com a mão direita. Entre o lúdico, o polêmico, o artístico (pelo contexto do festival) e o ridículo, essa performance raeliana mais uma vez mobilizou uma parcela espontânea da mídia.

Em sua reportagem com o título “Indy’s back... and so are ET and Poo”, Grainne Harrington, repórter da Radio France Internationale, descreve seu encontro com a manifestação pública raeliana:

No caminho para o *Palais des Festival*, fiquei intrigada com um grupo particularmente estranho. Eles estavam distribuindo panfletos em volta de uma placa gigante que dizia “ET está procurando um produtor”. Um companheiro um pouco tenso me explica que eles

são raelianos e que querem encontrar alguém disposto a fazer um filme sobre suas crenças. Eu já havia ouvido falar sobre eles há muito tempo atrás, mas aquele era meu primeiro encontro com um raeliano de verdade. Raelianos são membros de uma religião que ensina que a Terra foi descoberta há 25.000 anos por alienígenas chamados de Elohim, que ali criaram a espécie humana, e toda a vida no planeta em um laboratório especial. Eles gastam seu tempo tentando levantar dinheiro para a construção de um prédio adequado para receber os Elohim quando de seu retorno à Terra e agora eles querem fazer um filme. Cannes parece um bom lugar como qualquer outro para começar. Eles provavelmente não são as pessoas mais estranhas aqui. Eu pergunto ao rapaz um pouco tenso de onde ele viajou para estar aqui. “Nós estamos em todo lugar, você sabe”, ele replica, olhando para mim intensamente¹⁴.

Inesperadamente, a repórter não enfatiza críticas ao movimento, como de costume em reportagens sobre o grupo e sua crença nos ETs. O contexto artístico de um festival de cinema suaviza a crítica e recebe melhor a performance raeliana. Grainne descreve o interesse dos raelianos na produção de um filme sobre suas crenças como mais um elemento no caleidoscópio de demandas por investimentos da indústria cinematográfica que se configura em Cannes. Apesar de estranhos, os raelianos, através da ótica de Grainne, não são os mais estranhos que ela já encontrou por lá.

Em mais uma cena pública, o Movimento Raeliano protagoniza um evento que provoca polêmica, interesse e, como tal, atrai mídia espontânea. No entanto, mais uma vez, tangencia o risco ao ridículo público, minimizado nesse caso pelo ambiente artístico das ruas de Cannes no período do festival e, nesse caso, pela abordagem profissional mais receptiva da repórter autora do referido relato.

A exposição do Movimento Raeliano na mídia de massa, como observamos, nem sempre conta com uma aproximação empática de repórteres e jornalistas. O jogo que predomina se dá entre um movimento que se expõe publicamente, assumindo o risco do ridículo em nome de sua difusão, e uma indústria cultural de massa sedenta por *frickies*, estranhos a serem destacados em suas reportagens.

¹⁴ Disponível em: http://www.rfi.fr/actuen/articles/101/article_436.asp. Acesso em 5 de janeiro de 2009 (Tradução livre da autora).

Considerações finais

Este artigo procurou analisar a relação entre religião, esfera pública e mídia de massa na configuração das políticas de difusão e construção de legitimidade e pertencimento dos membros do Movimento Raeliano. Como condução da discussão, focou-se na construção de performances polêmicas típicas do movimento e nos modos pelos quais essas ações polêmicas e sua difusão operam como elementos centrais à experiência raeliana. Discutiu-se o modo como uma convergência moral das causas polêmicas defendidas pela mensagem raeliana opera como mediação fundamental à aceitação da profecia extraterrestre que caracteriza e explica a origem das bandeiras morais raelianas.

Como campo mais amplo de reflexões, este artigo pretendeu suscitar questões sobre a eficácia de critérios tradicionais de autenticidade como via de análise de novos movimentos religiosos, apoiando-se nas análises de Chidester (2005) sobre “falsos autênticos”. Interessa nesse contexto manter aberta a discussão acerca dos critérios utilizados na classificação de experiências religiosas legítimas, bem como um debate sobre os conceitos de religião e autenticidade com os quais e para os quais a antropologia vem trabalhando. Faz-se, assim, importante destacar a ideia de que estudos sobre novos movimentos religiosos desafiam e são desafiados por padrões de autenticação, assim como pelo contexto da mídia de massa, no qual por vezes o falso nos parece autêntico e o autêntico soa convictamente como falso.

Referências

- BATTAGLIA, Debora (Ed.)
(2005) *E.T. culture: anthropology in outerspaces*.
Durham; London: Duke University Press.
- BECKFORD, James
(1985). *Cult controversies: the societal response to new religious movements*. London; New York: Tavistock Publications.
- BIRMAN, Patrícia
(2005) “Fronteiras espirituais e fronteiras nacionais: o combate às seitas na França”. *Mana*, v. 11, nº. 1, p. 7-39.
- (1999). “Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, nº. 10, p. 35-60.
- BIRMAN, Patrícia (Org.)
(2003) *Religião e espaço público*. São Paulo: CNPq/Pronex/Attar Editorial, 2003.
- CHIDESTER, David
(2005) *Authentic fakes: religion and american popular culture*. Berkeley: University of California Press.

- CHRYSSIDES, George D. & WILKINS, Margaret (Eds.) (2006). *A reader in new religious movements*. London; New York: Continuum Books.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias (2005) "Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira". In: HEILBORN, Maria Luiza *et al.* *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, p. 137-176.
- GIUMBELLI, Emerson (2002) *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2004) "France's obsession with the 'sectarian threat'". In: LUCAS, Phillip Charles & ROBBINS, Thomas. *New religious movements in the twenty-first century: legal, political and social challenges in global perspectives*. New York; London: Routledge, p. 49-54.
- HEXHAM, Irving & POEWE, Karla (1997) *New religions as global cultures: making the human sacred*. Colorado, USA: Wetview Press.
- KAN, Elio Masferrer (Coord.) (2000) *Sectas o Iglesias: viejos e nuevos movimientos religiosos*. Colômbia: Aler e Plaza Y Valdes Editores.
- MACHADO, Carly (2009) "Prophecy on stage: fame and celebrities in the context of the raelian movement". In: MEYER, Birgit (Ed.). *Aesthetic formations: media, religion and the senses*. New York: Palgrave Macmillan, p. 207-224.
- (2008) "Profecia na era midiática: a mídia de massa como campo sagrado do Movimento Raéliano". *Os Urbanitas: Revista de Antropologia Urbana*, ano 5, v. 5, nº. 8. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/osurbanitas8/carlymachado-RAM-2008.html>. Acesso em 30 de abril de 2011.
- MEYER, Birgit & MOORS, Annelies (Ed.) (2006) *Religion, media and the public sphere*. Bloomington; Indianapolis: University of Indiana Press.
- PELS, Peter & MEYER, Birgit (2003) *Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment*. Stanford, California: Stanford University Press.
- TURNER, Victor (1987) *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- WAINBERG, Jacques; CAMPOS, Jorge & BEHS, Edelberto (2002) "Polemista, o personagem esquecido do jornalismo". *Intercom - Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, v. 25, nº. 1, p. 47-68.
- RAËL (2003a) *Literatura nativa: a mensagem transmitida pelos extraterrestres*. Porto Alegre: Imprensa Livre.
- (2003b) *Sim, clonagem humana!* Porto Alegre: Imprensa Livre.
- (1998) *Intelligent design. Message from the designers*. E-book. Disponível em <http://www.rael.org>. Acesso em 09 de abril de 2005.

Recebido em
maio de 2011

Aprovado em
julho de 2011

“Quando eu crescer, eu vou escolher a minha religião!”: a reinvenção da religião dos brasileiros através do olhar infantil¹

Roberta Bivar C. Campos*
Juliana Cintia Lima e Silva**

Resumo

Qual é a religião da criança nordestina? O que orienta a sua experiência religiosa e entendimento de sua religiosidade e de seus próximos? Como reage à diversidade religiosa? Este artigo pretende refletir como a criança nordestina de classe média da cidade do Recife experimenta e pensa a sua identidade religiosa e as dos colegas de escola. Procuramos compreender como as crianças vivenciam a diferença no espaço escolar brasileiro com a finalidade de percebermos se seu comportamento refletiria atitudes de respeito e inclusão das diferenças ou se expressaria intolerância.

Palavras-chave

Religião. Religiosidade infantil. Modernidade.

Abstract

What is the religion of the children from Northeastern Brazil? What guides their religious experience and the understanding of their religiosity and that of their neighboring people? How do they react to religious diversity? This paper intends to reflect on how middle-class children from Northeastern Brazil living in the city of Recife experience and think their religious identity and that of their classmates. We seek to understand how children experience the difference in the Brazilian school setting, in order to see whether their behavior would reflect respectful and inclusive attitudes towards differences or if it would express intolerance.

Keywords

Religion. Children's religiosity. Modernity.

¹ Com a colaboração de Rosa Maria Aquino e Geová Silvério Paiva Jr.

* PhD em Antropologia Social pela University of St. Andrews (Escócia/Reino Unido) e professora adjunta da Universidade Federal de Pernambuco (Recife/Brasil). E-mail: robertabivar@gmail.com.

**Mestranda em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco (Recife/Brasil), com bolsa CAPES. E-mail: jcintia7@yahoo.com.br.

Introdução

A reflexão que se segue está baseada nos dados da pesquisa “Um estudo comparativo sobre (in)tolerância religiosa e de como ‘raça’, ‘classe’ e ‘religião’ se entrecruzam entre crianças de escolas públicas e privadas, em Recife”, desenvolvida entre os anos 2007 e 2009, apoiada pelo CNPq. A pesquisa abordou a reação à diversidade religiosa e sua significação entre crianças do 5º ano do ensino fundamental (antiga quarta série primária). A energia intelectual que motivava a pesquisa derivava dos efeitos conflitivos que transformações recentes no campo religioso estariam trazendo para o espaço escolar. De acordo com relatos de pesquisadores, esses conflitos estariam sendo gerados no espaço escolar do setor público mediante a agenda “multicultural” do estado, com enfoque na valorização das tradições de cultura popular, fortemente marcadas pelas tradições religiosas católicas e afro-brasileiras: professores evangélicos resistiriam incluir nos conteúdos programáticos das disciplinas as referências à cultura popular (ver SILVA, 2007).

Entender como crianças vivenciam a diferença religiosa no espaço escolar parecia-nos fundamental para percebermos se elas estariam reproduzindo valores tradicionais hierárquicos ou não, e se o comportamento efetivo das crianças refletiria atitudes de respeito e inclusão da diferença ou se expressaria intolerância.

Na discussão desenvolvida aqui neste artigo, interessa analisar como as crianças de classe média de uma escola laica da cidade do Recife interagem com essas diferenças e como elas articulam as influências que recebem do seu *background* familiar, de seus professores e dos amigos. Interessa, principalmente, refletir como as crianças pensam e experimentam a sua identidade religiosa e as dos colegas de escola. Destaca-se, em especial, a maneira como interpretam e lidam com o conteúdo das religiões afro-brasileiras, agora matéria do currículo escolar a partir da Lei 10639/2003.

Ora, para pensar a experiência da identidade religiosa da criança, é preciso situá-la no mundo dos adultos, do qual também participa, ao qual reage e o qual reinventa. Nesse sentido, abordaremos o universo religioso do mundo adulto tal qual é tratado na literatura antropológica e sociológica, destacando que, apenas mais recentemente, o universo religioso infantil vem sendo foco da antropologia (TOREN, 2003; PIRES, 2007; CAMPOS *et al.* 2009; CAMPOS & FALCÃO, 2012). Longe de entender as crianças

como constituindo “culturas infantis” à parte do mundo adulto, adotamos a perspectiva de negociação contextual (ver PIRES 2007; CAMPOS *et al.* 2009), na qual as crianças dentro de sua própria racionalidade negociam suas possibilidades de ação de acordo com aquilo que lhes é dado pelas interações e contextos sociais em que estão inseridas. Portanto, antes de adentrar no universo religioso infantil das crianças pesquisadas (recifenses, estudantes do 5º ano de uma escola laica privada), faz-se necessário saber das religiões dos adultos e mais especificamente dos nordestinos, no caso aqueles de Pernambuco.

A religião dos brasileiros, a religião dos pernambucanos

O Censo do IBGE de 2000 (ver CAMURÇA, 2006) registrava 144 classificações de religiões diferentes. Todavia, se pensarmos em termos de representatividade, a diversidade religiosa é reduzida a três blocos: católicos com 73,8%, evangélicos com 15,45% da população, e os sem religião compondo 7,3% dos fiéis brasileiros. Destaca-se, portanto, a forte presença das tradições cristãs em solo brasileiro e a supremacia do catolicismo, ainda que abalada pelo crescimento pentecostal entre os mais pobres. Pernambuco não é tão diferente do quadro nacional. De acordo com o mesmo Censo IBGE 2000, em Pernambuco existiam 74,5% de católicos, superando a média nacional. Esse percentual se encontra em consonância com o fato de esse estado estar localizado numa das regiões mais católicas do país, a saber, o Nordeste. Por outro lado, Recife é, talvez, a capital nordestina em que mais cresce o pentecostalismo. O que se destaca nesse contexto específico é que os católicos, na sua forma “não praticante”, e os “sem religião” são aqueles que mais prevalecem entre os recifenses de classe média. Já entre a população de baixa renda da capital pernambucana, o que se percebe é a forte presença do pentecostalismo² em disputa com o catolicismo devocional.

² Os termos “pentecostalismo” e evangélicos são utilizados ao longo do artigo refletindo a vasta gama de perspectivas teológicas e organizacionais que abrangem. Os termos representam uma construção identitária manifesta atualmente na sociedade brasileira em que o termo evangélico tem se fortalecido enquanto identidade nacional alternativa em relação à associação tradicional entre identidade nacional e catolicismo, enquanto o termo pentecostalismo também opera nessa lógica abrangente prestando-se a uma identificação institucional de diferentes denominações religiosas que compartilham em maior ou menor grau preceitos cristãos dentro de uma vasta diversidade do cristianismo carismático. Uma melhor apreciação dessa questão é feita no artigo “Religião e mídia: estratégias de inserção do pentecostalismo na esfera pública” (SILVA, 2007).

Esse quadro estatístico nada mais é que reflexo da nossa história, posto que vivemos em uma sociedade que teve como aporte cultural e simbólico fundamental a religião católica. De fato, a supremacia católica foi reforçada ao longo dos séculos por uma aliança política e institucional entre o Estado e a Igreja. Isso garante o que Almeida (2007) entende por *efeito de invisibilidade* do catolicismo, e este, por ser coextensivo à ordem cultural, torna-se invisível. A partir dessa ideia de Almeida, Campos *et al.* (2009) analisam a presença “invisível” do catolicismo, já que é naturalizada por ser cultura, no espaço escolar laico. A situação do catolicismo na escola laica contrasta com aquela do pentecostalismo, que, por sua cultura marcadamente diferenciada, contrasta e reage fortemente aos conteúdos laicos e com a atitude mais fluidamente demarcada desse ambiente escolar específico. Outro efeito de invisibilidade do catolicismo está na sua relação “promíscua” com o Estado, quando assume privilégios na esfera pública em detrimento de outras religiões, sem que isso cause, ou melhor, causasse estranhamento.³ Segundo Camurça (2006), esse estabelecimento como traço cultural, algo que incrementa simbolicamente a visão dos indivíduos, também pode ser um componente que explica a invisibilidade e o reduzido número de adeptos declarados das religiões afro-brasileiras e mediúnicas. Estamos de fato diante dos efeitos do que Sanchis (1997) chama de “cultura católico-brasileira”.

Entretanto, ao longo do amadurecimento das instituições republicanas e principalmente das ideias de liberdade e igualdade, que tem como correspondentes no campo religioso as ideias de liberdade religiosa e igualdade de direitos entre os diferentes credos, a situação hegemônica católica é modificada. O catolicismo foi aos poucos cedendo espaço no campo religioso a outros credos e denominações, que através de diversas estratégias de pressão foram conquistando espaço e legitimidade. Dentro desse processo vale destacar que as religiões de matriz africana continuaram sendo desprestigiadas, política e religiosamente. Em verdade, elas só conseguiram galgar algum respeito buscando legitimidade por uma via culturalista (GIUMBELLI, 2008). Ao ter negado o espaço de reconhecimento como religião pelo argumento da liberdade de culto, as religiões de matriz

³ Os privilégios da Igreja Católica parecem não ser mais tão invisíveis ou naturalizados, pelo menos para alguns grupos sociais mais engajados e articulados politicamente, como o movimento feminista e o do GLS, que ativamente contestam a imposição de valores cristãos sobre políticas da saúde e direitos reprodutivos e passam a empunhar a laicidade como uma de suas demandas.

africana conseguiram legitimidade através de sua inserção na sociedade como cultura. Por outro lado, é por essa via culturalista que a religião de matriz africana é vista como elemento que compõe a diversidade cultural da sociedade, e, em termos de memória, que deve ser respeitada e preservada, como patrimônio histórico e cultural (*idem*). As religiões de matriz africana tornam-se assim alvo de políticas públicas, a exemplo do que acontece com a Lei n° 10639/03. De fato, é na escola que o Governo Federal, bem como as administrações municipais, tem desenvolvido ações afirmativas e políticas de valorização da cultura africana. Tal movimento gera reações contrárias, principalmente por parte de pais e funcionários evangélicos, e em particular daqueles de denominações (neo)pentecostais, pelo fato de a guerra santa ser uma de suas marcas teológicas (SILVA, 2007). Esse tipo de atitude nada mais é que reflexo do movimento de redefinição do campo religioso brasileiro. Sobre essa questão Burity (1997) comenta que a conversão ao pentecostalismo questiona a secular associação entre catolicismo e nacionalidade, bem como a relação entre pluralismo e perda de sentido da nacionalidade.

O movimento de “rompimento com a tradição religiosa” se deve, segundo Pierucci (2006), ao caráter individualista da conversão dentro da tradição protestante. Segundo ele, a conversão opera uma mudança de “pessoa” (no sentido antropológico do termo) para indivíduo (no sentido sociológico do termo). Desse modo, “ao dar esse passo, alguém se solta dos vínculos herdados, desprende-se do já dado, afasta-se do passado e abre-se para novos possíveis” (PIERUCCI, 2006:21).

Mas na literatura sobre a religiosidade dos adultos, há quem entenda que as continuidades podem ser tão importantes quanto as rupturas. Marcelo Camurça (2006:41) entende que, apesar da expansão do (neo)pentecostalismo⁴ no Brasil, há uma permanência tenaz do catolicismo no posto de religião majoritária que precisa ser interpretada “não apenas pelo que muda, mas também pelo que conserva”. Por outro lado, se concordamos com Camurça que devemos levar em consideração a “tradição católica” como mais que uma religião no Brasil— por ela ser cultura também —, isso será aqui feito sem deixar de lado a existência de processos de mudança, representados principalmente pela presença cada vez mais expressiva do

⁴ O termo (neo)pentecostalismo é usado apenas relacionado a autores que fazem uso dessa terminologia com a finalidade de manter a coerência e a fidelidade das citações diretas ou indiretas.

(neo)pentecostalismo, que se traduz em uma transformação da religião no mundo contemporâneo. Nesse sentido, o que se destaca é a transformação das condições de crença no mundo contemporâneo, em que a ideia de escolha e realização pessoal torna-se a tônica da vida religiosa, como já foi extensamente discutido por Charles Taylor (2007).

Neste momento, importa destacar que pretendemos neste artigo identificar a reinvenção das religiões dos brasileiros, aqui brevemente comentada, através do olhar e da experiência infantil, tendo por foco as crianças de classe média de uma escola laica da cidade do Recife. Salientamos que a base etnográfica para essas reflexões, apesar de circunscrita a uma realidade nordestina, nos abre para as inúmeras possibilidades em se tratando de pesquisas relacionadas à concepção de mundo infantil. Como é sabido na tradição antropológica, é através do movimento de apreensão do universal no particular e da volta ao particular naquilo que há de mais geral que avançamos em riqueza e consistência nas nossas pesquisas. O objetivo principal deste artigo é justamente articular essas esferas através da análise do caso específico de crianças nordestinas, recifenses oriundas da classe média. É oportuno ainda destacar que a referência à classe média como perfil socioeconômico das crianças faz-se com base no estilo de vida, perfil profissional, poder aquisitivo e bairro de moradia dos pais das crianças, e não com base numa definição estritamente marxista de classe social.

“Quando eu crescer, eu vou escolher minha religião”

A escola particular, que figurou como o lugar de investigação de nosso problema de pesquisa, está situada no bairro da Várzea, na cidade do Recife, próxima à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), de onde saíram seus idealizadores. Trata-se de uma escola muito bem conceituada em sua proposta político-pedagógica, sendo, inclusive, premiada por seu pioneirismo no que se refere à implantação de algumas políticas educacionais de valorização da história e cultura regional. O público-alvo dessa instituição é a classe média, sendo os pais das crianças em sua maioria integrantes dos quadros que se encaixam nesse perfil, uma vez que são em sua maioria professores universitários e profissionais de carreiras bem-estabelecidas (médicos, advogados, engenheiros etc.). Alguns desses pais são residentes em bairros de uma das regiões mais caras da cidade de Recife, os quais são considerados de classe média alta e alta, como o tradicional bairro de Casa

Forte, Dois irmãos, Montero, Poço da Panela, Parnamirim, Casa Amarela. Outros são residentes no bairro da Várzea, este tipicamente bairro de classe média e média baixa, onde muitos professores universitários residem. Pagam em média o valor de 800 reais pela mensalidade e costumam levar e buscar seus filhos em carros particulares.

A proposta da escola encontra-se alinhada com as expectativas dessa “classe média” que substancialmente matricula seus filhos nessa instituição. Isso se torna evidente ao perceber a preocupação da escola em desenvolver valores democráticos, em fomentar discussões sobre temas variados de interesse do conhecimento geral, em desenvolver hábitos saudáveis nas crianças desde cedo, em estimular a autonomia das mesmas em relação aos cuidados de si, dos seus pertences e de suas ideias, além do estímulo de um senso de coletividade e de respeito à individualidade de cada um. Tal alinhamento atende as expectativas dos pais dos estudantes em relação à educação das crianças e aos valores que devem ser desenvolvidos por elas, como, por exemplo, a cidadania. Tal característica também reforça a visão da escola como uma espécie de prolongamento do ambiente familiar (SINGLY, 2007). Isso também pode ser comprovado pela presença cada vez mais próxima dos pais na escola, o que se faz sentir não só nas reuniões de pais e mestres, mas também diariamente, na hora de buscar as crianças e nos eventos que a escola promove. Essa presença assídua se traduz em um controle da proposta pedagógica escolar, que deve atender as expectativas parentais em seu ideal de “boa formação” das crianças e avaliação do desempenho do filho em relação aos colegas.

Quanto à nossa presença nessa instituição como equipe de pesquisa, podemos afirmar que foi muito tranquila. A direção, a coordenação e a professora tutora da turma em nenhum momento se opuseram à nossa presença e sempre estivemos à vontade para circular na escola entre alunos e funcionários. A professora, além de nos receber muito bem, colaborou com as nossas investigações, sendo sempre muito prestativa. A turma em si nos acolheu bem. Apesar de nos sentirmos um pouco ignorados a princípio, essa sensação foi se dissipando à medida que fazíamos amizade com as crianças. É importante ressaltar que sempre houve, de nossa parte, uma preocupação com a imagem que as crianças construiriam acerca da nossa presença. Não gostaríamos que elas nos vissem, numa chave hierárquica, equiparados aos professores. Com o tempo essa preocupação desapareceu, pois as crianças nos deram o título de estagiários da UFPE, o que nos colocou próximos a elas de certa forma, uma vez que éramos aprendizes.

Nessa escola os espaços privilegiados de nossa observação foram as aulas de história e de projeto, que são disciplinas das quais as crianças participam de atividades relacionadas com a temática “cultura popular” e nas quais foi trabalhado o conteúdo de cultura afro-brasileira. O projeto da turma do quinto ano tem como objetivo discutir o “multiculturalismo”⁵, com um recorte específico voltado para o processo de formação do povo brasileiro, e uma atenção especial para a contribuição da cultura africana na formação da identidade brasileira. Também estavam integradas com o projeto as aulas de dança, em que as crianças aprenderam alguns passos de coco de roda e maracatu⁶, e as aulas de artes, nas quais desenvolviam atividades relacionadas com a temática, como fazer a maquete de uma casa de taipa. Tais atividades pretendiam dar um suporte ao conteúdo desenvolvido no projeto e visavam a um desenvolvimento integral dos estudantes no que se refere ao conteúdo trabalhado em sala de aula. Procuramos nos integrar ao cotidiano das crianças estando na aula e também no intervalo, quando brincávamos e conversávamos sobre assuntos variados.

O comportamento geral das crianças era muito disciplinado, dentro dos limites próprios de sua idade. Elas são muito competitivas e disputam a atenção da professora criando espaços de projeção dentro do conjunto variado de atividades de sala, que inclui um rodízio diário de ajudantes que exercem pequenas atividades, como, por exemplo, distribuir material didático para os colegas e levar a bandeja do lanche para a cantina. Esse é um momento de disputa pela atenção da professora entre as crianças, quando elas procuram se destacar e medir seu nível de prestígio em relação aos colegas. As expectativas não só dos pais, mas também dos professores, são sentidas e traduzidas por meio da competição forte que existe entre elas, principalmente nos momentos de execução de atividades em sala de aula que resultem em certo protagonismo e as destaquem dos demais. Isso foi observado de modo bastante evidente no dia da apresentação do projeto desenvolvido pelas crianças do quinto ano. Eram notórios o nervosismo de todos e a preocupação em fazer uma apresentação bonita que agradasse aos pais e também à professora. Disto percebe-se o quanto os adultos são referências importantes para as crianças.

⁵ Para uma discussão mais acurada acerca do multiculturalismo e seus desdobramentos no mundo contemporâneo, ver Gonçalves & Silva (2001).

⁶ Coco de roda e maracatu são manifestações de cultura popular, típicas do estado de Pernambuco, de forte influência da cultura afro.

Antes de nos atermos a uma análise mais aproximada dos dados, é oportuno esclarecermos as condições em que as entrevistas foram concedidas. Em primeiro lugar, é importante destacar que, no universo de 20 crianças pertencentes à turma observada, durante os seis primeiros meses do ano de 2008, foram produzidas 14 entrevistas. Salientamos que não estabelecemos quantitativo de entrevistas e que todas as crianças participantes da amostra foram autorizadas pelos pais a nos conceder entrevista. Também todos eles foram previamente informados sobre nossa presença em sala de aula, de modo que a pesquisa foi realizada com total anuência dos pais, responsáveis e da gestão da escola. As entrevistas foram realizadas com as crianças que demonstraram interesse em falar, não tendo acontecido nenhum tipo de constrangimento com o objetivo de convencer qualquer uma delas a conversar conosco. As entrevistas assim como a observação foram realizadas no ambiente escolar, salvo as observações de situações em que acompanhamos as crianças em passeios relacionados com o projeto desenvolvido por eles (como, por exemplo, a visita ao Terreiro situado em Olinda).

Ainda em relação às entrevistas, é importante ressaltar que não oferecemos nenhuma terminologia prévia em relação à categoria religião. Procuramos trabalhar com as categorias que surgiam em suas falas. O roteiro semiestruturado foi elaborado com perguntas abertas e tinha o objetivo de captar o conhecimento da criança. Quando nosso objetivo foi o de saber qual a percepção de diversidade religiosa das crianças, perguntamos: “Quais as religiões que você sabe que existem?” E, a partir das respostas delas, fomos apreendendo seu conhecimento a esse respeito. Do mesmo modo procedemos ao questioná-las acerca da sua filiação religiosa bem como a de seus pais. A esse respeito, perguntamos: “Você tem religião?” Em determinadas entrevistas, a pergunta sofria algumas variações em função de uma preocupação com a criação de uma atmosfera amena para que a criança se sentisse à vontade, possibilitando que pudéssemos obter o dado com mais precisão. Como realizamos as entrevistas ao final dos seis meses de observação, sabíamos bem como abordar “os pequenos” a partir dos laços criados entre nós e eles durante os meses anteriores. Em função do conhecimento propiciado pela observação prolongada, procuramos respeitar ao máximo suas particularidades e seu maior ou menor grau de interesse em falar a respeito de cada questão. Quanto ao tratamento dispensado ao termo evangélico na análise dos dados das entrevistas, este é utilizado em concordância com as respostas que obtivemos, uma vez que as crianças declararam-se evangélicas, notando-se que tiveram dificuldade de informar

o nome da igreja que frequentavam com a família, embora tivessem essa identidade religiosa como evangélica bem definida. Um dado relevante a ser destacado em relação a essa questão é que, depois que perguntamos às crianças quais religiões elas sabem que existem, sempre citamos algumas que não foram contempladas em suas falas para verificarmos se elas conhecem algo sobre elas. Nós tínhamos um quadro estabelecido de religiões a abordar ao conduzirmos as entrevistas. De acordo com as respostas que as crianças nos davam, adaptamos os instrumentos mantendo um quadro geral como horizonte a ser abordado. Sempre citávamos o candomblé, pois ele não apareceu espontaneamente na fala de nenhuma criança; o espiritismo, à medida que em entrevistas anteriores aferimos a presença de crianças com essa filiação, e o protestantismo, a fim de saber se alguma dentre elas advinha de uma filiação ligada ao protestantismo histórico. Obtivemos como resultado o desconhecimento completo do termo protestantismo entre as crianças entrevistadas. Na verdade, as religiões mais citadas entre as crianças foram o catolicismo e os “evangélicos”, havendo pouca variação nas respostas. “Evangélicos” aparece assim como “categoria nativa”, e é assim a que as religiões de tradição cristã não católica serão referidas na análise dos dados.

Em relação à turma do quinto ano, público-alvo da nossa pesquisa, trata-se de uma turma composta por vinte crianças; desse total, treze meninas e sete meninos com faixa etária em torno dos dez anos de idade. Dentre as vinte crianças observadas, entrevistamos quatorze, oito meninas e seis meninos. Na nossa amostra se configurou o seguinte quadro:

Filiação Religiosa	Meninos	Meninas
Católicos	2	4
Evangélicos	2 ⁷	1
Espíritas	1	
Sem Religião	2	3

⁷ Vale salientar que contabilizamos a filiação religiosa de S. na amostra, apesar de ele não ter sido entrevistado, por sabermos de sua opção através de comentário da professora e de obtermos confirmação através dele mesmo. “S” é batista e sua mãe, também batista, é professora da escola.

Quanto à filiação religiosa, é curioso que, por muito tempo, durante o período de observação, nós, da equipe de pesquisa, só sabíamos de uma criança que era evangélica, porque a professora comentou conosco utilizando-se dessa categoria explicitamente. Trata-se de S., um dos sete meninos da turma, o único menino que não nos concedeu entrevista. Durante a pesquisa, observamos que entre as crianças a questão religiosa não aparecia como motivo de conversas, mesmo entre aqueles que se consideravam amigos próximos, uma vez que a maioria demonstrava desconhecer a religião dos colegas. Em suma, a questão da religião nunca foi discutida entre elas como uma temática de relevância em sua sociabilidade, fato que se confirmou durante as entrevistas.

Todavia foi possível observar os meninos fazerem movimentos como se estivessem tocando tambores, cantarolando repetidamente “macumba lê lê” em momentos de jogos, reproduzindo o que poderia ser algum ritual referente ao Candomblé, Xangô ou à Umbanda. Um menino, em especial, fazia referência regular ao termo “macumba”, quando chegava sua vez de lançar os dados no jogo “banco imobiliário”, com a intenção de encenar um encantamento mágico para que saíssem os números da sorte.

Mas foi apenas através das entrevistas que pudemos conhecer de fato a composição religiosa da turma: seis crianças são católicas e duas, como elas mesmo se expressaram, “são simpatizantes” dessa religião. Ambas demonstram em suas falas deixar a decisão para o futuro, e por isto encontram-se contabilizadas como sem religião; três são evangélicas, incluindo o garoto do qual sabíamos a religião através do comentário da professora, pois ele não quis dar entrevista. Todas as crianças que se identificam como evangélicas têm pais evangélicos. É importante observar que essas crianças se identificaram como evangélicas, mas não sabiam dizer ao certo o nome de suas igrejas, exceto o menino S. (que não quis dar entrevistas), que soube dizer que sua igreja era “Batista”; Ainda dentro do quadro das crianças entrevistadas, uma identificou-se como espírita e uma é simpatizante dessa religião e afirma não ter decidido ainda qual religião vai seguir, sendo contabilizada no grupo dos sem religião. Desse modo temos no grupo dos sem religião cinco crianças, dentre as quais apenas uma demonstra que os pais também não são seguidores de nenhuma religião, enquanto quatro têm alguma orientação religiosa familiar, em que pelo menos um dos pais frequenta uma religião. Em todos os casos em que a criança tem algum dos pais ou ambos frequentando uma religião, o argumento para a declaração de não possuir religião se fundamenta na escolha pessoal, que é incentivada

pelos pais. Ou seja, elas recebem dentro de casa uma orientação voltada para a escolha pessoal da religião na maturidade e não há uma imposição das crenças dos pais. Podemos observar melhor essa tendência através das falas dessas crianças no momento da entrevista:

Entrevistador: Mas tu tem religião?

G: É que eu num fui batizado ainda não. É que meus pais deixou pra eu ser batizado quando tivesse maior pra eu escolher se eu queria ou não.

(Trecho da entrevista de G., menino, ambos os pais são católicos).

Entrevistador: Certo. Tu tem alguma religião Thiago?

T: (silêncio) Ainda não.

Entrevistador: Ainda não? Como assim ainda não?

T: É... não escolhi.

Entrevistador: Mas tu tem alguma que tu simpatiza?

T: Espírita.

Entrevistador: Certo. Mas por enquanto você acredita em Deus mas não teria religião. Aí como é que tu vê isso então de essa coisa... de acreditar mas não ter religião? Tu acha que não é preciso ter religião pra acreditar?

T: Não, não acho que é preciso ter religião pra acreditar. Todo mundo pode acreditar em Deus e não ter religião.

(Trecho da entrevista de T., menino, ambos os pais são espíritas).

Entrevistador: E você tem religião?

B: Tenho mas eu ainda... é... eu sou... eu acho que eu vou ser... eu acho que eu sou católica mas assim... eu ainda não sei. Eu ainda vou conhecer as outras religiões pra saber se eu sou católica, pra ver se eu não acho melhor outra.

Entrevistador: Mas você já tem algum contato com o catolicismo?

B: Hum hum (sim), eu acho que eu vou ser católica. Eu acho que... não, pra mim eu acredito na... nas coisas católicas, assim algumas coisas católicas, mas eu ainda não conheço as outras religiões.

(Trecho da entrevista de B., menina, mãe sem religião e pai católico).

Essas falas demonstram uma tendência à individualização da experiência religiosa e também que a religião passa a ser entendida como uma escolha pessoal, uma decisão que as crianças irão tomar quando estiverem mais maduras e quando conhecerem algumas religiões e entre elas decidirem qual seguir. Uma fala de T. a respeito da crença em Deus também demonstra uma

visão mais individualizada acerca dessa questão. Quando questionado sobre sua crença em Deus, T. responde que acredita que “Deus é continuação somente da nossa energia. Sem Deus não teria vida.” Diante dessa resposta questionamos o entendimento de T. acerca dessa postura de acreditar em Deus e não ter religião. A isso ele responde dizendo o seguinte: “Não, não acho que é preciso ter religião pra acreditar. Todo mundo pode acreditar em Deus e não ter religião.” O que T. demonstra com suas afirmativas é que há um movimento de mais desinstitucionalização das crenças em que a relação entre o fiel e Deus passa a não ter necessariamente uma mediação por parte da Igreja. Esse fenômeno que se encontra expresso entre as crianças tem seu correspondente no mundo adulto, onde vemos uma flexibilização do pertencimento e uma desregulação institucional da religiosidade, que caracterizam os fenômenos religiosos contemporâneos. A ênfase recai sobre as experiências individuais, como ressaltam Campos & Gusmão (2011:70), das quais surgem de modo recorrente as imagens da “busca” e da “procura” e por que não dizer do “chamado”, sendo que “os relatos definem essa procura como uma experiência espiritual, oposta às formas institucionalizadas de religião.” Outro ponto a se destacar é que as crianças também acionam a ideia de escolha como fica claro na fala de B: “eu acho que eu vou ser... eu acho que eu sou católica mas assim... eu ainda não sei. Eu ainda vou conhecer as outras religiões pra saber se eu sou católica, pra ver se eu não acho melhor outra”.

Em relação ao tema no ambiente escolar, religião não se configura como componente da sociabilidade; o comportamento das crianças indica certa atitude *blasé* quanto às configurações religiosas em seu entorno. Mas o caso das crianças evangélicas é interessante de ser comentado. Apesar de duas delas apresentarem sinais de sua identidade religiosa, como o nome bíblico muito comum entre as pessoas das religiões identificadas como pertencentes à tradição protestante (e mais caracteristicamente pentecostais e neopentecostais), uma delas ter posse de objetos com a formiguinha Smilinguido⁸ e se recusar a participar das danças de cultura popular na escola,

⁸ Trata-se de personagem evangélica que configura em histórias de quadrinhos de uma editora também evangélica. Há uma disputa em relação à origem da figura do Smilinguido enquanto personagem protestante, evangélico ou adventista mais especificamente. Apesar de haver disputa em torno da origem desse personagem, ele é correntemente consumido por grupos identificados com a identidade evangélica, de diversas denominações passando pelo protestantismo histórico até pentecostais, estando sempre acompanhado de mensagens bíblicas e referências gospel. Uma busca no Google terá dificuldades de identificar a identidade denominacional da referida personagem, sendo ela, contudo, massivamente referida como “evangélica”.

bem como normalmente se referir a essas como “dança de macumba”, os seus colegas de turma desconheciam sua religião. Acreditamos ser oportuno ressaltar que as crianças pouco sabiam acerca das crenças umas das outras, isso ocorreu mesmo entre aquelas com quem demonstravam um convívio mais estreito que ia além do espaço escolar. Se a invisibilidade das religiões de matriz africana se dá por uma via culturalista, em que são vistas como manifestação da cultura popular ou como componente histórico do passado, ou até mesmo silenciadas, posto que ausentes como referência identitária entre as crianças pesquisadas, a invisibilidade das religiões pentecostais está relacionada com uma postura individualista do discurso e da prática relacionada às questões referentes à religião. Mais importante, talvez, seja o fato de, em sendo minoria em um contexto em que o catolicismo é naturalizado como referência cultural e identitária, as crianças silenciem suas identidades “evangélicas”. Como as religiões pentecostais buscam sua legitimidade como culto legítimo e suas ações e identidade são bastante demarcadas, estando em oposição a uma atitude sincrética, elas são relegadas ao silêncio e invisibilidade em um espaço que se pretende laico numa outra lógica. Os nossos pequenos entrevistados parecem viver sua religiosidade em concordância com certo discurso secular e da laicidade em que se identifica a experiência religiosa como uma dimensão particular da vida dos sujeitos, estando a religião reservada ao âmbito familiar. Ou seja, é na sua vida privada que o sujeito deve vivenciar e expressar sua religiosidade, pois é a essa esfera que a religião deve pertencer.

Analisando nossa entrevista com a professora da turma, podemos ver com mais clareza algumas das questões trabalhadas. Em primeiro lugar, abordamos as questões relacionadas aos conteúdos ligados aos elementos afrodescendentes que fazem parte da política educacional da escola como um estímulo à valorização da diversidade cultural do nosso país, mas que continuam a ser abordados em um discurso culturalista de “preservação” do patrimônio histórico e cultural da nação. Mesmo essa abordagem controlada do assunto já gerou algumas polêmicas, inclusive alguns pais “evangélicos”, como referido pela professora, já se mostraram contrários a essas atividades, chegando até mesmo a retirar seus filhos da escola. Apesar de admitir a ocorrência de fatos dessa natureza, a professora ressalta que são casos pontuais e que nunca em sua turma ela teve esse tipo de problema, embora tenham ocorrido na escola em outras turmas.

Quanto ao trabalho desenvolvido no Projeto, ela afirma que a ênfase sempre foi desenvolver nas crianças uma percepção da diversidade, mas

reconhece a limitação delas no que se refere à questão religiosa. A professora pontua também que o tema religião nunca foi o foco principal, mas que não poderia deixar de ser tratado. Sua fala está muito alinhada com um discurso culturalista e sempre procura demonstrar certa preocupação em manter a religião como um assunto do âmbito familiar. Tal preocupação em enfatizar o caráter privado do tema reproduz uma visão secular da religião, vista como um tema próprio da subjetividade, uma dimensão íntima que se afina com *ethos* da classe média. Mesmo assim é clara a abordagem do tema no projeto desenvolvido com a turma do quinto ano, e de fato ela não nega esse peso. Como a temática não poderia deixar de ser discutida, em sua opinião, ela sempre procurou abordá-la em uma perspectiva histórico-cultural. O reconhecimento de que a questão religiosa tem que ser abordada no caso da proposta da escola revela que, mesmo sendo discursivamente enquadrada como uma questão privada, a religião permeia a esfera pública e não pode ser desconsiderada como tal. Além disso, quanto à percepção das crianças em relação a essa diversidade religiosa, ela reconhece que há ainda uma polarização em torno do cristianismo: elas citam principalmente o catolicismo e em seguida “os evangélicos”. Quanto às religiões não cristãs, ainda persiste uma visão de que são crenças, lendas, mas não uma religião.

Quando questionada a respeito de como trabalhar a questão da religião dentro da escola, a professora destaca: “[...] deve-se passar, como a escola passa, questões de moral, de ética, né, dos cuidados que a gente tem que ter com o ser humano”⁹. Ao observar essa afirmativa, devemos pensar que em um país onde a religião católica esteve por muito tempo num lugar de destaque, inclusive intimamente ligada à esfera da educação moral e ética, tais âmbitos estão imbuídos das doutrinas cristãs e, portanto, ligados à dimensão religiosa, ainda que tal ligação esteja obscurecida.

Observando o desenvolvimento da disciplina Projeto, registramos alguns fatos interessantes vinculados à fala da professora. Em primeiro lugar, foi durante essas aulas que o conteúdo relacionado com a temática afro-brasileira apareceu. Também durante as aulas de Projeto as crianças falaram um pouco de religião e de sua percepção a respeito da diversidade. Tal disciplina foi conduzida pela professora a partir de um resgate histórico que remetia ao período da colonização e se desdobrava até a atualidade. O que chamou muita atenção é que, quando a professora tentava fazer com que as crianças

⁹ Fragmento da entrevista com M., professora do quinto ano.

falassem dos negros num contexto atual e não o da escravidão, elas sempre remetiam ao passado. Em suas falas, os negros apareciam como coisa do passado, era como se com a abolição os negros tivessem se retirado de cena, o que nos indica que as crianças fazem relação estreita entre escravidão e negritude. Além disso, quando o assunto abordado é a religião de forma direta, as crianças não conseguem ver as religiões afro-brasileiras como religiões de fato e não reconhecem o politeísmo como um culto legítimo.

Isso ocorre, mas não significa que as crianças não tenham uma ideia de religião definida, o que acontece é que a definição de religião corrente entre elas tem um modelo monoteísta imbuído de conteúdo cristão, em que religiões não cristãs não se encaixam como formas de culto legítimo, gerando certa confusão e estranhamento. Suas falas estão fundamentadas a partir de um modelo limitado, dado pelo próprio universo simbólico religioso em que se situam: cristianismo de matriz católica, de modo que a percepção das religiões afro-brasileiras se dá de uma maneira muito superficial e folclórica.

Mas essa limitação não se restringe às religiões afro-brasileiras. Certa vez uma criança (menina) que se declarou católica na entrevista mostrou um adesivo da formiguinha Smilinguido¹⁰ a uma das integrantes da pesquisa que lhe perguntou: “Você sabia que é uma formiga protestante?” A criança retrucou: “É não! Olha, tem escrito Jesus te Ama!” Ainda que a entrevistadora possa ter equivocadamente atribuído a identidade protestante à formiguinha Smilinguido, considerada a polêmica sobre sua origem ser adventista, o que importa destacar dessa situação é que o desconhecimento acerca do “protestantismo” é novamente confirmado no momento das entrevistas, uma vez que nenhuma das crianças sabe do que se trata e ainda parece dissociá-lo do Amor de Jesus. Nota-se ainda que em detrimento de todo empenho para ações afirmativas da escola, as falas das crianças em geral são, até certo ponto, preconceituosas e contêm elementos de um discurso depreciativo especialmente em relação às religiões de matriz africana. Seguem algumas de suas falas a respeito das religiões afro-brasileiras:

¹⁰ O que tentamos salientar nesse caso é o conhecimento por parte da criança acerca do fato que essa figura circula enquanto marca de identidade cristã não católica.

- Eles acreditam em vários deuses.
- Macumba é coisa do diabo!
- Macumba tem coisa boa e coisa ruim.
- Deve haver um nome científico.
- Eu não acredito em macumba.
- Macumba é religião? (pergunta da professora) Algumas crianças respondem dizendo que não.

Outra questão interessante é que numa aula sobre a escravidão, que ocorreu logo depois de uma visita ao Museu da Abolição, uma das crianças questiona a professora acerca da veracidade daqueles fatos. A criança pergunta à professora: “Como dá pra saber como tudo aconteceu? Os cientistas têm provas?” A professora fica um pouco surpresa com a pergunta, mas afirma que sim, que existem muitas provas, apesar de não haver tantos recursos naquela época como filmadoras para registrar os fatos. Tudo aquilo que eles viram no Museu era uma prova do que aconteceu e também o relato de muitas pessoas da época foi preservado por escrito comprovando que a escravidão aconteceu daquela forma.

Além da visita ao Museu da Abolição, as crianças também fizeram uma viagem a uma comunidade quilombola, que fica situada na zona rural da cidade de Garanhuns– comunidade de Castanhinho – e uma visita a um terreiro de candomblé, que fica em Olinda. Não acompanhamos as crianças na visita à comunidade quilombola situada em Garanhuns por limitações nos recursos da pesquisa, mas pudemos acompanhar a ansiedade delas dias antes do passeio.

De fato, a ansiedade e a empolgação das crianças se deviam muito mais ao passeio em si e à possibilidade de dormir fora de casa do que a visita à comunidade quilombola. Mas as impressões que elas tiveram da comunidade também foram importantes. Primeiro porque ficaram admiradas com o fato de que a vida da comunidade quilombola não correspondia às suas expectativas, ou seja, não se vivia lá como no tempo da colonização. Como muitas crianças falavam admiradas, elas eram pessoas comuns, pobres comuns. Isso revela que a percepção racial das crianças também está atrelada a um componente de classe quando se trata da sociedade atual, por isso existe uma dificuldade em falar de negros no presente, porque a cor se mostra embutida muitas vezes na condição socioeconômica. Ou ainda, talvez, porque os quilombolas de Castanhinho não diferiam em seu fenótipo e modo de vestir do negro pobre urbano. Ao mesmo tempo, supomos que, como a introdução ao universo cultural da população afrodescendente se dá através da disciplina

História, aconteça uma associação livre entre população afrodescendente e passado. É preciso considerar ainda que é difícil para essas crianças falarem da religião afro-brasileira, por não ser algo que faz parte do cotidiano do qual participam, sendo classificadas de uma maneira exótica na fala das crianças. Essa caracterização que é dirigida às religiões afro-brasileiras tem uma forte relação com certa mística do velho discurso católico em torno de tudo aquilo que classificaram durante séculos como feitiçaria, magia negra e satanismo. Apesar da afinidade com esses conceitos, as crianças também demonstram uma grande habilidade em identificar o caráter negativo dessas afirmações, que hoje em dia são combatidas (ao menos no discurso público) e vistas como atitudes discriminatórias. Tal atitude delas é uma expressão do tratamento dispensado as essas questões, estando de acordo com a postura do “politicamente correto”, que orienta o discurso, mas que paradoxalmente acaba por repor certas desigualdades. Isso fica claro a partir de um esforço por parte das crianças em dar respostas “certas” durante a entrevista¹¹. Respostas que, em sua concepção, estejam adequadas ao que deve ser dito numa entrevista e que demonstrem o domínio do conteúdo aprendido durante os seis meses de aulas sobre história e cultura afro-brasileira, como nos trechos abaixo destacados¹²:

- Não, não. Eu sabia o que era as comidas né, mais ou menos as comidas. A feijoada né, de porco né, que quando o povo da senzala pedia, que quando os de engenho comia, dava o resto né para o povo da senzala, é isso né. [...] As comidas mais que eu sei, eu tenho a receita. Não tô lembrado de não, de cabeça não. Eu tenho receita no meu caderno.
(Trecho da entrevista de F.).
- Eu achei que eu aprendi muitas coisas. Eu já tinha estudado sobre escravo/escravos, mas não tão profundo assim. Não sabia que existia comunidades quilombolas, não sabia que o nome... não sabia que existia Orixá.
(Trecho da entrevista de B.).

¹¹ Essa preocupação em dar a resposta certa também pode estar relacionada com o fato de estarmos acompanhando todas as aulas de História e de Projeto durante o semestre. Nossa presença nas aulas de certa forma levou as crianças a encarar a entrevista como uma espécie de avaliação em certos momentos, pelo menos no bloco de perguntas relacionado diretamente com as atividades do projeto e os conteúdos de História.

¹² Análise baseada num universo de 14 entrevistas realizadas com as crianças. Contamos com prévia autorização por escrito por parte de pais ou responsáveis.

- Porque é... hoje em dia exatamente não existe esse negócios de religião afro. As pessoas geralmente acham que as pessoas negras, os... as pessoas que vivem em comunidades quilombolas. Os quilombolas ele geralmente não são exatamente das religiões quilombolas. Eles são católicos ou evangélicos. (Trecho da entrevista de A. L.).

Em outro momento, pudemos acompanhar a visita das crianças ao terreiro de candomblé que fica situado na cidade de Olinda. Por meio dessa visita foi possível perceber como as crianças lidam com esse contato mais direto com o “outro”. No momento em que as crianças chegaram ao terreiro, havia um espaço organizado com cadeiras para que todos se acomodassem para uma pequena palestra com o intuito de esclarecer os pequenos visitantes acerca do que é o candomblé e a história daquele terreiro que também é uma comunidade quilombola urbana. Após a fala do representante do terreiro, as crianças puderam fazer algumas perguntas que tiveram como temática principal a religião, e a isso se seguiu a visita. O terreiro visitado possui um pequeno museu que conta sua história através de fotos e objetos importantes daquele espaço. O representante do terreiro vai apresentando cada espaço e explicando o significado daqueles objetos.

Durante toda a visita, pudemos observar a curiosidade, o espanto (principalmente com um enorme crânio de boi exposto no museu) e o interesse das crianças. Elas olhavam admiradas e faziam perguntas a todo o momento. Apesar de toda essa curiosidade e de terem perguntado muito sobre o candomblé e tudo o que lhes chamava atenção, as crianças pouco falaram sobre essa visita ao serem questionadas por nós no momento de entrevista. Além disso, quando perguntamos acerca do seu conhecimento sobre religião, apesar de terem passado um semestre estudando a “cultura negra”, inclusive as religiões afro-brasileiras com ênfase especial no candomblé, não o citaram em suas respostas. A análise das entrevistas realizadas mostra que em todas as respostas as crianças citam o catolicismo como uma religião que eles “sabem que existe”. Quando perguntamos às crianças de forma muito direta quais as religiões que elas sabem que existem, pudemos perceber que a sua categorização acerca de quem faz parte do universo religião é muito limitada e está circunscrita ao cristianismo, seja o catolicismo ou o que denominamos evangélicos. Também o espiritismo é lembrado por algumas, mesmo por aquelas que não têm pais espíritas; e o budismo é usado como elemento de diferenciação, como uma religião estrangeira. Também consideramos relevante comentar que apenas uma criança vai além dessa caracterização

elencada (católicos, evangélicos, espíritas etc.), incluindo também os judeus e os muçulmanos em sua resposta. Cabe também dizer que F. é católico e faz aula de catecismo. Segue o trecho em que ele explica o que sabe sobre os muçulmanos e os judeus:

- Os muçulmanos, assim... Pode qualquer pessoa. Comete crime, né? Por exemplo, pessoa que faz guerra, aí pode ir para a missa... é muçulmano. Judeu é aquele que, não sei dizer não o judeu não, mas eu acho que é aquele que acreditou em Judas, né? Que não acreditou em Deus, que acredita em Judas, né?

Apesar de apresentar uma diversidade maior na resposta, a fala de F. expressa o quanto a cultura religiosa do grupo estudado é limitada. Em relação aos muçulmanos, podemos identificar que se trata do produto de um discurso veiculado na mídia em que aparecem nos noticiários sempre como terroristas. Já em relação aos judeus na entrevista, não é possível identificar qual a origem dessa ideia. Ele parece fazer uma simples associação entre o nome de Judas e o nome da religião, o que é bem comum na população mais geral, mas seria preciso uma investigação mais detalhada para afirmar algo com mais precisão.

A partir das respostas dadas, foi possível perceber que, mesmo quando elas incluem uma religião não cristã em suas respostas, o candomblé está ausente, apesar de terem tido contato com amplo conteúdo que enfatizava as características dessa religião e visitado um terreiro onde ouviram uma palestra a respeito. Como já comentamos anteriormente, elas citam o budismo, religião pouco comum no universo social e cultural em que se encontram inseridas, mas o candomblé, que foi estudado pela turma, permanece não sendo elencado em suas respostas. A citação do budismo no rol das religiões que elas sabem que existem em contraste com a ausência do candomblé é significativo. Budismo não é algo comum na cidade do Recife, as religiões de matriz afro-indígena ou as chamadas religiões afro-brasileiras sim. Haveria, talvez, embutida nessas respostas certa recusa em aceitar e entender a religião de matriz africana como religião. Entendemos que para as crianças a ideia de religião remetia senão ao catolicismo, pelo menos ao cristianismo. Elas desconheciam profundamente as religiões afro-brasileiras. Algumas crianças afirmaram, inclusive, que os africanos não possuíam religião, por isso aderiram à religião europeia, o cristianismo; enquanto outras a caracterizaram como “macumba”, que seria “coisa do diabo”; outras ainda a veem apenas como crença, e até mesmo como uma dança.

Embora a visão das crianças acerca de religião se mostre muito influenciada por uma cultura cristã em geral, tal afirmação não significa que elas tenham uma vivência religiosa precisa, uma vez que apenas as crianças evangélicas e algumas católicas, que participaram da catequese, demonstram frequentar com assiduidade uma igreja. Todas elas têm uma ideia básica a respeito de religião e ressaltam que existem formas diferentes de acreditar em Deus e que cada religião tem sua forma de pensar. Mas mesmo aquelas crianças que se declaram “sem religião” definida têm estabelecido um conceito cristão acerca do tema, o que se confirma através da omissão das religiões afro-brasileiras em suas respostas. O ato de incluir o budismo pode ser explicado porque seria uma espécie de religião exótica, e sua citação seria um artifício de sofisticação da resposta. Mesmo aquelas crianças que afirmam não ter religião citam o catolicismo e os evangélicos quando lhes perguntamos quais religiões sabem que existem. Embora reconheçam que existem formas diferentes de acreditar em Deus e de terem durante seis meses experiências com um conteúdo histórico/cultural que remete à herança afrodescendente, incluindo a sua religiosidade, as crianças continuam a ter uma visão muito limitada em relação à religião, pelo menos no que refere à diversidade. Apesar disso, o que se destaca é que elas se revelam conscientes de que existem diferenças entre as religiões (mesmo quando não sabem explicar quais seriam essas diferenças) e demonstram certo respeito ao direito de escolha de cada um acerca da religiosidade, como demonstram os exemplos seguintes:

- Assim cada religião pensa como é... e vê ou acredita diferente, por exemplo: acha que foi assim que Deus existe, essas coisas aí aquela religião é diferente. Cada religião pensa assim uma diferente da outra. Mas eu não sei dizer essa religião faz isso e isso e isso... Eu não sei dizer não.
(Trecho da entrevista de L. A.).
- (Religião) Seria... uma forma, forma diferente de se comunicar com Deus ou acreditar em Deus.
(Trecho da entrevista de T.).
- (Religião) Cada uma tem seu Deus sua maneira.
(Trecho da entrevista de L. L.).

Também identificamos que a representação mais geral acerca do divino em si é formada por meio de símbolos cristãos que aparecem durante as falas das crianças. Quando perguntamos às crianças como é Deus para elas,

oito o identificaram diretamente com a figura de Cristo e citaram traços da aparência que lhes são familiares. A maioria das crianças que fizeram essa relação é católica, mas também a fizeram os “sem religião” e os espíritas. Isso revela como certos aspectos da doutrina cristã católica são compartilhados de maneira mais fluida e incorporados na composição de diferentes visões religiosas. Esses aspectos também são internalizados e manipulados pelas crianças não apenas para expressar suas opiniões sobre o assunto, mas também para compor uma resposta que julgassem ser a mais correta a ser dada numa entrevista. Por isso, mesmo aquelas que se declaram “sem religião” ou espíritas dispõem de um conhecimento mínimo a respeito do que seria a representação visual de Deus e operam essa justaposição, que é uma máxima cristã se apoiando nos recursos católicos, nesse caso a imagem católica de Jesus Cristo¹³. Quanto às crianças evangélicas, quando questionadas a respeito, ressaltaram as virtudes de Deus (compaixão, perdão, amor) sem citar traços da aparência e chegaram até a afirmar que nunca pensaram a respeito da aparência física dele. Tal atitude pode ser interpretada a partir da oposição dos evangélicos às imagens católicas.

Como as crianças não citaram as religiões afro-brasileiras, fizemos perguntas a respeito para poder avaliar o conhecimento que elas obtiveram através dos seis meses de desenvolvimento do projeto. Como foi comentado, as religiões afro-brasileiras são interpretadas pelas crianças de uma maneira muito folclórica e também são remetidas ao passado, como se só tivessem existido de fato na época da escravidão, sendo praticadas pelos escravos, ou mesmo existindo hoje apenas lá na África. Devemos levar em consideração que a “ignorância” também pode ser lida como um ato de (in)tolerância, uma vez que retira do “outro” o *status* de existência. Aquilo que não existe não precisa ser respeitado, aquilo que se mantém afastado historicamente (“religião do tempo da escravidão”) ou geograficamente (“é a religião dos africanos”) também não deve ser considerado. Seguem algumas das falas das crianças acerca do candomblé no momento de entrevista:

¹³ Isso também revela como certos conteúdos religiosos permeiam de forma muito sutil o universo de significados compartilhados em nossa sociedade e de uma forma ou de outra são absorvidos e reproduzidos socialmente. Para uma discussão acerca de como os neopentecostais fazem uso de diferentes elementos do catolicismo e do universo afro-brasileiro em benefício próprio, ver Silva, 2007.

- [...] são as religiões que os negros faziam quando eram escravos. Que eles acreditavam em Orixás, essas coisas. Os evangélicos não gostam disso. Porque eles acreditam em Deus e não acreditam, não gostam dos negócios... Porque eu não sei exatamente. (Trecho da entrevista de A. L.).
- É, ela acredita em deuses negros, fazem rituais só que quando a gente foi lá pra C. era candomblé só que eles não faziam ritual, X. Fazia uma vez por semana e cada mês tinha um Deus. O... o Deus era negro, tinha os deuses e cada um representava uma cor e um tipo de natureza do mar, de água, de raio era assim. (Trecho da entrevista de L.L.).
- Sei, é a religião dos negros africanos e dos escravos também. Que é nos... a religião que eles acreditavam. (Trecho da entrevista de B.).
- É a religião dos negros, os africanos. (Trecho da entrevista de J.L.).
- Eu lembro que os africanos praticavam candomblé e só alguns não todos. Só alguns. (Trecho da entrevista de J.M.).
- O candomblé eles não adoram a Deus, a santos também não. Eles assim... Na verdade não é nada assim sobre Deus. São mais sobre os africanos, tem a mãe de santo, a água, o arco-íris esses negócios. Não tem bíblia. (Trecho da entrevista de V.).

Os trechos citados são uma amostra do universo de respostas dadas pelas crianças e refletem bem o movimento de separação operado por elas entre o mundo ao seu redor e os conteúdos afro-brasileiros. O esvaziamento e o afastamento que elas demonstram revelam que, apesar de todo o trabalho de discussão que a escola propôs, os elementos da cultura e religiosidade negra ainda permanecem folclóricos e distantes. Esses trechos também demonstram, como foi dito, que as crianças sempre remetem suas falas a respeito dos negros e das religiões afro ao passado, ao que “os escravos acreditavam”. A percepção delas acerca da cultura afro-brasileira só parece ter lugar num passado escravista já superado. Nossos dados demonstram que essa conduta pode estar contribuindo com o obscurecimento da visão das crianças em relação à presença da cultura afro-brasileira em nossa sociedade atual e as suas substanciais contribuições para a identidade brasileira. A entrevista com a professora trabalhada também reafirma essa limitação na

abordagem do tema e a resistência tácita que permanece em relação aos elementos afro-brasileiros da nossa cultura.

O que há de generalizável nesses conteúdos é o fato de a religião permanecer como uma dimensão que exerce forte influência sobre os indivíduos praticantes ou não de algum credo religioso, e dentre estes as crianças. O que queremos dizer é que os conteúdos cristãos são compartilhados sem que precisem do aporte institucional de uma religião, seja ela católica ou evangélica. Eles estão presentes no modo de pensar das pessoas e as tornam suscetíveis aos discursos religiosos em geral, desde que tenham qualquer vínculo com esses conteúdos cristãos socialmente compartilhados.

Considerações Finais

O que vemos entre as crianças estudadas é um movimento de individualização da experiência religiosa, que se abre para uma relação mais particular com o indivíduo. Esse modo de se relacionar com a religião nos revela um movimento de adequação à realidade contemporânea, tal como é discutido por Pierucci (2006) e Camurça (2006). Falamos de uma relação centrada na escolha individual, mas, ainda assim, o leque de opções continua restrito. É verdade que as crianças se mostram desvinculadas de uma influência muito engajada em relação à religião e demonstram um respeito à diferença, a partir do momento em que reconhecem o direito que cada um tem de acreditar em Deus do seu jeito e que cada religião tem a sua forma de pensar. Mas percebam que se trata de um Deus muito particular, um Deus com uma identidade religiosa cristã. Mesmo com a possibilidade de ter contato com o conteúdo de religiões não cristãs, essa relação se dá sobre um solo cristão. As crianças continuam a se relacionar com o religioso a partir de suas concepções cristãs, e mais especificamente através de uma cultura católica. Na verdade, o catolicismo permanece de maneira tácita, quase imperceptível na aparência, mas está lá, e ao menor estímulo se revela. Afirmar que o catolicismo tem uma penetração tão arraigada e plástica na sociedade brasileira de modo que permanece se reinventando no imaginário social não significa simplesmente negar as mudanças que vêm se delineando. Na verdade, trata-se de mudanças em diferentes níveis que estão estabelecendo novos arranjos dentro do campo religioso e na sua relação com o espaço público, mudanças que têm trazido à tona uma diversidade de crenças e experiências religiosas crescentes e que

têm contrastado fortemente com as estratégias sincréticas do catolicismo. Também não podemos ignorar que na percepção das crianças a religião é cada vez mais uma questão de escolha, inclusive, que deve ser feita na vida adulta.

O que vemos através do universo das crianças da escola particular é que as camadas médias da sociedade cada vez mais desenvolvem uma postura individualista em relação a todas as dimensões da sua conduta, inclusive em relação à religião. Isso, no entanto, não apaga sua referência cristã, muitas vezes assentada na tradição católica, e a partir dessa herança se projetam suas escolhas e sua relação com outras religiões. Também é esse conceito cristão de inspiração católica que contribui para a invisibilidade de experiências não católicas, que, no caso das religiões afro-brasileiras, agravam-se, pois se afastam do modelo mais englobante do cristianismo e permanecem silenciadas, enquadradas no discurso culturalista como “patrimônio” histórico e cultural. Ao tecer todo um discurso de valorização e respeito às contribuições da cultura negra para a formação da identidade brasileira através de uma visão culturalista, é criada uma série de artifícios que folcloriza essas experiências e continua a negar-lhes o reconhecimento e o espaço apropriados como manifestações legítimas de religiosidade (ver GONÇALVES & SILVA, 2006). Parece que aqui estamos diante de um modo “politicamente correto” e “moderno” de reposição das desigualdades que, através de uma via culturalista, essencializa as experiências religiosas dos cultos afro-brasileiros. Há ainda que se considerar que as religiões de matriz africana conseguem certa visibilidade e mais ainda legitimidade na medida em que também são cultura. Por outro lado, invisível também se apresentaram as identidades religiosas das crianças de orientação protestante, não porque não existam crianças com tal credo, como é o caso das religiões afro-brasileiras, mas porque as identidades dessas não são declaradas ou reconhecidas num espaço marcado culturalmente pelo catolicismo. A elas cabe o silêncio tácito, já que não são cultura.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de
(2007) “Dez anos do ‘Chute na Santa’: a intolerância com a diferença”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa*. São Paulo: EDUSP, p. 171-190.
- BURITY, Joanildo
(1997) *Identidade política no campo religioso*. Recife: Ipespe - Editora Universitária UFPE.
- CAMPOS, Roberta B. C. et al.
(2009) “Pesquisando o invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa”. *Teoria e Sociedade*, nº. 17.1, p.148-175.
- CAMPOS, Roberta B. C. & FALCÃO, Cristiane R.
(2012) “Entre o olhar e a voz: reflexões sobre a representação da criança na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras”. In: BRANDÃO DE AGUIAR, Sylvana M.; MARQUES, Luiz Carlos & CABRAL, Newton Darwin de Andrade (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Bagaço - Editora Universitária, vol.5, p. 365-392.
- CAMPOS, Roberta B. C. & GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de
(2011) “Religião em movimento: relações entre religião e modernidade”. *Campos* (UFPR), v. 11, p. 65-83.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres
(2006) “A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000”. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 35-48.
- GIUMBELLI, Emerson
(2008) “Ensino religioso em escolas públicas no Brasil: notas de pesquisa”. *Revista Debates do NERP, Religião e Políticas Públicas*, nº. 14, UFRGS, p. 69-88.
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira & SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves
(2001) *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PIERUCCI, Antônio Flávio
(2006) “Ciências Sociais e religião: a religião como ruptura”. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, p. 17-34.
- PIRES, Flávia Ferreira
(2007) *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semiárido nordestino*. Tese de doutorado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- SANCHIS, Pierre
(1997) “O Campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Rio de Janeiro: Vozes, p. 103-115.
- SILVA, Vagner Gonçalves da
(2007) *Intolerância religiosa, impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP.
- SINGLY, François de
(2007) *Sociologia da família contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- TAYLOR, Charles
(2007) *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TOREN, Cristina
(2003) “Becoming a Christian in Fiji: an ethnographic study of ontogeny”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, p.709-727.

Recebido em
maio de 2011

Aprovado em
maio de 2012

Espacialização Festiva em Disputa: estado, imprensa e festeiros em torno dos terreiros juninos de Belém nos anos 1970¹

Antonio Maurício Dias da Costa*

Resumo

Trata o artigo da disseminação espacial dos festejos juninos na cidade de Belém, ao longo dos anos 1970, um processo marcado por uma disputa desigual entre autoridades públicas, jornalistas e festeiros (promotores de festas juninas), detentores de graus diferentes de poder sobre o espaço urbano. A disputa situou-se em torno da presença dos terreiros juninos, arraiais das festas de São João, instalados na via pública ou em terrenos baldios, especialmente nos bairros periféricos. O debate sobre a autenticidade folclórica dos terreiros e sua adequação ao cenário urbano foi estampado nos periódicos de Belém durante as duas últimas fases da ditadura militar brasileira. Como resultado da contenda de ideias, textos, decretos e iniciativas empresariais, produziram-se gradualmente novas formas de espacialização urbana dos festejos juninos ao longo da década.

Palavras-chave

Espacialização. Terreiros juninos, Imprensa.

Abstract

The paper deals with the special dissemination of *festas juninas* (festivals in honor of Saint Anthony, Saint John and Saint Peter that take place in June) in the city of Belém during the 1970s, a process marked by an unequal dispute between public authorities, journalists, and party-goers (promoters of *festas juninas*), each of them possessing different degrees

¹ Este artigo é um resultado parcial da pesquisa vinculada ao projeto “Expressões da cultura de massa e da cultura popular em Belém na segunda metade do século XX”. A execução do projeto conta com financiamento da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Pará. Uma versão preliminar desse texto foi apresentada no GT 4, “Festas e Cidades: teoria e metodologia de um campo em formação”, da III Reunião Equatorial de Antropologia. Agradeço as sugestões dos participantes do GT e as recomendações dos pareceristas anônimos da revista *Interseções*.

* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (São Paulo/Brasil) e professor da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará (Belém/Brasil).
E-mail: makosta@bol.com.br.

of power over urban space. The dispute was related to the presence of *terreiros* (the sacred ground of African-Brazilian religions) and *arraiais* (festive camps) of *festas juninas*, installed in public roads and empty areas, especially in peripheral neighborhoods. The debate on the folk authenticity of *terreiros* and its adequacy to the urban scenario was evidenced in the newspapers and periodicals published in Belém during the last two phases of the Brazilian military dictatorship. As a result of the quarrel of ideas, texts, decrees, and business initiatives, new forms of urban specialization were gradually produced for *festas juninas* during the decade.

Keywords

Specialization. Terreiros of *festas juninas*. Press.

Ingressando no Mundo dos Terreiros

A disseminação espacial dos festejos juninos na cidade de Belém, ao longo dos anos 1970, foi marcada por uma disputa desigual entre agentes sociais, detentores de graus diferentes de poder sobre o espaço urbano. Tal disputa remeteu-se particularmente à presença dos terreiros juninos, assim chamados pela imprensa da época e pela população em geral. Terreiros eram arraiais juninos construídos, na maioria, na via pública ou em terrenos baldios, em trechos periféricos da cidade. Sua presença nas ruas, em particular, gerou longa polêmica naquela década, até o início dos anos 1980, quanto à regulamentação desse tipo de festejo.

O nome terreiro aparentemente deriva dos espaços de apresentação do boi bumbá como comédia, isto é, como apresentação teatral, forma de exibição do folguedo surgida após a proibição da circulação dos bumbás pela cidade a partir de 1922 (SILVA; SILVEIRA & NETTO, 2010:274)².

De acordo com Salles (2004), há notícias das apresentações de bumbás nas ruas da cidade desde meados do século XIX. Baseados em pertencimentos territoriais, os grupos de bumbá representavam seus bairros de origem e

² Por conta da proibição, os bumbás passaram também a se apresentar em seus “currais” ou “terreiros” particulares sobre tabladros para exibições ao público em bairros da periferia, como Guamá, Jurunas, Matinha, Pedreira e Cremação.

percorriam as ruas da cidade com seus brincantes, cantando toadas e sendo acompanhados por capoeiristas. Encontros de grupos de bumbá poderiam degenerar em enfrentamento físico liderado pelos capoeiristas, pautado numa lógica de competição festiva. Nas primeiras décadas do século XX, os confrontos passaram a sofrer forte repressão das forças policiais (LEAL, 2008).

Medidas repressivas da circulação de bumbás foram adotadas pelo poder público de forma crescente entre as décadas de 1910 e 1930, alcançando a proibição absoluta na última década. Como resultado, as apresentações ficaram limitadas ao auto da morte e ressurreição dos bois em seus “currais”, também chamados de terreiros, voltados especialmente para eventos juninos. O folguedo tendeu a desligar-se da presença das capoeiras.

Além disso, à semelhança dos cordões de pássaros e de bichos juninos, os bumbás passaram a se apresentar, principalmente nos anos 1930, em festivais organizados pela prefeitura municipal (PIÑON, 1981, 1988; MOURA, 1997) em espaços públicos, especialmente aparelhados para tal (LEAL, 2008)³.

Os personagens envolvidos nessa disputa foram os representantes do poder público (governador do estado, deputados estaduais, prefeito, secretário de segurança pública, delegado de costumes), os jornalistas dos periódicos de maior circulação na cidade e o festeiros, promotores de festas de terreiro no período junino. Tratou-se de uma disputa estampada nas folhas dos periódicos locais durante as duas últimas fases da ditadura militar no Brasil: a da aplicação do Ato Institucional número 5 e a da abertura democrática “lenta, gradual e segura”.

É aqui adotada como estratégia de pesquisa a análise de textos jornalísticos da imprensa belenense da década de 1970. Busca-se com isso problematizar

³ Os cordões de pássaro (aves diversas) e de bichos (de onças, peixes, camarão, caranguejos etc.) são de origem rural e tiveram suas primeiras menções na imprensa local datadas de meados do século XIX. São grupos folclóricos formados por famílias nucleares e seus agregados. Têm como cerne enredos cômicos e melodramáticos, em que a trama gira em torno da morte e ressurreição de um animal (como no bumbá), considerado como patrono do folguedo. De aspecto fundamentalmente teatral (com elementos como palco, figurino, músicos etc.), os “pássaros” e “bichos” são dotados de forte comicidade assentada na “matutagem”, isto é, em cenas engraçadas de matutos que são o ponto alto de empolgação da plateia. Os cordões se apresentavam em palcos e eram compostos por um grupo de foliões, fantasiados ou não como animais da floresta amazônica. No palco, a presença do caçador e do pajé é de grande importância na composição do elenco.

o papel da imprensa escrita como mediadora das disputas pela espacialização dos folguedos populares na cidade. As “vozes” dos promotores de festejos e da população participante (bem como das autoridades públicas) podem ser deslindadas das entrelinhas do texto jornalístico. Reportagens, anúncios e crônicas enunciavam representações de ordem cultural e política. Adota-se, nesse caso, a noção de representação preconizada por Chartier (1990), enquanto esquemas intelectuais dotados de sentidos oriundos de fontes diversas e apropriados por grupos portadores de interesses diferentes na sociedade.

O poder de exceção do estado autoritário estabelecia a linha de “diálogo” entre as autoridades, os jornalistas e as pessoas do povo, organizadores de festejos juninos na periferia da cidade. É certo que a força decisória do estado desempenhava papel crucial na controvérsia pelo uso festivo do espaço da cidade. Mas a legitimidade popular e a tradição reivindicada por jornalistas e organizadores dos terreiros de rua exerciam alguma força compensadora frente ao poder dos gestores públicos quanto ao uso do espaço urbano no período junino.

Este texto parte da premissa de que o espaço social é produto e produtor das relações sociais, conforme concepção de Lefebvre (2000)⁴. Essas relações teriam como conteúdo diversos vínculos sociais que envolvem sujeitos detentores de parcelas diferentes de poder político e econômico. O conteúdo desses vínculos se expressa no espaço social alterando-o. Ao mesmo tempo, a modificação do espaço urbano exerce influência no redimensionamento da própria sociedade.

Na acepção lefebvriana, o espaço produto e produtor da sociedade se dialetiza, fragmentando-se (como ocorre com os lotes urbanos), homogeneizando-se (conforme as regras oficiais de padronização urbana, por exemplo) e hierarquizando-se (já que a especialização de certos espaços resulta no estabelecimento de categorias mais ou menos valorizadas, como nos espaços de trabalho, de lazer, de consumo, dos marginais etc.). A disputa em torno da espacialização dos terreiros de Belém nos anos 1970 é aqui compreendida a partir desses processos sociais urbanos de estruturação do espaço. A noção de espacialização é também aqui tomada como prática

⁴ A primeira edição desta obra é de 1974.

de configuração espacial a partir das relações sociais. A citação a seguir de Santos explicita essa perspectiva:

Há uma adequação da sociedade - sempre em movimento - à paisagem. A sociedade se encaixa na paisagem, supõe lugares onde se instalam, em cada momento, suas diferentes frações. Há, dessa maneira, uma relação entre sociedade e um conjunto de formas - materiais e culturais. Quando há uma mudança social, há também mudança dos lugares (...). (...) a sociedade está sempre se espacializando. Mas a espacialização não é o espaço. A espacialização é um momento da inserção territorial dos processos sociais (SANTOS, 1988:26).

Nesse sentido, a atribuição de novos sentidos para o espaço festivo na periferia implicou não somente conflitos, lutas e contradições, mas também acordos, entendimentos e alianças entre os sujeitos envolvidos na disputa. A controvérsia em torno da espacialização dos terreiros em Belém expressou de forma evidente os caminhos pelos quais as relações sociais se investem e se transvestem no espaço.

Folclore junino: entre as práticas populares e o controle público

No início do mês de junho do ano de 1976, o jornal “A Província do Pará” informava que o prefeito de então, Ajax d’Oliveira, se mostrava satisfeito pelas “manifestações de simpatia” dos que estavam contentes pelo “ressurgimento do folclore [junino]”. Segundo o prefeito, a decadência do folclore na cidade se devia, em grande medida, ao “progresso da capital”.

A atenção dada pelo periódico ao otimismo do alcaide quanto ao renascimento folclórico se explicava pelo aparente interesse do poder público no financiamento dos festejos juninos. A ideia de um festejo de origem rural incompatível com a cidade, marcada pela implantação de infraestruturas urbanas (ruas asfaltadas, sistema de iluminação pública, rede de esgoto etc.) e pelo crescente trânsito de veículos, é apresentada como algo a ser solucionado pelas autoridades do Estado.

Neste mesmo ano, a prefeitura havia tomado a iniciativa de construir um grande arraial junino, sob a administração do Departamento de Municipal de Turismo (DETUR). No estudo de Piñon (1981:25-43) sobre a participação de pássaros juninos em concursos da prefeitura, há uma primeira parte em que é apresentada a trajetória do DETUR durante os anos 1970.

O departamento foi criado em 1961 submetido diretamente ao Gabinete do Prefeito. Passou este então a atuar na promoção de eventos festivos, em particular, na organização do chamado “Festival Folclórico”, ligado aos festejos de junho. Entre 1961 e 1964 desenvolveu-se a fase do “apadrinhamento”, conforme definição do pesquisador. Exercia-se abertamente, nesse período, a proteção nos concursos de determinados grupos folclóricos e de suas lideranças, que mantinham boas relações com personalidades políticas.

O segundo período iniciou-se com o golpe militar e aprofundou-se com a reforma administrativa encetada pela prefeitura em 1975, orientada pelo Ato Institucional n. 5 em grande medida. Com a reforma, o DETUR passou a ser subordinado à Secretaria Municipal de Educação. Isso explica a movimentação da prefeitura, em 1976, em torno da criação de um arraial junino oficial da cidade.

A caracterização de uma “fase de apadrinhamento” no DETUR seguida de um segundo período marcado pela subordinação do departamento à Secretaria de Educação deve ser mais bem explicada. A nova fase, iniciada em 1975, não significou a eliminação de práticas clientelísticas no patrocínio público de manifestações culturais populares. Tem relação, na verdade, com um rearranjo institucional que propugnava uma ação igualitária do poder público quanto ao atendimento de demandas sociais relativas a projetos culturais. Tal pretensão, no entanto, não poderia eliminar tão facilmente práticas de apadrinhamento já enraizadas na relação entre gestores públicos e promotores culturais populares. Permaneceram comuns em concursos de 1976 e 1977 (PIÑON, 1981:34-35) protestos e denúncias de favorecimento da comissão julgadora a certos grupos folclóricos. As reclamações tinham como pano de fundo a persistência de “rixas” entre os grupos e a desconfiança quanto à lisura dos organizadores.

Como resultado desses impasses, os concursos folclóricos foram extintos em 1978, segundo Piñon (1981:35), pelo Diretor do DETUR, com a justificativa de que a “alma popular não seria competitiva”, e sim “qualitativa”. As apresentações folclóricas viriam a assumir o papel de meras exposições, sem o caráter competitivo. Isso não eliminava, na opinião do autor, a competição latente por financiamento oficial, por prêmios e diplomas de participação, configurando uma espécie de atrelamento político aos interesses das autoridades públicas.

Essas questões estavam em jogo na criação do arraial oficial da prefeitura sob o comando do prefeito Ajax d’Oliveira. Conforme anúncio do jornal *O Liberal* de 12 de junho, o arraial da Avenida Duque de Caxias, com uma

área de 4.500 metros quadrados, contaria com os serviços da aparelhagem⁵ Alvi-Azul, contratada para a sonorização dos bailes dançantes.

Tratava-se de uma iniciativa de institucionalização de um festejo popular, há muitos anos, disseminado pela cidade. O estado ocupava, com iniciativas como essa, o papel de promotor, incentivador e patrocinador dos festejos (como lojas e empresas de bebidas). As regras para a apresentação de grupos juninos, bumbás, pássaros e quadrilhas seriam, com isso, estipuladas por especialistas em folclore, interessados em “fazer reviver o esplendor da quadra junina”, como divulgava um cartaz do arraial prefeitura (publicado em 12/06/1976, em *O Liberal*).

O sentido de popular desses festejos pode ser aqui compreendido como representação produzida pelo discurso oficial, na interface com as práticas festivas do povo (CHARTIER, 1990). Trata-se de uma forma de manipulação política, de produção de sentido, na perspectiva do cruzamento de interesses diversos. A propaganda e a organização dos festejos juninos têm relação com iniciativas do poder público de produzir e dar forma a símbolos ligados a manifestações culturais locais⁶.

Seguindo também a perspectiva ensejada por Certeau (1994:99), a promoção dos festejos juninos em Belém, feita pela prefeitura nos anos 1970, pode ser compreendida como “estratégia”. Isto é, supõe uma racionalização, um cálculo, realizado pelo sujeito de poder em questão em seu lugar próprio institucional.

Mais ainda, os arraiais juninos e festivais folclóricos organizados pela Prefeitura Municipal de Belém, desde meados dos anos 1970, assumiram a feição do que Certeau (1995) identifica como “o saber/poder que autoriza”. É uma prática de “domesticação do popular”, em que este é separado do cotidiano dos sujeitos comuns e é transformado em patrimônio: a constituição do folclórico como transmutação da prática cultural em objeto de museu. Como propõe Certeau (1995), a manipulação oficial do popular implica uma ação política que a remodela, de acordo com os interesses e ideologias

⁵ Empresas familiares de sonorização, especializadas na cobertura sonora de bailes dançantes de clubes e casas de festa, principalmente na periferia de Belém, desde os anos 1950.

⁶ No sentido exposto por Kertzer (1996) acerca da relação entre símbolos e vida política. Para o autor, a prática política implica a criação de um sentido histórico artificialmente produzido e que reveste de legitimidade os projetos oficiais.

da classe dirigente da época. O novo uso supõe uma repressão do que se entende por “cultura popular”, algo que é supostamente “preservado”, no sentido de uma ausência no presente.

Isto nos ajuda a entender o episódio relatado abaixo por *O Liberal* em 08 de junho de 1977:

O prefeito Ajax Oliveira acabou por se irritar quando recebeu uma carta sobre a morte do nosso folclore nas festas juninas, entendendo que, nas entrelinhas, se fazia uma crítica. De próprio punho, Ajax respondeu à carta mostrando que, de seis conjuntos remanescentes em 1975, no momento existem, oficialmente em Belém, sem contar as ‘quadrilhas’, nove ‘bois bumbás’ e sete ‘pássaros’, dando-se a PMB ao luxo de classificá-los em 1ª e 2ª categorias. A existência de tantos bois e pássaros, que nunca houve em Belém, segundo Ajax, é uma decorrência do incentivo que se tem dado em três quadras juninas sucessivas aos conjuntos folclóricos, que recebem ajuda financeira para se prepararem.

Lembremos ser esse um período em que nem as críticas veladas ao Poder Público eram toleradas pelas autoridades, já que podiam ser entendidas como algum tipo de subversão. De qualquer forma, o período entre 1975 e 1984, apesar da vigência do Ato Institucional n. 5 (até janeiro de 1979), compreendeu uma “longa transição rumo ao governo civil”, no dizer de Almeida & Weis (1998:335), durante a qual permaneceram existindo o medo e a incerteza da população quanto ao autoritarismo dos gestores públicos.

No entanto, a menção da carta “sobre a morte do nosso folclore” não sugere qualquer temor dos seus autores, provavelmente organizadores de festejos juninos envolvidos com as programações/eventos juninos oficiais. E a esses eventos o prefeito se reportou quando destacou o crescimento do número de grupos de quadrilhas, bois bumbás e pássaros, “que nunca houve em Belém”. A matéria de *O Liberal* conferiu destaque, como foi prática do periódico na década de 1970, à voz oficial da autoridade pública, ressaltando o “incentivo” dado pela prefeitura ao folclore popular em “três quadras juninas sucessivas”.

Na visão do prefeito, a construção de arraiais juninos, a realização de festivais folclóricos e o fornecimento de ajuda financeira aos grupos de organizadores dessas manifestações culturais eram considerados como formas eficientes de incentivar o folclore popular. Elas, no entanto, podiam constituir-se, também, meios de remodelagem da cultura popular através da ação política. Isso ocorre quando os festivais e concursos estabelecem normas

para a exibição das “manifestações autênticas do folclore local”, como nos eventos promovidos pela prefeitura entre 1977 e 1981.

Não que a criação do arraial oficial da prefeitura em 1976 significasse a definitiva “museificação” das festas juninas em Belém. No entanto, a organização de concursos de bois, quadrilhas e cordões como oficialização do “ressurgimento do folclore” indicava o interesse oficial em estipular um perfil dominante dos folguedos juninos.

Além disso, o controle oficial se fazia mais duro quando se tratava de eventos organizados por festeiros particulares em bairros periféricos da cidade. A Delegacia de Costumes, assim denominada nos 1970⁷, submetida à Secretaria Estadual de Segurança Pública, concedia ou negava licenças para festas de terreiros, chegando ao ponto de exigir em 1980, com pouco sucesso, que a renda desse tipo de evento fosse enviada para entidades beneficentes⁸. Tal exigência desconsiderava os gastos e a dinâmica empresarial associados ao investimento de festeiros nos eventos de terreiros. A ineficácia no cumprimento dessa exigência é exemplo das formas de resistência adotadas pelos festeiros para fazer frente às práticas de controle oficial.

O fato é que tanto jornalistas quanto autoridades públicas tendiam a considerar os terreiros de rua ou de terrenos baldios na periferia como espaços de festas juninas não autênticas, desprovidas de qualidade folclórica, já que estariam seriamente voltadas para a busca do lucro. O sentido da manifestação folclórica como algo imbuído de conteúdo popular é aqui considerado na perspectiva de Chartier (1995:06) de que o sentido de popular é algo apropriado por sujeitos ou grupos. Trata-se de considerar o popular como representação que qualifica (ou desqualifica) um tipo de relação social ou manifestação cultural de acordo com os interesses em jogo e a correlação de forças entre frações da sociedade.

Eram comuns no período matérias de jornal que distanciavam os terreiros juninos de qualquer atributo folclórico ou popular. Em artigo de *O Estado do Pará* de 17 de junho de 1980, um jornalista afirmava que as festas de terreiro tinham se tornado “simples festas de embalo, ao som de discothèque”, com consumo exagerado de bebidas alcoólicas e presença de sonoros.

⁷ Sua denominação mudou a partir de 1980 para Divisão de Polícia Administrativa.

⁸ Conforme anunciado em *O Estado do Pará* em 17/06/1980 em notícia intitulada “Festa na Roça. Uma tradição ‘made in Brazil’”.

O curioso é que outras matérias jornalísticas coetâneas a essa, que tratavam das festas juninas, acentuavam a contradição entre o declínio da tradição junina, por um lado, e o crescimento da popularidade das festas de terreiro, por outro. Os terreiros com música de discoteca, aparelhagens sonoras e venda de comidas e bebidas ganharam corpo, ao longo da década, ao assumirem uma função privilegiada de local de diversão noturna. As “inovações dos terreiros” (divulgadas em artigo de *O Estado do Pará* em 29/06/1980), na forma de ritmos da moda, decoração vistosa e relativo conforto aos frequentadores, divergiam das aspirações tradicionalistas nostálgicas relativas aos terreiros de vizinhança em que eram oferecidas comidas e bebidas gratuitamente. A evocação/idealização de festejos da quadra junina do “passado” se fazia nesse período sempre em oposição a uma visão alarmista e crítica da imprensa sobre os terreiros “violentos” e “barulhentos”, voltados unicamente para o comércio. É o caso deste trecho de um artigo de jornal divulgado por *A Província do Pará* em 24 de junho de 1973:

Os “terreiros juninos” das tradicionais festas na roça

(...) Os terreiros atraem um número bem maior de pessoas de costumes sociais pouco recomendáveis porque estão localizados em bairros muito afastados da vigilância policial e porque na maioria das vezes os organizadores não se preocupam em fazer um selecionamento dos frequentadores. A propósito deste assunto, um organizador esclareceu que, se a entrada fosse fiscalizada, o terreiro não teria condições de existir porque ele é popular e não pode prescindir da presença de representantes do povo.

De início, temos aqui uma clara referência a uma hierarquização espacial da cidade enunciada pelo autor, que considerava a origem de “pessoas de costumes sociais pouco recomendáveis” nas festas como ligada aos “bairros afastados da vigilância dos organizadores”. Estes, por sua vez, teriam como obrigação selecionar os frequentadores das festas de terreiro, coisa que não faziam. Por fim, emerge o argumento dos festeiros de que, por se tratar se uma festa “popular” e da periferia da cidade, além de a viabilidade financeira depender de uma boa quantidade de público, não havia como “prescindir da presença de representantes do povo”.

Eis a contradição apreciada pelos políticos e jornalistas belenenses dos anos 1970 interessados nos folguedos juninos da cidade. Os terreiros, distantes do que estes consideravam como “tradição folclórica” e supostamente assolados

pela violência urbana, em contrapartida, gozavam de ampla popularidade e repercussão na cidade.

Aliás, os sucessivos decretos da década de 1970 definiam os métodos de controle do folguedo popular como meios de “disciplinar os festejos juninos”.

O verbo “disciplinar” e a expressão “disciplinarização” nos remetem imediatamente à concepção foucaultiana das práticas oficiais de poder (FOUCAULT, 1996). Para o autor, estas serviriam para gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações em grande medida, numa tecnologia institucional de controle: o poder disciplinar. Tal poder, no entanto, não se limita ao campo do discurso. Remete-se também às práticas dos sujeitos no processo histórico, de acordo com a perspectiva de Chartier (1995).

Mas como executar com eficiência esse poder disciplinar no espaço público, nos terreiros de rua ou de terrenos baldios? As formas de controle atingiam particularmente a viabilidade econômica dos terreiros, estipulando uma série de taxas para o seu livre funcionamento: licença cobrada pela Delegacia de Costumes para os eventos, liberação do espaço da festa pela Secretaria de Serviços Urbanos, pagamento de direitos autorais ao Departamento de Censura e Diversões Públicas. Na medida em que as festas de terreiro foram se profissionalizando ao longo da década, as taxas e licenças foram se tornando mais e mais complicadas. É o caso, por exemplo, da exigência de solicitação de perícia no espaço da festa a ser conduzida pelo Instituto de Polícia Científica “Renato Chaves” a partir de 1981. Questões como essas serão discutidas com maior profundidade adiante.

Música junina e aparelhagens sonoras: declínio da tradição?

As menções à decadência da típica música junina nos festejos populares paraenses são constantes nos periódicos locais durante a segunda metade do século XX. Exemplo disso é um trecho de um artigo intitulado “O São João de Hoje”, na Revista *Bragança Ilustrada* (de junho de 1956), que deplorava o declínio do gosto popular pela polca e pela rancheira nas festas juninas em favor do baião de Luiz Gonzaga. Já na matéria “São João”, da *Folha do Norte*, de 23/06/1973, o autor lamenta o pouco espaço de “baiões, maxixes e ritmos sertanejos”, em favor da grande divulgação de ritmos como “iê-iê-iê e músicas modernas” nos folguedos juninos.

O fato é que os ritmos de sucesso, que tocavam no rádio e na televisão na década de 1970, tinham melhor recepção e maior repercussão nos terreiros juninos, por se tratarem de produtos característicos da cultura de massa urbana. Isso, em contrapartida, deu origem a uma enxurrada de artigos de jornal lastimando a decadência dos “costumes juninos” por conta das transformações no repertório musical das festas.

As reclamações pelo barulho das festas naturalmente se estendiam para o veículo de sonorização e para o repertório de ritmos. Na visão de alguns jornalistas, as aparelhagens sonoras e as chamadas “músicas importadas” (estrangeiras) teriam substituído os “conjuntos musicais caipiras” e as composições de origem rural, encaminhando uma mudança para pior. As queixas nos jornais foram, no entanto, contrariadas por algumas medidas da própria Prefeitura Municipal na organização de seu arraial oficial em 1976. Ao lado da preocupação em tocar “70 por cento de músicas juninas” do total do repertório musical das noites de festa, o Departamento Municipal de Turismo contratou os serviços da aparelhagem “Alvi-Azul” para a cobertura sonora do arraial (*O Liberal*, 12/06/1976).

Noutros casos, a crítica aos novos ritmos nos terreiros juninos voltou-se para a indústria fonográfica, as gravadoras grandes e pequenas, vistas como responsáveis pelo declínio da oferta musical disponível a ser aproveitada em festas populares dançantes. É o caso do texto do jornalista Arlindo Castro, publicado por *A Província do Pará* em 24/06/1977 com um título mais do que alarmante: “Assim é demais – música junina, um caso de polícia”:

A gente não é crítico de música, nem está aqui para fazer avaliação daquilo que se faz de bom ou de mal na música popular brasileira, no entanto não podemos esconder a nossa decepção ante o crime que se está cometendo em nome dessa música, do seu passado, das suas tradições. Vejam, por exemplo, o que fizeram da música “Junina”, que é um pedaço bem grande do nosso folclore. Aí estão muitas gravadoras (sem excluir as chamadas grandes) que não passam de grosseiras apelações, como é o caso das composições “O Carpinteiro”, “Muda e Surda”, “Trambique da Butique”, “Briga no Forró”, “O Bom Pescador”, “Meu Presente” e tantas outras mais, cujas letras não passam de autênticas aberrações, cujo único conteúdo é dar ao público consumidor uma demonstração de que estamos evoluindo para pior. Essas apelações só nos levam a uma conclusão: é a fórmula fácil encontrada pelas gravadoras visando à venda fácil, explorando aquilo que chamamos de ingenuidade popular para não dizer “burrice”. É pena que assim seja, é lamentável que assim procedam tantos em detrimento da cultura popular (...).

Esse foi um período também de forte identificação do forró com as festas juninas no Pará. As composições mencionadas por Arlindo Castro fazem parte de uma safra de forrós de sucesso que muito passou, nos anos posteriores, a se associar ao que há de típico no repertório musical junino local. Na sua crítica, entretanto, o autor aponta a maquinação comercial da indústria fonográfica, suas “grosseiras apelações”, ao lado da “burrice popular”, como responsáveis pelo “crime contra as tradições juninas”.

Trata-se de uma crítica conservadora e tradicionalista, em consonância com a mentalidade de parcela da elite intelectual da época, que tendia a considerar as legítimas manifestações da cultura popular como algo inevitavelmente sepultado no passado, ou, como diria Certeau (1995), “uma ausência no presente”.

Essa visão, ao mesmo tempo, podia-se agregar à denúncia da mercantilização dos festejos, já que os novos ritmos eram tocados pelas aparelhagens, cuja presença nas festas onerava os custos de funcionamento dos terreiros. Por outro lado, as aparelhagens atuavam como meios formidáveis de atração de público para as festas, o que se explica pela divulgação prévia de suas apresentações em terreiros nos jornais, em faixas de rua e em carros-som.

A busca jornalística pelos terreiros tradicionais acabava dirigindo-se, vez ou outra, para alguns dos chamados terreiros suburbanos. Em particular, eram apontados como tradicionais os terreiros situados em “ruas sem asfalto, onde uma chuva forte pode causar prejuízos”, como é destacado no artigo “A festa que o modismo acabou”, publicado pelo *O Estado do Pará* em 05/06/1979. O “espaço da tradição” estaria na periferia remota da cidade fragmentada e hierarquizada, onde inexistem infraestruturas urbanas básicas. Assim como no estudo de Chianca (2006:24) sobre o São João de Natal (RN), a festa junina tradicional de Belém esteve associada aos seus bairros populares e periféricos, majoritariamente habitados por uma população com origens migrantes/rurais facilmente identificáveis.

O terreiro referido no artigo de *O Estado do Pará* ressalta os elementos decorativos de terreiros “tradicionais” da periferia como atestado de sua tipicidade: cercado com paus cruzados em forma de xis, palmas de açazeiro com bandeirolas de papel colorido e balões de seda. Contudo, o autor não informa sobre a presença ou ausência de aparelhagens, as vendas de comidas e bebidas ou a presença de músicas de “embalo”.

Terreiros como estes, de pequena envergadura e de baixo investimento, até que poderiam aparentar estarem distantes de práticas comerciais. Mas tais práticas certamente se faziam presentes de alguma maneira mesmo nesses

lugares: a circulação das pessoas entre as opções de festas juninas de diversos bairros da cidade as tornava frequentadoras desejáveis mesmo nos pequenos terreiros de vizinhança, onde eram vendidas bebidas e comidas típicas.

Aliás, os próprios jornais participavam da onda comercial junina, como atesta essa notícia/anúncio publicada pelo *A Província do Pará* em 28/05/1978, bem no início da quadra junina:

Tudo mudou. São João também

(...)

Com a aproximação da quadra junina as gravadoras aproveitam para lançarem os discos de forró que, segundo informou a Sra. Áurea Santos, do Feirão do Disco, têm grande saída nesta época. “Luiz Gonzaga continua sendo o mais solicitado e nas próximas semanas, certamente, a procura vai aumentar”. Os preços oscilam entre 39 e 89 cruzeiros e nestes últimos dias de maio o movimento nas discotecas tem sido acentuado.

Nesse caso, o título da matéria anuncia um ponto de vista muito favorável às inovações musicais no período junino, ao relacionar o início da quadra junina com a divulgação do lançamento de discos de Luiz Gonzaga e o movimento das discotecas da cidade. Mais ainda, o sucesso local de ritmos como carimbó e merengue, tocados no rádio e nas aparelhagens em terreiros juninos, serviu certamente para aquecer as vendas das lojas “Feirão do Disco”, as quais eram de propriedade do futuro dono da gravadora Gravasom, o empresário Carlos Santos, responsável pelo lançamento de vários artistas e grupos musicais que fizeram sucesso localmente na década de 1980 e que se identificaram com ritmos como carimbó, lambada e brega. Estes últimos, naturalmente, passaram a ocupar espaço destacado nos terreiros juninos dos anos 1980.

A aparente “incoerência” dos jornais quanto à lamentação pelo declínio das festas juninas como folclore popular e a admissão de certas inovações refletem a própria diversidade de pontos de vista presentes na sociedade da época quanto à relevância dos festejos populares. A controvérsia em torno do repertório musical junino nada mais foi que uma extensão da polêmica relativa ao barulho das festas, à identificação dos terreiros como espaços violentos e a atividades comerciais alheias ao controle dos poderes públicos. Por vezes, alguns jornais demonstravam preocupação em dar espaço à voz dos promotores de festas de terreiro, dando destaque aos seus custos altos na preparação de terreiros e às dificuldades de legalização de seus eventos.

Noutros momentos, os jornais atuavam como mero veículo de divulgação das determinações oficiais, como no caso de uma notícia publicada em *O Liberal* (em 02/06/1978) anunciando quais aparelhagens não estavam legalizadas na Delegacia de Costumes, por não haverem pago seu alvará de funcionamento e, por isso, estavam proibidas de sonorizar quaisquer festas. Foi reportada também a irregularidade de terreiros que funcionavam após encerramento do período junino, vistos como perturbadores do sossego público.

Apesar disso, a relação entre imprensa e poder era “tortuosa”, exatamente no sentido proposto por Gazzotti (2006:10). Quer dizer, artigos e notícias destoantes dos interesses do grupo no poder não remetiam propriamente a um confronto entre elites. Não se assume, com as reportagens mais críticas ao poder do estado, uma clara discordância com as autoridades públicas, e menos ainda era esse o caso no período tratado aqui. Alguns jornais assumiam posição mais próxima ou mais distante da elite política dominante. Mas essa “distância” não excluía a publicação ocasional de textos favoráveis ao ponto de vista oficial.

Os jornais contribuía, dessa forma, para dar destaque ao processo de profissionalização das festas de terreiros. Os “protestos” de jornalistas sugerem que os festeiros dos anos 1970 tendiam a transformar os terreiros, em particular os alugados, em permanentes casas de festa.

Entre as medidas disciplinadoras e normatizadoras do estado e o “jogo de cintura” dos empresários/festeiros na manutenção de suas programações, inseria-se a imprensa local, numa disputa simbólico/discursiva pela legitimidade e relevância das festas de terreiro como festas populares. Com pesos e espaços desiguais, a força do estado e as vozes dos festeiros/empresários se faziam presentes nas páginas dos jornais belenenses (entremeadas pelas opiniões jornalísticas) da década de 1970 em disputa pelo tipo de presença que as festas de terreiro poderiam ter no espaço da cidade.

Terreiros de Rua: disputas pelo acesso e controle dos espaços de festa na cidade

Uma notícia estampada na *Folha do Norte* em 30/06/1972 revelava a surpresa do autor quanto ao grande número de festas juninas liberadas

pelo departamento de censura por toda a cidade. O departamento era voltado para a “Censura e Diversões Públicas”, atestando a preocupação das autoridades locais sob o regime militar em disciplinar os festejos populares e impedir qualquer orientação subversiva ou que atentasse contra os valores da “civilização ocidental cristã” (ALMEIDA & WEIS, 1998:342) na sua realização. Vejamos o texto:

Censura liberou 760 festas de terreiros

A censura liberou, até ontem, 20 do corrente, nada menos de 760 festas juninas em toda cidade, isto sem contar com aquelas que funcionam clandestinamente, sem qualquer satisfação nem às autoridades da SEGUP ou P.F. Todas as liberações foram de caráter gratuito, segundo pudemos apurar junto à dra. Maria Avelina, que se mostrou surpresa ante o elevado número de “festas de terreiro”, ocorridas em Belém, onde o povo realmente gosta de dançar e se divertir nas festas tipicamente populares. Conforme é conhecido, as festas populares juninas terminam sempre no segundo domingo de julho que este ano ocorre no dia 9 (domingo), podendo ser batido um novo recorde, de aproximadamente mil festas. No ano de 1971, foram liberadas pela Polícia Federal cerca de 620 festas de terreiros em todo o decurso da quadra. Em 1970 apenas foram liberadas 352 festas do mesmo tipo.

O início da década de 1970 anunciava um crescimento vertiginoso das festas de terreiro na cidade. A liberação, no entanto, não abarcava de fato a totalidade de eventos que se espalhavam pela cidade, muitos em ruas distantes da periferia e que ficavam fora do controle da Secretaria de Segurança e da Polícia Federal. As festas de terreiro, portanto, abriam pequenas brechas no sistema de controle da censura, talvez por conta de sua disseminação e grande popularidade. Aliás, o próprio jornalista destacava que em Belém “o povo realmente gosta de dançar e se divertir nas festas tipicamente populares”.

Embora possamos deduzir certo grau de tolerância das autoridades públicas quanto à desobediência dos festeiros, que não buscavam liberação oficial para seus eventos, a popularidade dos festejos juninos e dos terreiros na cidade acabava por atuar como força contraposta às tentativas de controle e disciplinarização. O “território dos terreiros” da periferia, como suposto lugar da tradição junina e da efervescência festiva, seria um problema complexo para as autoridades públicas a ser enfrentado com prudência.

Tais brechas assumiam um perfil nitidamente tático, no sentido conferido por Certeau (1994:100-101) a essa noção. A organização de terreiros de rua

na periferia, ao contar com a tolerância oficial e com o peso da popularidade desse tipo de evento, como era identificado pela imprensa, executava um cálculo tático. Tratava-se de um movimento desafiador, astucioso, dentro do campo de visão do sujeito de poder. Arte do fraco, a tática dos organizadores de terreiros e de seus apoiadores ocupava terreno frente às limitações impostas pelo poder público.

Aliás, ocorriam divergências entre as próprias autoridades públicas quanto à dosagem de controle a ser imposto aos festejos populares juninos. O jornal *A Província do Pará* expôs em 09/04/1976 uma polêmica na Assembleia Legislativa do Pará quanto à cobrança de taxas para a realização de festas públicas. O deputado estadual do município de Óbidos, Haroldo Tavares, reclamava que a grande quantidade e a variedade de taxas poderiam acabar com as festas populares. O parlamentar destacava especialmente os “preços escorchantes” que chegavam a atingir inclusive as “festas de caráter profano-religiosas”. Outro deputado também se pronunciou durante o debate na assembleia e revelou um caso particular: promovia anualmente uma festa junina de terreiro em Belém e estava preocupado porque o secretário de segurança da época havia dito que “enquanto permanecesse no cargo, não concederia licença para esse tipo de festa”.

Esse é um caso ímpar de um deputado estadual que também atuava como festeiro e discordava da obstinação das autoridades públicas em coibir os folguedos populares. Oséas Silva, o deputado em questão, opunha-se a um secretário de segurança “linha-dura”, que pretendia (embora não tivesse tido sucesso até então) embargar aquele tipo de comemoração junina. Tratava-se, nesse caso, da preocupação do empresário/festeiro fazendo coro com o discurso do político em defesa das “tradições seculares de nossa terra”, como expunha o texto jornalístico. Além do mais, os deputados em questão anunciaram um futuro projeto de lei para regulamentar a licença para festas e a cobrança de taxas. Ao mesmo tempo, propuseram a alguns órgãos públicos a isenção de taxas para festas organizadas por entidades filantrópicas. Observa-se, com esse fato, que não havia total acordo entre a elite política da época quanto às práticas de controle e disciplinarização dos folguedos populares.

Em face da polêmica, o secretário de segurança pública, o coronel Dirceu Bittencourt de Sá, declarou sua preocupação particular com os eventos juninos ao “ar livre”, conforme noticiado por *O Liberal* em 14/05/1976. Lembremos que essa era uma marca desse jornal quanto ao tema das festas populares nos anos 1970: divulgar especialmente o ponto de vista das autoridades públicas

quanto a esse tema. Já outros veículos como a *Folha do Norte*⁹ e *A Província do Pará* costumavam abrir espaço para a fala dos festeiros e dos apreciadores de festas juninas. O conservadorismo de *O Liberal* se explica pela proximidade de seu proprietário com lideranças locais do regime militar, como os coronéis Alacid Nunes e Jarbas Passarinho.

O *Liberal* divulgou então, nessa matéria de maio de 1976, a oposição do secretário de segurança pública aos terreiros em via pública, tanto nos bairros periféricos quanto na “periferia central da cidade”, como informa o texto. A preocupação do secretário se voltava especialmente para as vias asfaltadas, onde os terreiros poderiam prejudicar o tráfego de veículos. A alternativa a esses terreiros, anunciava o texto, era a criação de um terreiro central na cidade, sob encargo da Prefeitura Municipal. Neste, poderiam ser promovidas tanto festas de terreiro quanto exposições de pássaros juninos, bois bumbás e quadrilhas juninas.

A preocupação expressada pelo coronel Dirceu Sá era não só proscritiva, mas também propositiva: retirar os inúmeros terreiros juninos espalhados na via pública em toda a periferia da cidade e concentrar a programação festiva num grande arraial público, em que a festa dançante “não tradicional” dos terreiros fosse associada às apresentações de conjuntos folclóricos, que supostamente estariam “de fato” ligadas às tradições juninas.

O que, no entanto, chama a atenção é que não se sustentava o argumento do secretário de segurança quanto ao problema causado pelos terreiros ao tráfego de veículos. De fato, alguns poucos e grandes terreiros chegaram a ser instalados na época em ruas asfaltadas por onde transitavam ônibus e outros veículos. Mas a maior parte dos terreiros estava localizada em ruas não asfaltadas da periferia e pouco trafegadas por veículos de transporte coletivo.

As cercas e o portal dos terreiros eram importantes para os organizadores não só como forma de controlar a entrada de frequentadores como para permitir a cobrança de ingresso. Fotos de portais divulgadas em jornais destacavam decorações com temas considerados como juninos, com o nome estilizado do terreiro (a sua marca), fogueiras, bandeirinhas, balões e outros detalhes que indicam eventos importantes da época. É o caso do uso do

⁹ Já em seu estado terminal. Viria a ser comprado em 1974 e, logo em seguida, extinto pelo empresário Rômulo Maiorana, proprietário de *O Liberal* e ex-jornalista da *Folha*.

símbolo da Copa do Mundo de Futebol de 1978 em portais de terreiros do Bairro do Jurunas. O portal também servia para marcar as entradas e saídas “triumfais” de quadrilhas juninas, que percorriam os diversos terreiros da periferia.

Outras fotos jornalísticas do período, mais favoráveis à iniciativa dos festeiros, registram a construção de terreiros em ruas sem pavimentação, em áreas pobres da periferia. Nessas imagens, é apresentada mais claramente a dupla dimensão dos terreiros de rua, tanto como forma de lazer da vizinhança como uma espécie de microiniciativa empresarial dos festeiros locais. Não é por outra razão que faixas de divulgação dos eventos juninos dispostas pelas ruas da periferia traziam a propaganda de empresas de bebidas, como a Coca-Cola. A divulgação prévia servia, como é de praxe, para garantir uma razoável presença de público, necessária para recompensar o investimento inicial.

O debate prosseguia na imprensa e, no dia 16 de junho de 1976, *A Província* publicava um artigo parcialmente favorável aos terreiros de rua. O título estipulava a solução para os problemas de violência atribuídos aos terreiros de rua: “‘Terreiro’ é diversão sadia desde que haja um bom policiamento”. O texto informava que, em geral, os moradores das proximidades dos terreiros costumavam ser favoráveis a sua continuação, “porque é um local feito para que os moradores da rua se divirtam”. A causa das “discórdias, brigas e confusões generalizadas” seriam os “penetras de bairros diferentes”, também chamados na matéria de “estraga-festas”. A carga do problema era retirada dos organizadores de terreiros, apresentados como imbuídos da “melhor boa vontade”, e deslocada para autoridades públicas, por “absoluta falta de um policiamento ostensivo”.

Tamanha popularidade e disseminação pela cidade tornava a ocorrência dos terreiros de rua um desafio para autoridades públicas intolerantes para com esse tipo de folguedo. Isso explica a reação do Prefeito Ajax d’Oliveira às declarações do secretário de segurança pública sete dias após serem noticiadas no jornal *O Liberal*. Em 21 de maio de 1976, *A Província do Pará* divulgou a matéria intitulada “Terreiros de São João não vão ser proibidos”, com uma entrevista do prefeito. A garantia de que “a tradição será indiscutivelmente mantida” excluía, segundo o alcaide, somente o que chamou de “alguns abusos”, sem identificá-los exatamente. Em seguida, seria lançada uma portaria com “medidas disciplinares e não proibitivas”. De todo modo, os terreiros construídos por vizinhos poderiam continuar a ser erguidos, desde que ocupassem as calçadas das residências.

Esse remate final abriu uma brecha interpretativa favorável aos festeiros: afinal, quais os limites entre calçadas e ruas nas vias não pavimentadas e esburacadas da periferia? As medidas disciplinares anunciadas pareciam não ser totalmente eficazes, já que abriam mão da proibição.

Em 26 de maio de 1976, a promessa de controle das festas de terreiro tornou-se realidade. O secretário de segurança pública baixou uma portaria¹⁰ (SEGUP, n.418/76) estipulando normas para a realização de festas juninas para “prevenir abusos na defesa da população de Belém”. O argumento central era que, por se tratar de uma “grande metrópole (sic) brasileira”, a cidade não mais comportaria a obstrução de ruas para o tráfego de veículos.

Foram definidos como órgãos de concessão de licença/autorização para esse tipo de festejos o Departamento Estadual de Trânsito, a Delegacia de Costumes da Secretaria de Segurança Pública e a Secretaria de Finanças da Prefeitura de Belém. As solicitações deveriam ser encaminhadas por antecedência a esses órgãos e as permissões obtidas mediante o pagamento das taxas correspondentes. As festas em terrenos baldios necessitariam comprovar autorização do proprietário do terreno. As numerosas proibições abarcavam o uso de balões “incendiários”, a queima de fogos de artifício e de explosivos no interior de salões de festa, a montagem de fogueiras “naturais” em vias públicas, a limitação de horário das festas entre 21 e 3 horas do dia seguinte (com o encerramento da sonorização das aparelhagens). A fiscalização do desenrolar dos eventos ficaria a cargo do Corpo de Bombeiros e da Rádio Patrulha da Polícia Militar.

Em meio a tantas proibições, havia uma brecha na portaria: “Art. 1º – Serão permitidas realizações de festas juninas nas vias públicas, quando patrocinadas por pessoas físicas de reconhecida idoneidade, por associações ou sociedades legalmente organizadas (...)”.

A espacialização das festas de terreiro em Belém encontrava com essa concessão uma nova trilha legal na cidade. A normatização, ao estabelecer claramente os limites para a instalação de terreiros, acabou por delinear uma nova espacialização. O critério “pessoas físicas de reconhecida idoneidade”, mais do que subjetivo, abria espaço para negociações com as autoridades

¹⁰ Divulgada em 29/05/1976 em *A Província do Pará*.

públicas¹¹. Essas transações poderiam então ser, em grande medida, “trajadas” por uma roupagem relacional, em que a troca e o favor desempenham papel principal.

É certo que, quando essas negociações falhassem, o poder repressor do estado tendia a impedir a instalação de terreiros em via pública, mesmo nos trechos mais remotos da periferia. De fato, a atenção do policiamento no período junino se voltava prioritariamente aos terreiros de rua, uma vez que as festas em salões contavam com “policiamento próprio”, isto é, privado, conforme matéria de *O Liberal* de 05/06/1976. A nota jornalística intitulada “Festas de terreiros terão fiscalização da polícia” destacava a atenção da Delegacia de Costumes e da Rádio Patrulha focalizada na proibição de terreiros em áreas asfaltadas. Mas o policiamento das ruas asfaltadas tendia a se expandir para os numerosos trechos não pavimentados de vias públicas no assim chamado “subúrbio”. O policiamento dos festejos juninos e a repressão aos festejos de rua estariam apoiados, segundo o periódico, na anuência da “opinião pública”, interessada em “resguardar o sossego dos moradores das áreas vizinhas e (...) não provocar problemas no trânsito de veículos e pedestre”.

Há margem considerável, no entanto, para desconfiarmos do grau de veracidade da matéria jornalística no que tange ao apoio da opinião pública à proibição dos terreiros de rua. Em geral, as menções aos interesses e pontos de vista da opinião pública são superficiais quando não sustentadas por levantamento quantitativo. Por sua vez, a imprensa ocupa um papel destacado na formação da opinião pública, divulgando pontos de vista e, vez ou outra, induzindo juízos aos entrevistados. Além do mais, o julgamento do editor tende a prevalecer sobre os textos de articulistas e repórteres, garantindo ao periódico uma linha editorial mais ou menos congruente. Como os interesses dos editores da grande imprensa tendem a se combinar (ou a confrontar)

¹¹ Notícias de jornais belenenses dos anos de 1977 e 1978 destacaram a ocorrência de terreiros de rua em vias movimentadas da periferia, provando a ocorrência dessa “brecha legal”. Exemplo eloquente disso é o artigo intitulado “Terreiro impede tráfego normal para Estrada Nova”, publicado por *O Liberal* em 12/06/1978. Nele, são denunciadas obstruções em ruas do Bairro do Jurunas, marcadas por porteiças de terreiro “bem trabalhadas”, mas que impediam o tráfego de veículos para importante via que margeia uma das orlas fluviais da cidade. O autor conclui em tom exaltado, informando que “(...) os proprietários das empresas de ônibus [viriam a] acionar a Prefeitura de Belém visando à tomada de providências, a fim de cessar esse abuso que chega à raia do absurdo”.

com aqueles de autoridades políticas (especialmente em regimes de exceção) e de grandes anunciantes, a maioria das alusões à opinião pública camuflam a opinião dominante da linha editorial. É com base nessa constatação que Gazzotti (2006:79), em seu estudo sobre a imprensa brasileira no período de vigência do AI-5, afirma que “os meios de comunicação agem mais por interesses próprios do que pelo tão aclamado bem público”.

É com base nessa ressalva que se devem apreciar discursos supostamente representativos da opinião pública. É o caso do editorial de *O Liberal* de 11 de junho de 1978, em que os terreiros de rua são apresentados como versão deteriorada do verdadeiro festejo junino do mundo rural, da “roça”. O folguedo urbano não se ajustaria, segundo o editor, a uma cidade com “asfalto nas ruas e edifícios subindo aos céus”. A inviabilidade dos terreiros urbanos seria então atestada pela inconveniência do som alto, do consumo de bebidas alcoólicas e das festas marcadas por “incidentes e desavenças”. Tudo isso deporia contra sua presença na cidade, incomodando a “tranquilidade pública” em nome de “uma alegria que tem que ser comprada e a muito bom preço”.

Por fim, o editor denunciava o que entendia por incoerência das licenças policiais aos terreiros em espaços privados. Em sua opinião, as licenças eximiriam os festeiros de responsabilidades penais pelos contratemplos resultantes de ocorrências violentas e de crimes durante as festas. Trata-se de uma visão negativa do papel dos festeiros e dos festejos no campo da diversão e do entretenimento público, ligados especialmente aos núcleos de sociabilidade existentes nos bairros mais pobres da cidade. Assim, não caberia aos terreiros de rua ou àqueles de terrenos particulares serem o lugar do espetáculo festivo, palco privilegiado dos folguedos populares, separado da cotidianidade vivida no espaço urbano. Essa opinião jornalística provavelmente divergia, naquele contexto, dos interesses da massa frequentadora daquela modalidade de folguedo junino.

Essa reflexão não pretende ignorar, no entanto, desavenças, brigas ou crimes vez ou outros acontecimentos nos terreiros, já que as páginas policiais dos periódicos locais costumavam reportá-los de forma destacada nos meses de junho da década de 1970. Todavia, tais eram ocorrências certamente comuns em demais eventos massivos da cidade, o que não se singulariza por serem suburbanos os folguedos de terreiro ou por ocuparem a via pública.

A preocupação principal das autoridades públicas, como informada pelos jornais, parece que estava voltada para o licenciamento dos terreiros e o fechamento dos que funcionavam sem permissão. Eram comuns

notícias, no final dos anos 1970, destacando a inquietação do Secretário de Segurança Pública com a continuação ilegal de alguns terreiros a partir de 1º de julho. Em matéria de *A Província do Pará* de 27/06/1979, é enfatizada a determinação do Secretário de Segurança, Paulo Sette Câmara, em não conceder licença no próximo ano às festas de terreiro que ultrapassassem a barreira do final da quadra junina. Além de consideradas pouco ligadas ao folclore junino, no julgamento de muitos jornalistas e autoridades públicas, as festas de terreiro fora do período junino viriam a constituir completa inadequação. Em direção oposta, os festeiros de terreiros suburbanos tendiam à profissionalização, como pequenos empresários do lazer noturno na organização de festas dançantes.

Mais ainda, era baixa a efetividade do controle e fiscalização dos terreiros pela Secretaria de Segurança Pública. Em matéria de *A Província* já referida, percebe-se o crescimento do número de solicitações de licença para terreiros em 1979, acompanhado do provável aumento do número daqueles que não obtiveram permissão ou que não a requisitaram. Como exemplo, o jornalista registrou o fechamento de cinco terreiros “clandestinos” pela polícia, até aquela data, nos bairros do Telégrafo, Guamá, Terra Firme e Marco.

Além disso, somente em 1981 é que o governo do estado baixou decreto¹² definindo o dia 30 de junho como data-limite para as “festas dançantes relacionadas à quadra” junina. Como punição aos infratores do decreto, seria imposta cassação do alvará ou interdição definitiva do terreiro. Em acréscimo, a norma governamental tornava a concessão limitada para cada festa, de modo que os festeiros deveriam refazer o percurso de solicitações de licença por todos os órgãos públicos competentes para liberação de cada evento.

Outro ponto crucial da medida foi a “proibição de realização de festas dançantes ou outros eventos juninos na via pública, canteiros, calçadas e passeios durante o período da quadra junina”. O governador da época, o coronel Alacid Nunes, usava a mão de ferro de representante do regime militar, embora em sua fase de abertura, para pôr um ponto final na querela em torno do uso festivo do espaço urbano de Belém no período junino. A justificativa para tal era reveladora:

¹² Divulgado em *O Liberal* em 16 de maio de 1981, poucos dias antes do início dos festejos juninos.

A proibição dos terreiros em via pública deveu-se, conforme a resolução do Conselho Superior de Segurança Pública, aos reclamos da comunidade “que de alguma maneira é prejudicada pela realização das festas ou outros eventos inerentes à quadra junina, quando prejudicada em sua tranquilidade e liberdade de locomoção”. Um outro considerando é que “os festejos juninos constituem parte integrante do folclore paraense, cujas tradições devem ser cultivadas e protegidas pelo Poder Público”, admitindo-se aí que o Conselho não considera esses terreiros dentro das tradições folclóricas (*O LIBERAL*, 16/05/1981).

O ponto de partida para a elaboração para o decreto teria vindo de uma instância superior da Secretaria de Segurança, por iniciativa do próprio secretário. Seu objetivo era atender os “reclamos da comunidade” embora, como já foi dito, tais queixas não tivessem sido averiguadas de forma sistemática. A imprensa, na verdade, ocupava um papel destacado na propagação de um suposto painel caótico relativo aos desdobramentos das festas de terreiro. A assim chamada “opinião pública”, mediada pela imprensa, servia como base de sustentação do decreto.

Mais contundente era ainda o não reconhecimento das festas de terreiro como representantes da tradição junina. O texto do regulamento fala em “festas dançantes no período da quadra junina” e, categoricamente, “não considera esses terreiros dentro das tradições folclóricas”. O saber/poder oficial dá aqui a última palavra quanto à autenticidade folclórica: os terreiros não poderiam se encaixar na forma de patrimônio cultural, em “objeto de museu”. Por estarem fora do “folclore paraense”, os terreiros de rua, empreendimento econômico privado voltado para o lazer, não deveriam ser cultivados e protegidos pelo Poder Público.

Apesar do rigor estampado no decreto estadual n. 1.574, de 13 de maio de 1981, a força dos interesses de alguns festeiros ressoava na imprensa. Em matéria de 02 de junho de 1981 de *A Província do Pará*, início da quadra junina daquele ano, o “relações públicas” do terreiro “Movimento Jovem”, Amaury Silveira, declarava que as novas exigências acarretariam prejuízos aos festeiros, podendo “acabar com a tradição”.

Percebamos, com esse exemplo, que o contra-argumento de um festeiro (ou de seu representante, como no caso) poderia se utilizar da evocação das tradições juninas de forma diferente daquela concebida pelas autoridades públicas. Para o porta-voz do terreiro do Bairro da Sacramento, os terreiros privados construídos com investimento médio de até 360 mil cruzeiros à época chegariam a pagar até 200 mil nas despesas como licenciamento e

regularização. Isto seria, de acordo com Silveira, um golpe mortal na maioria dos terreiros de pequeno porte, permitindo somente que “os tradicionais festeiros possam brincar neste São João”.

A matéria da *Província*, intitulada “Promotores de festas de terreiros acham rigorosas as normas da Segup”, encerrava outro elemento de caráter esclarecedor. Sua divulgação ocupou página inteira do periódico, provavelmente porque o “Terreirão” do “Movimento Jovem” era de propriedade do Grupo Carlos Santos, anunciante influente da *Província* e proprietário de duas cadeias de lojas: “Avistão” e “Feirão Discos e Fitas”.

A relação de compromisso comercial das redes de lojas com a empresa de comunicação certamente ensejava outros “acordos” de caráter tácito, como a divulgação de matérias favoráveis aos seus interesses. O texto, apoiado na fala de Amaury Silveira, descreve os gastos dos terreiros com as exigências da Secretaria de Saúde Pública (condições sanitárias) e da Secretaria Municipal de Serviços Urbanos (fachada do terreiro de acordo com a Postura Municipal), com a cobrança da ECAD¹³, com a certidão do Instituto de Polícia Criminal e com a licença expedida para cada festa pela Divisão de Polícia Administrativa. Além disso, são enumerados os custos com o transporte de grupos folclóricos, com a contratação de aparelhagens, de conjuntos musicais, de funcionários e de equipamentos de infraestrutura material do terreiro.

Essa lista de gastos é exposta na matéria de forma enfática. Maior visibilidade é dada ao esforço empreendedor dos festeiros e à ameaça ao sucesso dos eventos que residia “no aumento do custo de vida” e nas “normas impostas pelos órgãos públicos, que tendem para o mais caro”. Trata-se de um dos poucos exemplos de notícia acerca da quadra junina em favor dos terreiros particulares, sugerindo uma postura crítica às intervenções oficiais na espacialização desse tipo de festa na cidade.

Apesar da preocupação de Amaury Silveira com a possível inviabilidade econômica dos terreiros e com o conseqüente “fim da tradição”, anúncios de festas juninas em terreiros particulares em jornais tornaram-se mais comuns e frequentes ao longo dos anos 1980. Nesse período, desenvolveu-se a tendência de “deslocamento” dos terreiros de rua para os trechos menos

¹³ Escritório Central de Arrecadação e Distribuição. Instituição privada, criada por lei federal em 1973. Responsável pela arrecadação de valores pagos por direitos autorais de músicas e por sua distribuição entre os compositores.

urbanizados dos bairros de periferia: ruas não pavimentadas e com pouca movimentação de veículos.

A transformação dos terreiros particulares juninos em casas de festa especializadas em bailes dançantes animados por aparelhagens resultou, em grande medida, na profissionalização dos festeiros. Isso ocorreu com o distanciamento gradual e relativo das festas de terreiro em relação ao evento organizado em conjunto com a vizinhança. Isto não impede, no entanto, que casas de festa da periferia, que promovem eventos ao longo de todo o ano, não possam se transformar em “tradicionalis terreiros juninos” durante a quadra festiva. O que ocorreu, simplesmente, foi uma reorientação na sua forma e função no espaço urbano. Alterou-se a disposição física dos festejos juninos em Belém na medida em que se tornaram mais complexas as relações de poder e de interesses entre autoridades públicas, grupos folclóricos, jornalistas e festeiros ao longo dos anos 1970.

A festa deixou de ser “dos vizinhos” porque passou a ocorrer menos na rua e mais em estabelecimentos cujos custos de manutenção, de regularização e de programação acrescentaram um perfil empresarial ao saber-fazer aprendido nas festas de vizinhança. Contrariamente aos temores já mencionados, a profissionalização dos terreiros, adicionando à festa seu conteúdo empresarial, somente ampliou o alcance e a quantidade de espaços voltados para os folguedos juninos.

Nova espacialização dos festejos juninos pela cidade

Os personagens envolvidos na querela em torno da presença dos terreiros de rua na Belém dos anos 1970 ocuparam posições estrategicamente diferentes no embate: autoridades públicas em oposição a essa forma de festejar São João por estar ela distante dos “padrões folclóricos”; profissionais da imprensa tanto alarmados com a violência dos terreiros como entusiasmados com o número crescente de festas; os festeiros assumindo um perfil cada vez mais profissional, o que por eles era encarado também como uma forma de difundir a tradição junina.

O problema da autenticidade dos terreiros de rua, tanto na visão das autoridades quanto da maior parte dos jornalistas, incidia no fato de os eventos de terreiro visarem a lucro. Qualquer remanescente de “qualidade folclórica” nas apresentações de bumbás, pássaros ou quadrilhas dissipava-se

frente à mercantilização denunciada pelos críticos na cobrança de ingresso, na venda de bebidas e comidas típicas, e na contratação de aparelhagens.

Na perspectiva ensejada por Certeau (1994:37-53), as “estratégias” culturais do poder estabelecido (no caso do governo do estado), encaradas nesse caso como normas e modelos de reconhecimento da autenticidade popular das festas juninas, eram enfrentadas pelas “táticas” dos festeiros e dos frequentadores de terreiros da periferia. Essas podem ser figuradas como “modos de fazer” festas populares encarnadas nos terreiros juninos, concebidos por seus promotores e frequentadores, como tradicionais.

Declínio do folclore junino e crescimento das festas de terreiro tornaram-se par contraditório nas matérias de jornal ao longo daquela década. Os folguedos juninos tornados diversão noturna no contexto urbano careciam, na opinião de muitos jornalistas, de um suposto “espírito comunitário” de feição rural. Na visão da imprensa, eles seriam marcados pelo barulho e pela abundância de ocorrências violentas. Apesar disso, eram essas as formas mais populares de festejar a quadra junina na cidade naquele período, exatamente por conta de sua decoração vistosa, sua música de discoteca e suas aparelhagens.

O conteúdo inovador das festas de terreiros de rua estava, na realidade, em consonância com o interesse popular pelas criações próprias do mercado e da cultura de massa da época. Isso explica a facilidade em aproximar, na mesma festa, música de discoteca e apresentações de quadrilha; decoração de aspecto rural e aparelhagens sonoras com seu apelo tecnológico; venda de comidas típicas e de bebidas da marca da empresa que apoia o evento.

Provavelmente, nada disso significava “decadência de costumes juninos” para organizadores e participantes das festas de terreiro. De fato, nada mais seriam essas novidades que acréscimos tipicamente urbanos ao repertório festivo característico do período junino da comensalidade, das superstições, da efervescência dançante, dos grupos folclóricos, das fogueiras e busca-pés.

Os sucessivos relatórios, normas e decretos visando “disciplinar” os terreiros de rua na década de 1970 não conseguiram abolir completamente a sua presença nas ruas da cidade. Terreiros de rua existem em Belém até os dias de hoje, embora não sejam tão vultosos e numerosos quanto os da década focalizada. Muitos dos terreiros que ocupavam terrenos baldios tornaram-se casas de festa importantes nos seus bairros.

Como resultantes da disputa pelo uso do espaço urbano em torno da organização de festas juninas, produziram-se, dialeticamente, outras formas de fragmentação e hierarquização espacial: o arraial oficial da prefeitura,

os terreiros em terrenos privados e os terreiros de rua (e de vizinhança) em áreas mais afastadas (e carentes) das infraestruturas urbanas¹⁴.

Foi aqui abordada uma história de disputa entre atores sociais detentores de porções desiguais de poder e de formas diferentes de utilizá-las. No entanto, não encontramos vencedores ou vencidos nessa contenda. As autoridades políticas continuaram vencedoras na imposição dos instrumentos repressivos, até a finalização da ditadura militar. Os jornalistas não abriram mão de denunciar (e enfatizar) o barulho e a violência ocorrida nos terreiros, além de sua “distância” da matriz folclórica.

Já os festeiros experimentaram importante aprendizado: no gerenciamento do que foi investido na organização das festas; na adoção de um discurso e de uma prática de difusão do que entendiam por tradições juninas; na busca de entrosamento com a vizinhança do terreiro para garantir seu apoio e participação nas festas; na flexibilidade ao lidar com as normas e imposições oficiais.

A ocorrência de mudanças na organização dos terreiros juninos ao longo dos anos 1970 produziu formas inovadoras de executar, por meio da prática social da festa, o “direito à cidade”.

Referências

- ALMEIDA, Maria Hermínia & WEIS, Luiz
(1998) “Carro-zero e pau-de-arara: cotidiano da oposição de classe média ao regime militar”. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*, v. 4. São Paulo: Cia. das Letras, p. 319-409.
- CERTEAU, Michel de
(1994) *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, v. 1. Petrópolis-RJ: Vozes.
- CERTEAU, Michel de; JULIA, Dominique & REVEL, Jacques
(1995) “A Beleza do morto”. In: CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas-SP: Papirus, p. 55-85.
- CHARTIER, Roger
(1995) *Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico*. Estudos Históricos, vol. 8, n. 16, Rio de Janeiro, p. 179-192.
- (1990) *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CHIANCA, Luciana
(2006) *A festa do interior: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX*. Natal: Editora da UFRN.
- FOUCAULT, Michel
(1996) *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes.

¹⁴ Ao lado, é claro, dos já existentes festejos juninos em escolas, casas de festa, clubes sociais e recreativos.

GAZZOTTI, Juliana

(2006) "O Jornal da Tarde e o pós-AI-5: o discurso da imprensa desmistificado". In: MARTINS FILHO, João Roberto (org.). *O golpe de 1964 e o Regime Militar: novas perspectivas*. São Carlos-SP: EdUFSCAR, p. 67-79.

KERTZER, David

(1996) *Politics and symbols: the Italian Communist Party and the fall of communism*. New Haven: Yale University Press.

LEAL, Luiz Augusto

(2008) *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA.

LEFEBVRE, Henri

(2000) *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

MOURA, Carlos Eugênio

(1997) *O teatro que o povo cria: cordão de pássaros, cordão de bichos, pássaros juninos do Pará. Da dramaturgia ao espetáculo*. Belém: Secult.

PIÑÓN, Sidney

(1988) "O desencanto de um Mira-Poraquê. Dominantes/dominados: a luta entre o 'bem' e o 'mal'?" *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*, UFPA, Belém, n. 16, abril/junho, p. 1-22.

(1981) *A farsa do prêmio: um estudo sobre a política de folclore em Belém*. Belém: Academia Paraense de Letras.

SALLES, Vicente

(2004) *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu.

SANTOS, Milton

(1988) *Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia*. São Paulo: Hucitec.

SILVA, Eliane; SILVEIRA, Flavio & NETTO, Helio

(2010) "A potência das imagens em uma miscelânea amazônica: sociabilidade e estilo de vida nos pássaros juninos de Belém-Pará". *Revista Amazônica*. Belém, n.2, vol. 2, p. 268-296.

Periódicos citados

A Província do Pará, 02/06/1981 (Belém-PA). "Promotores de festas de terreiros acham rigorosas as normas da Segup".

A Província do Pará, 27/06/1979 (Belém-PA). "Terreiros só poderão funcionar até o próximo dia 30".

A Província do Pará, 28/05/1978 (Belém-PA). "Tudo mudou. São João Também".

A Província do Pará, 24/06/1977 (Belém-PA). Coluna "Transasom": "Assim é demais – música junina, um caso de Polícia", de Arlindo Castro.

A Província do Pará, 16/06/1976 (Belém-PA). "'Terreiro' é diversão sadia desde que haja um bom policiamento".

A Província do Pará, 29/05/1976 (Belém-PA). "Dirceu disciplina as festas juninas".

A Província do Pará, 21/05/1976 (Belém-PA). "Terreiros de São João não vão ser proibidos (entrevista com o Prefeito de Belém Ajax d'Oliveira)".

A Província do Pará, 09/04/1976 (Belém-PA). "Cobrança (muito alta) de licenças pode acabar com o São João no Pará".

A Província do Pará, 24/06/1973 (Belém-PA). "Os 'terreiros juninos' das tradicionais festas na roça".

Folha do Norte, 23/06/1973 (Belém-PA). "São João".

Folha do Norte, 30/06/1972 (Belém-PA). "Censura liberou 760 festas de terreiros".

O Estado do Pará, 29/06/1980 (Belém-PA). "Adeus, São João!".

O Estado do Pará, 17/06/1980 (Belém-PA). "Festa na Roça. Uma tradição made in Brazil".

O Estado do Pará, 05/06/1979. "A festa que o modismo acabou".

O Liberal, 16/05/1981 (Belém-PA). “Proibidos os terreiros nas ruas”.

O Liberal, 12/06/1978 (Belém-PA). “Terreiro impede tráfego normal para Estrada Nova”.

O Liberal, 11/06/1978 (Belém-PA). “Bom dia, leitor”.

O Liberal, 02/06/1978 (Belém-PA). “Festejos juninos fecham ruas a partir de hoje”.

O Liberal, 08/06/1977 (Sem Título).

O Liberal, 12/06/1976 (Belém-PA). “Arraial da Prefeitura é aberto a grupos juninos”.

O Liberal. 05/06/1976 (Belém-PA). “Festas de terreiros terão a fiscalização da Polícia”.

O Liberal, 14/05/1976 (Belém-PA). “Festas de junho somente em recintos fechados”.

Revista Bragança Ilustrada, 1(4): 8-9, junho, 1956 (Bragança-PA). “O São João de Hoje”.

Recebido em
maio de 2011

Aprovado em
outubro de 2011

Identidade negra, cidadania e memória: os significados políticos da Capoeira de Angola contemporânea

Simone Vassallo*

Resumo

Este artigo pretende explorar a relação entre memória, identidade e cidadania. Farei isso através da análise de alguns grupos de Capoeira Angola contemporâneos, que reivindicam o pertencimento à escola Pastiniana. Acredito que o engajamento nessa modalidade de capoeira possua uma forte conotação política, que se relaciona ao mesmo tempo com uma reivindicação positiva da identidade negra e com um envolvimento em projetos de inclusão social.

Palavras-chave

Capoeira de Angola. Identidade negra. Memória. África. cidadania.

Abstract

This paper intends to explore the relationship between memory, identity and citizenship through an analysis of some contemporary *capoeira* groups, which claim to belong to the Pastinian school. I believe that the engagement in this *capoeira* modality has a strong political connotation, related at the same time to a positive claim of a black identity and to an engagement in projects for social inclusion.

Keywords

Capoeira. Black identity. Memory. Africa. Citizenship.

* Doutora em Antropologia Social pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris (Paris/França) e professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: sisife@terra.com.br.

Este artigo procura explorar o papel político da memória, ou seja, o modo pelo qual ela se articula com um movimento de conquista da cidadania. Farei isso através da análise de alguns grupos de Capoeira de Angola, de suas relações com a militância negra e do processo através do qual os capoeiristas em questão constroem uma memória negro-africana.

O trabalho de campo foi em grande parte realizado via internet, por meio da consulta a alguns *sites* de grupos de Capoeira de Angola que julguei pertinentes. Tais *sites* consistem num material valiosíssimo de análise, na medida em que são veículos através dos quais os praticantes de capoeira se apresentam para todo e qualquer visitante, em qualquer lugar do mundo. Nesse sentido, são maneiras pelas quais eles criam as suas próprias representações de si, afirmam suas identidades e exibem suas bandeiras de luta. São, portanto, fundamentais no processo de construção das identidades não só de grupo, mas também dos indivíduos que dele fazem parte e que compartilham os seus ideais. Tal procedimento nos permite pensar o mundo virtual como algo intimamente relacionado à vida cotidiana e que, portanto, contribui para a elaboração e difusão de crenças, valores e modos de vida.

1. Reconstruindo a história da Capoeira de Angola

a) Identidade, tradição e memória

A memória não deve ser pensada apenas como um fenômeno individual, mas também em sua dimensão social. Nesse sentido, está intimamente relacionada ao momento presente, ou seja, ao contexto em que indivíduos e grupos se encontram quando acionam suas lembranças. A memória é, portanto, seletiva: em função das situações vividas no presente, retiramos apenas alguns elementos do baú das nossas recordações. Mas, nesse processo, esses mesmos elementos são ressignificados, ou seja, adquirem um novo sentido, à luz das novas situações, interesses e emoções. Portanto, trata-se de um processo que vai do presente para o passado, ou, melhor dizendo, de um processo seletivo e ressignificado de recuperação do passado.

A memória tem um papel fundamental na formação de comunidades imaginadas, na medida em que permite a criação de referenciais simbólicos coletivos localizados num suposto passado. Ao fazê-lo, dá aos indivíduos a sensação de estarem ligados entre si por uma origem, uma trajetória, uma

saga e, muitas vezes, um destino comuns (ANDERSON, 1983). Assim, a memória está intimamente relacionada ao próprio processo de construção da identidade, de autorrepresentação. Ao acioná-la, indivíduos e grupos negociam suas identidades, seus valores, seus desejos e seus projetos de vida. Tal como a memória, a identidade também é construída relacionalmente, ou seja, na interação do sujeito com os outros (BARTH, 1969), dentro de um contexto histórico, social, cultural e econômico específico.

A memória possui, então, um papel político e, nesse sentido, está intimamente relacionada à noção de tradição. Essa última nos esclarece mais sobre o momento presente do que, de fato, sobre o passado de onde ela foi supostamente retirada. Em contextos de rápidas mudanças sociais, é comum o fenômeno de “invenção de tradições” (HOBSBAWM, 1984), uma vez que estas fornecem referenciais coletivos que criam uma sensação de continuidade em relação ao passado. No entanto, não passam de elaborações do presente que não têm (necessariamente) nenhum vínculo direto com momentos históricos precedentes. A tradição pode, então, ser pensada como “um ‘ponto de vista’ que os homens do presente desenvolvem sobre o que os precedeu, uma interpretação do passado conduzida em função de critérios rigorosamente contemporâneos” (LENCLUD, 1987:118). Ela só pode se realizar a partir do contexto presente e, nesse sentido, é um processo de “retroprojeção” (LENCLUD, 1987:118).

Nos dias de hoje, em que as noções de identidade e diferença adquirem um papel fundamental nas disputas políticas na esfera pública, as noções de memória e tradição se tornam elementos valiosíssimos no próprio processo de construção e de afirmação da identidade. Os grupos que se consideram minoritários e discriminados acionam suas próprias histórias, paralelas às histórias oficiais, pois entendem que a compreensão do passado é um passo decisivo rumo à afirmação positiva da identidade do presente. Com isso, constroem suas memórias e elaboram seus projetos para o futuro. Vejamos agora como o mundo da Capoeira de Angola, ao menos tal como é veiculado por alguns grupos de praticantes, tenta reescrever o passado negro-africano e, com, isso, afirmar suas identidades e estratégias de ação no presente.

b) Capoeira de Angola e Capoeira Regional

Na medida em que o processo de elaboração de uma memória é altamente seletivo e muito nos informa sobre a situação em que indivíduos e grupos

se encontram no presente, escolhi aqui dois momentos particularmente relevantes para as elaborações simbólicas dos capoeiristas da atualidade. Ao tentar fazer a minha própria história daquilo que acredito ser a história que os praticantes de Capoeira de Angola de hoje elaboram, selecionei duas épocas que me parecem particularmente relevantes: uma vai da década de 1930 até por volta de 1960, e é marcada pela criação das escolas de capoeira e pelos trabalhos de intelectuais tradicionalistas, que valorizam a herança africana na cultura brasileira. A outra corresponde ao período que se inicia nos anos 1970 e se prolonga até os dias de hoje, caracterizando-se por ser altamente influenciada pelos ideais do movimento negro contemporâneo. Faço, portanto, a minha própria seleção e ressignificação dos acontecimentos.

Começamos pelos anos 1930. No mundo da capoeira, essa é uma década importantíssima, pois assinala um processo de modernização dessa atividade, caracterizado pela passagem progressiva da prática de rua para as escolas fechadas, com registro em cartório, regulamentos escritos e inovação das técnicas corporais. Não por acaso, é nesse mesmo momento que a capoeira é legalizada, já que integra um projeto do Governo de Getúlio Vargas de investir na cultura popular, no esporte e nos símbolos nacionais considerados mestiços. É também a partir desse período que os chamados “estudos sobre o negro no Brasil” são retomados com grande fôlego. Artistas, antropólogos e folcloristas lançam-se numa busca sem trégua das origens africanas da cultura negro-brasileira. Mas seus trabalhos são geralmente marcados por um grande tradicionalismo: pensam a cultura popular através da oposição tradicional/descharacterizado e acreditam que o progresso lhe dará o tiro de misericórdia, destruindo os últimos nichos de arcaísmo numa sociedade modernizada¹.

Esse contexto marca indelevelmente o mundo da capoeira entre os anos 1930 e 1960. A influência de ideais ao mesmo tempo modernizadores e tradicionalistas traz uma cisão nesse universo: a partir de então, a capoeira passa a ser pensada (e também praticada) através de duas modalidades distintas, a Capoeira de Angola e a Capoeira Regional. A primeira vê em mestre Pastinha o seu principal expoente e a segunda tem mestre Bimba

¹ Podemos citar, a título de exemplo, os trabalhos de Artur Ramos, Édison Carneiro, Câmara Cascudo, Renato Almeida, Gilberto Freyre e Jorge Amado.

como seu criador². Ambas são simultaneamente influenciadas pelos discursos modernizantes e tradicionais, mas, progressivamente, o “mundo” da capoeira³ percebe Pastinha como ícone de tradicionalismo e Bimba como o grande agente de mudanças.

c) Capoeira de Angola e “Movimento Negro Contemporâneo”

Nos anos 70, os EUA exportam para o mundo a “consciência racial negra”, que tem a África como um de seus principais referenciais simbólicos. Valoriza-se a beleza negra, bem como a ancestralidade africana. A partir de então, aumentam as reivindicações de direito à diferença não só dos negros como de vários outros grupos minoritários. O dismantelamento do bloco socialista também contribui para esse processo, na medida em que coloca em xeque o ideal marxista da luta de classes e abre espaço para as lutas pela democracia e pela cidadania (SANTOS & SANSONE, 2000). Com o fim da ditadura militar, no Brasil, essas reivindicações se intensificam. É nesse contexto que surge o “movimento negro contemporâneo”⁴, que se inspira nas tradições culturais consideradas africanas para melhor afirmar positivamente a identidade negra e lutar pela igualdade de direitos. Os integrantes do movimento negro acreditam que o entendimento da história negro-africana é um passo decisivo no processo de afirmação da identidade negra e dedicam-se com afinco às pesquisas que possam resgatar um pouco desse passado (ALBERTI & PEREIRA, 2007).

Inicia-se então um processo de africanização que atinge não só a militância negra, mas também várias esferas da cultura afro-brasileira, como o candomblé, os blocos de carnaval, a capoeira, o samba e o jongo, entre outros. Muitos dos praticantes dessas atividades começam a pesquisar as supostas origens

² Para uma problematização da polaridade entre Capoeira de Angola e Regional, ver VASSALLO (2006, 2005, 2003), e também PIRES (2001).

³ O termo “mundo” está sendo entendido aqui no sentido atribuído por Howard Becker (1977), ou seja, como sendo composto não só pelos próprios capoeiristas, mas ainda por todos aqueles que nele atuam, direta ou indiretamente, tal como artistas, pesquisadores, membros do poder público e de órgãos turísticos etc.

⁴ Termo que remete a uma nova forma de atuação do movimento negro no Brasil, que ocorre a partir da década de 1970, tal como sugerem Alberti & Pereira (2007).

africanas das mesmas e tentam resgatar os elementos considerados tradicionais que teriam se perdido no Brasil. A valorização dos referenciais simbólicos que acreditam ser africanos permite a desconstrução das imagens negativas relacionadas ao negro no imaginário brasileiro e, conseqüentemente, a afirmação positiva da identidade dos afrodescendentes.

A reconstrução da história negra valoriza um passado coletivo negro-africano que dá sentido às trajetórias de vida do presente. Enfatizam-se as ideias de luta, resistência, insubmissão e busca da liberdade, que combatem os estereótipos do negro dócil cristalizados no nosso imaginário. Nesse processo, a Capoeira de Angola, considerada genuinamente africana em relação a uma Regional descaracterizada, adquire uma dimensão ao mesmo tempo simbólica e política que é fundamental. Ela se torna uma “luta de resistência” capaz de transformar as condições históricas em que vivem as populações oprimidas.

2. A invenção das tradições africanas na Capoeira de Angola contemporânea

As representações veiculadas pelo movimento negro contemporâneo influenciam profundamente o universo da Capoeira de Angola, sobretudo a partir de 1980. É nesse momento que é fundado o Grupo Capoeira de Angola do Pelourinho – GCAP –, que pretende “resgatar” essa modalidade de capoeira que estaria perdendo espaço para a Capoeira Regional. O fundador do GCAP é Pedro Moraes Trindade, um negro, baiano, mais conhecido como mestre Moraes. Ele acredita que o jogo de Angola é a modalidade de capoeira mais tradicional e africana, sobretudo na maneira como era praticada por mestre Pastinha. A Regional, ao contrário, encarna uma “versão mais performática” que teria eliminado muito do seu “espírito ancestral” (www.capoeira-angola.org). Moraes reivindica o pertencimento à linhagem de Pastinha e cria progressivamente aquilo que se convencionou chamar de escola Pastiniana, termo informal que designa esse grupo de capoeiristas que procura dar continuidade à obra do grande mestre baiano. A partir da década de 1990, o GCAP se ramifica progressivamente e dá origem a novas organizações, como o Centro Ypiranga de Pastinha, a Fundação Internacional de Capoeira Angola – Fica – e o Instituto Nzinga de Capoeira Angola, que

serão analisados aqui. Os mestres fundadores dessas organizações são quase todos negros, mas tal não é necessariamente o caso de seus alunos.

A tônica do recém-criado grupo reside na ideia de preservação daquilo que acredita ser a herança africana e na crítica às vertentes da capoeira consideradas comerciais e descaracterizadas. Segundo o *site* do próprio GCAP:

O objetivo fundamental do GCAP é preservar os elementos tradicionais que caracterizam a Capoeira Angola, valorizando os aspectos herdados da cultura africana. A importância desse objetivo é entendida quando se analisa o fenômeno da disseminação de variantes da capoeira, excessivamente voltadas para os aspectos marciais ou comerciais, além do abandono dos elementos tradicionais – rituais e filosóficos (www.gcap.org.br).

Notemos aqui a ideia de herança, ou seja, de uma suposta continuidade entre a capoeira africana do passado e a prática do presente. Nesse sentido, os membros do grupo atribuem-se a função de “guardiões” (ou “zeladores”) do que acreditam ser as verdadeiras tradições dessa atividade.

Nesse novo contexto, a capoeira se torna uma atividade “étnica”, ou seja, uma luta dos negros descendentes de africanos, que não pode se tornar “eticamente esvaziada” (GCAP, 1992:4). Assim, cria-se um vínculo direto entre a prática do jogo de Angola e a luta política. Jogar capoeira torna-se algo intimamente ligado à afirmação positiva da negritude e à luta contra a discriminação e a desigualdade. As lideranças do GCAP são também militantes do Movimento Negro e inserem o jogo de Angola num projeto mais amplo de inversão de estigma e de construção de uma imagem positiva dos afrodescendentes. Sua atuação procura combater os “estereótipos já existentes sobre o negro: 1) a sua posição marginalizada: a violência, as desordens, as transgressões; 2) sua imagem utilizada: passividade, euforia festiva, força física” (GCAP, 1992:10).

A história adquire um papel político fundamental: é através da sua releitura que os estereótipos acerca dos negros podem ser combatidos e que uma imagem positiva dos afrodescendentes pode ser elaborada. Rever a história dos negros e da capoeira torna-se então uma estratégia importantíssima no processo de inversão do estigma. Nesse sentido, faz-se fundamental afirmar a origem africana dessa atividade, na medida em que esta valoriza a ideia de resistência negra, e condenar veementemente a sua origem brasileira. Para os integrantes do GCAP e seus dissidentes, a ênfase na “brasilidade” da capoeira revela “a problemática da sociedade racista e desigual” (GCAP, 1992:6). Segundo Moraes:

Defender a africanidade da capoeira não significa que o GCAP esteja envolvido com algum movimento de segregação (...), mas chamar a atenção de uma parte da sociedade que ainda teima em divulgar a capoeira como uma manifestação genuinamente brasileira, sem levar em consideração que o negro africano teve grande participação na nossa formação cultural (...). De forma absurda tentam historiar a capoeira a partir da chegada dos escravos, nas costas brasileiras, para justificar a “brasilidade” desta arte (GCAP, 1992:5).

O Instituto Nzinga, dissidência do GCAP que compartilha os mesmos ideais, também condena as definições correntes que enquadram a capoeira no âmbito do esporte ou do folclore nacional e que minimizam a sua influência negra. Para os integrantes dessa organização, tal procedimento esvazia o caráter político da capoeira, que deve ser entendida como uma luta de resistência negra:

O “Jogo de Angola” não foi aceito como uma forma de expressão corporal de indivíduos e grupos, em sua maioria negros, organizados, pensantes e vigorosos. Foi transformado em folclore, com diminuição de seu significado grupal para os participantes, e depois em esporte ou arte marcial (www.nzinga.org.br).

As raízes da capoeira passam a ser localizadas diretamente no Continente Negro e, mais especificamente, na região onde se situa atualmente Angola. Um rito de iniciação chamado N’golo, ou Dança da Zebra, é apontado como a verdadeira origem dessa atividade e constantemente veiculado nos discursos⁵. Ilustrações que remetem a essa dança estão presentes nas decorações das salas de aula, nos uniformes, nos *sites* da internet e em vários outros ambientes característicos desse universo cultural.

As versões mais esportivas da capoeira, que incluem uma organização em federações, campeonatos e cordéis que atestam o nível técnico do jogador, são condenadas. Essas modalidades de capoeira remetem à ideia de comercialização e de branqueamento que omitem o seu legado africano.

⁵ Câmara Cascudo (1967) já localizava a origem da capoeira nesse mesmo rito do N’golo. A diferença é que, nas atuais leituras dos capoeiristas, essa afirmação se reveste de um caráter político. No entanto, não podemos deixar de notar as íntimas relações entre intelectuais e capoeiristas ao longo da história, e como esse contato estreito favorece a reelaboração permanente das definições da capoeira.

Para os membros do GCAP e seus dissidentes, tais iniciativas consistem numa “prática racista” que “alija, quando não os negros, pelo menos os valores da cultura negra de seu quadro de ocupação simbólica” (GCAP, 1992:9).

Segundo esses praticantes, a capoeira não deve ser pensada como um símbolo ou um esporte nacional (e, sob esse ponto de vista, mestiço), mas como algo proveniente da cultura negro-africana, cuja origem jamais pode ser esquecida. A afirmação do passado africano dessa atividade adquire uma dimensão política diretamente relacionada à afirmação positiva dos afrodescendentes e à luta antirracista. Através desses mecanismos, os integrantes do GCAP e seus dissidentes enfatizam o papel do negro na formação da sociedade brasileira. Por outro lado, ao defender a origem africana da luta, eles estão afirmando que a capoeira é uma criação de sujeitos livres, e não de homens mantidos no cativeiro. Os membros do GCAP atribuem-se então a missão de “neutralizar as especulações grosseiras e arbitrárias de uma série de agenciadores e empresários” que se entregam a “manipulações nacionalistas” dessa manifestação cultural (GCAP, 1992:7).

Nesse processo de releitura da história, há uma grande ênfase na importância do negro na formação da nossa sociedade, bem como no sofrimento e nas lutas que marcam a trajetória desse povo. De acordo com o *site* do Centro Ypiranga de Pastinha, outra dissidência do GCAP, “desde 1549, quando aportaram no Brasil as primeiras levas de escravos africanos, até 1888, com a abolição da escravatura, a população negra foi a grande povoadora e geradora de riqueza do território nacional” (www.ypiranga-depastinha.org.br). Em seguida, o texto menciona a violência a que os africanos foram submetidos durante a escravidão:

Trazidos como escravos para o Brasil, os negros africanos e seus descendentes sofreram um violento processo de perda da identidade cultural. A desagregação das famílias e a proibição dos rituais lúdicos e religiosos fizeram com que a cultura perdesse as suas referências (www.ypiranga-depastinha.org.br).

Tal sofrimento não se extinguiu com o fim da escravidão, mas se perpetuou pela história republicana:

A decadência do sistema escravista e a abolição da escravatura não propiciaram a cidadania desejada. Atendendo ao interesse da elite que passava a controlar a política e a economia nacional, a abolição lançou o povo negro em condições de inferioridade social, econômica, cultural e política (www.ypiranga-depastinha.org.br).

Nesse processo de ressignificação da Capoeira de Angola, faz-se fundamental condenar a imagem de docilidade comumente associada ao negro brasileiro. A ideia de “resistência” surge como uma possibilidade de afirmar a não aceitação dos negros ao cativo e de enfatizar as suas estratégias de insubmissão. A capoeira passa então a ser vista como uma das grandes armas dos afrodescendentes, ela se torna um verdadeiro paradigma da “luta de libertação”, que teria permitido aos escravos conquistar a sua liberdade. Mas essas lutas não remetem apenas ao passado. Elas devem continuar atuando no presente, na medida em que o racismo e a desigualdade permanecem fortes na sociedade brasileira. Perpetuar a “essência” da capoeira, em particular da de Angola, significa, então, dar continuidade às lutas de resistência, e isso se traduz num engajamento em projetos que enfatizem a inclusão social. Assim, no contexto presente, a resistência não se daria através da violência física, mas sim do “esclarecimento”.

A Educação – junto com a História – torna-se a disciplina capaz de levar ao conhecimento e à conscientização. O ensino da Capoeira de Angola reveste-se de um conteúdo pedagógico que garante “outros referenciais sobre a história da capoeira em específico, e do negro brasileiro no geral” (GCAP, 1992:10). Nesse sentido, os integrantes da escola Pastiniana lançam-se numa “cruzada contra a ignorância”. Acreditam que a educação possui uma “ação libertadora” que viabiliza a reação “às sutilezas do racismo”. Permite a elaboração de estratégias políticas de combate à desigualdade (GCAP, 1992:10), na medida em que forma “cidadãos críticos” (www.nzinga.org.br)⁶. De acordo com o Grupo Ypiranga de Pastinha, o ensino da capoeira contém uma preocupação pedagógica que transcende o mero aprendizado das técnicas corporais. “O mestre de capoeira é, em primeiro lugar, educador e só depois ele é capoeirista” (www.ypiranga-de-pastinha.org.br). Acredita-se que é graças à sua atuação que são formados indivíduos conscientes de seus direitos e prontos para a luta contra as injustiças sociais.

Um dos grandes instrumentos da prática pedagógica consiste aqui no incentivo ao que esses capoeiristas chamam de “pesquisas históricas”, e que procuram resgatar o passado negro-africano silenciado pela história oficial.

⁶ Nos dias de hoje, as relações entre capoeira e educação são múltiplas. Um número significativo de praticantes tem desenvolvido trabalhos acadêmicos de pós-graduação que inserem a capoeira numa dimensão pedagógica mais abrangente. Essa tendência não se limita aos integrantes da escola Pastiniana, ela também abrange praticantes de outras modalidades de capoeira.

O *site* do Instituto Nzinga, por exemplo, contém diversos itens relativos a essa temática. Há um item “Estudos”, em que se mencionam os trabalhos acadêmicos realizados pelos próprios membros do grupo, com grande destaque para a tese de doutorado em Educação da contratista do Instituto, defendida na USP em 2004 (ARAÚJO, 2004). Há um item “História”, comum a inúmeros *sites* de capoeira, que expõe a versão local das origens dessa atividade. O *site* contém ainda uma rubrica intitulada “Registros”, onde encontramos ilustrações e trechos de livros sobre capoeira datados dos séculos XIX e primeira metade do XX. Na rubrica “Instrumentos Musicais”, encontramos definições dos principais instrumentos que compõem a roda de capoeira e suas respectivas origens, geralmente localizadas no continente africano. Um dos itens mais interessantes ao nosso propósito, no entanto, consiste no “Tradição Banto”, subdividido em “Banto”, “Mapa”, “Angola”, “Notas de Angola” e “Rainha Nzinga”. Encontramos aí textos, fotos, mapas e outras ilustrações e documentos que expõem didaticamente algumas características da história e da geografia humana dos povos bantos.

Nesses estudos, qualquer informação que corrobore a origem africana da capoeira é sempre bem-vinda. A finalidade explícita do Instituto, exibida no seu próprio *site*, consiste na “pesquisa da Capoeira de Angola e demais tradições educativas da matriz banto africana a ela vinculada”. O próprio nome completo da organização é Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira de Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil, o que revela a ênfase dada às pesquisas relativas ao passado banto. A escolha do termo Nzinga também traz à tona a proposta do Instituto de conciliar capoeira, história e educação. Segundo seus integrantes, Nzinga Mbandi Ngola foi uma rainha de Matamba e Angola que “viveu entre 1581 e 1663 e representa a resistência à ocupação do território africano pelos portugueses que lá aportaram para o tráfico de escravos” (www.nzinga.org.br). Através das “pesquisas”, um glorioso passado africano pode vir à tona e pôr abaixo os estereótipos acerca da docilidade dos africanos e seus descendentes. Ao tornar-se símbolo da resistência negra, essa nova capoeira, ressignificada e originária de Angola, põe por terra as representações sobre a passividade dos negros bantos, que tanto caracterizaram os estudos de folclore em meados do século XX no Brasil. Em relação ao grupo Nzinga, a escolha de uma heroína do sexo feminino revela uma outra luta travada pelos membros do Instituto: a que se destina a combater as desigualdades de gênero.

Assim, as pesquisas históricas favoreceriam a conscientização da opressão vivida pelos negros durante a escravidão, mas também, e talvez, sobretudo, a

valorização das formas de vida e de cultura do negro livre que viveu na África. Elas permitiriam o “resgate” daquilo que acreditam ser o principal ingrediente no processo de conscientização: as “tradições africanas”. Estas, segundo as visões nativas, conteriam a “visão de mundo africana” que permitiria a valorização do negro, através da descoberta de ricos e complexos modos de vida dos seus antepassados. A consciência dessa “visão de mundo” conduziria, por sua vez, a um olhar crítico sobre a cultura ocidental e à possibilidade de lutar contra a discriminação⁷. A “legítima” Capoeira de Angola, aquela praticada pelo mestre Pastinha, permitiria essa transformação, uma vez em que conteria essa “visão de mundo”. Nesse sentido, a tese de doutorado da contramestre do grupo aponta para a

Capoeira Angola da “*escola pastiniana*” como esquema de organização cultural para se pensar a presença dos africanos e seus descendentes no Brasil e, a partir deste, em outras comunidades, e também para se pensar formas culturais de compartilhamento do destino humano (www.nzinga.org.br).

As categorias “tradição” e “ancestralidade” tornam-se intimamente relacionadas. É através do respeito à tradição que a ancestralidade africana pode ser resgatada. A “visão de mundo africana” encarna aqui a alteridade em relação à cultura ocidental moderna. Graças ao seu conhecimento e ao seu manuseio, é possível adquirir consciência da sua diferença, da sua especificidade e, com isso, valorizar positivamente a identidade negra e armar-se politicamente⁸. Nesse contexto, a África encarna um passado mítico e atemporal, cujo significado reside mais no aspecto político de luta contra a dominação do que em suas possíveis características atuais.

A “tradição” expressa assim a própria “visão de mundo africana”. Sua veiculação conduz a um passo fundamental na luta contra as injustiças sociais: a transformação dos sujeitos, que se tornam críticos de sua realidade e preparados para transformá-la. A capoeira tal como era praticada pelo mestre Pastinha conteria um potencial pedagógico que permitiria essa transformação: “a Capoeira de Angola da “*escola pastiniana*” como práxis

⁷ Os integrantes do Instituto Nzinga lutam ativamente pela efetivação do ensino da história negra e africana nas escolas brasileiras. Também defendem arduamente a adoção de cotas para estudantes universitários negros e desenvolvem parcerias com instituições privadas voltadas para cursos pré-vestibulares para negros.

⁸ Para um desenvolvimento dessa questão, ver Vassallo (2005).

educativa, embora não se consolide no ambiente escolar, para ele também se volta ao formar cidadãos críticos” (www.nzinga.org.br). Ela integra um “projeto de transformação mais ampla”, pois favorece o “processo de reinterpretação e reintegração do eu-criativo, real, compreende um caminho do próprio crescimento do indivíduo num todo” (GCAP, 1992:6). Ela traduz uma “filosofia de vida”, um “posicionamento concreto diante do real” que conduz à elaboração de “estratégias de luta e de ação político-social” (GCAP, 1992:7). Permite a “produção de um conhecimento apreendido no grupo” que favorece a elaboração de “referenciais comuns de existência” (GCAP, 1992:7). Assim, deve ser entendida como “um processo de autoconhecimento que não se limita à atividade físico-corporal e busca uma reestruturação do indivíduo a partir de experiências coletivas” (www.nzinga.org.br).

É então através da Capoeira de Angola legada por Pastinha que os praticantes atingiriam a consciência política e se tornariam aptos a lutar pela conquista da cidadania:

A capoeira é importante na medida em que agrupa seus praticantes num projeto de conscientização social, política e cultural. Ao invés de enfatizar o enfrentamento físico-corporal, estamos preocupados em educar para a consciência e luta por direitos, pois acreditamos que já estamos submetidos a um determinado tipo de violência, representada pela exclusão dos direitos básicos da cidadania (www.gcap.org.br).

O trabalho dos integrantes da escola Pastiniana conduziria então à “construção coletiva de um saber político característico ao gingado do negro brasileiro em sua trajetória contra todas as formas de dominação” (GCAP, 1992:14). Mas a aquisição da “visão de mundo negro-africana” não se limita aqui aos afrodescendentes. Ao contrário, ela está à disposição de qualquer um que esteja disposto a lutar contra o preconceito e as injustiças sociais: “para esta luta estamos conscientes de que serão atores e aliados importantes todas as pessoas, independente de sexo, cor, religião, ideologia política ou classe social” (www.gcap.org.br). Se a Capoeira de Angola é pensada como uma expressão legítima da cultura negra, ela não é considerada uma exclusividade de um grupo étnico e se abre num projeto claramente universalizante de combate à desigualdade.

Atividades como o candomblé, o maculelê e o samba de roda também permitiriam o resgate da cidadania, por conterem a mesma “ancestralidade africana”. Assim, propiciariam “noções básicas de coletividade, disciplina e autocontrole” e contribuiriam para a “formação da autoestima e da

consciência de si próprio e da sociedade”, atuando como uma “ferramenta nativa para desenvolver cidadania” (www.ypiranga-de-pastinha.org.br).

Orientados por esses projetos, os membros da escola Pastiniana envolvem-se em inúmeras ações comunitárias e sociais. A Capoeira de Angola passa a só fazer sentido na medida em que servir às propostas de transformação da sociedade. “Gingando na luta pela cidadania e a vida”, esse é o lema do Centro Ypiranga de Pastinha, encontrado na página principal do *site* dessa organização. Sua sede fica localizada no Morro do Timbau, na Favela da Maré, Zona Norte do Rio de Janeiro, onde seu líder, Mestre Manoel, desenvolve um trabalho sócio-educativo com crianças e adolescentes da comunidade. Também já atuou em projetos como “Se Essa Rua Fosse Minha”, voltado para meninos de rua, e “Programa de Criança”, patrocinado pela Petrobras. Em Salvador, o GCAP atuou no “Projeto Axé” e em parceria com entidades como a Escola Aberta do Calabar e a Associação Livre de Moradores da Mangueira, na Massaranduba. Nos *sites* da Fica e do Instituto Nzinga também encontramos referências aos diversos projetos sociais aos quais seus membros se dedicam. Esses grupos de capoeira também procuram participar de eventos mais diretamente relacionados à afirmação positiva da negritude, liderados pelo Movimento Negro, pelo povo-de-santo, pelos blocos afro de carnaval, entre outros.

A Capoeira de Angola, tal como é veiculada pelos integrantes da escola Pastiniana, encarna a luta de sobrevivência do negro e de sua cultura, bem como a arma dos oprimidos do passado e do presente que permite o combate às desigualdades e a criação de uma sociedade mais justa. Ela se torna, assim, a própria metáfora do processo de libertação. Praticar a capoeira legada por Pastinha possui uma inquestionável conotação política, que significa “tomar a frente de uma luta” (GCAP, 1992:3). Sua bandeira está sempre levantada: “traduzindo-se em militância, o universo que compõe o ‘ser capoeirista’ para o GCAP não poderia ser dado senão sob a bandeira do COMPROMISSO” (GCAP, 1992:8).

3. Memória negra e libertação

Para os integrantes da escola Pastiniana, a Capoeira de Angola contém uma “visão de mundo africana” que deve ser resgatada no presente. Esta estaria alojada naquilo que acreditam ser as tradições e ancestralidade africanas:

ao veiculá-las, os capoeiristas conseguiriam atingir essa visão de mundo. Em outras palavras, o trabalho desses capoeiristas consiste em criar uma memória negro-africana que deve ser mantida viva na mente dos praticantes da atualidade. Trabalho esse que erige novos (entendidos como velhos) símbolos para negros em busca de uma afirmação positiva da sua identidade. O resgate da memória garantiria, então, a preservação de um “modo de vida africano” que propiciaria a tomada de consciência da diferença e, conseqüentemente, o engajamento político.

Através dessa construção simbólica, vemos a elaboração de uma memória negra que, nos dias de hoje, passa incontornavelmente por uma África mítica construída na América. Memória essa que é a do sofrimento e do cativo, mas também e, sobretudo, da emancipação e da liberdade. Nesse sentido, a África imaginária não encarna apenas o passado glorioso e anterior à escravidão. Ela também representa o futuro, na medida em que o “modo de vida africano”, ao ser trazido para o contexto presente, contém o potencial libertador que conduz ao futuro, a uma sociedade transformada, igualitária e não opressora. Daí a importância fundamental da “memória africana”, pois é através dela que os referenciais de um suposto passado são trazidos para o presente e dão sentido às lutas e reivindicações contemporâneas.

Por ter sido utilizada pelos cativos durante o período da escravidão, a capoeira pode se tornar, nos dias de hoje, o próprio paradigma da luta dos negros do passado e do presente contra a desigualdade e a discriminação. Acredito, inspirada nas ideias de Homi Bhabha, que, através dessa atividade, os capoeiristas elaboram suas “estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2003:20). Criam suas próprias narrativas legitimadoras que vão na contramão das representações e histórias dominantes. Na medida em que encarna o passado e a tradição negro-africanos, a Capoeira de Angola transforma-se em verdadeira metáfora da África, o que lhe confere um imenso potencial redentor. Conforme ressalta Myrian Santos, “A luta da memória (...) ainda continua a ser uma luta que aponta para a emancipação e a liberdade” (SANTOS, 2002:102).

Referências

- ALBERTI, Verena & PEREIRA, Amílcar Araújo
(2007) "Qual África? Significados da África para o movimento negro no Brasil". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 39, jan.-jun, p. 25-56.
- ANDERSON, Benedict
(1983) *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso Editions.
- ARAÚJO, Rosângela Costa
(2004) *Iê viva meu mestre. A Capoeira Angola da "escola pastiniana" como praxis educativa*. Tese – Doutorado em Educação – Universidade de São Paulo. São Paulo: USP.
- BARTH, Fredrik
(1969) "Introduction". In: BARTH, Fredrick. (Ed.). *Ethnic groups and boundaries*. Bergen-Oslo/Boston: Universitets Forlaget/Little Brown, p. 25-67.
- BECKER, Howard S.
(1977) "Mundos artísticos e tipos sociais". In: VELHO, Gilberto (Org.). *Arte e sociedade. Ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 9-26.
- BHABHA, Homi
(2003) *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- CASCUDO, Luís da Câmara
(1967) *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura.
- HOBSBAWM, Eric
(1984) "Introdução". In: HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 271-316.
- LENCLUD, Gérard
(1987) «La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie». *Terrain*. nº. 9, Oct, p. 110-123.
- PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões
(2001) *Movimentos da cultura afro-brasileira. A formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950*. Tese – Doutorado em História – Universidade Estadual de Campinas. Campinas: UNICAMP.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos
(2002) "Apresentação". *Interseções*. Rio de Janeiro, nº. 1, ano 4. Dossiê "Memória e representação da nação", p. 99-102.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos & SANSONE, Lívio
(2000) "Editorial". *Interseções*. Rio de Janeiro, nº. 1, ano 2, p. 5-12.
- VASSALLO, Simone Pondé
(2006) "Resistência ou conflito? O legado folclorista nas atuais representações do jogo da capoeira". *Campos - Revista de Antropologia Social*. Curitiba, nº. 7/1, p. 71-82.
- (2005) "As novas versões da África no Brasil: a busca das "tradições africanas" e as relações entre capoeira e candomblé". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 25, nº. 2, p. 161-188.
- (2003) "Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira 'autêntica'". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, nº. 32, p. 106-124.
- VII OFICINA E MOSTRA DE CAPOEIRA DE ANGOLA. GRUPO DE CAPOEIRA ANGOLA PELOURINHO – BA
(1992) *10 anos gingando na mesma luta*. Apostila do Grupo de Capoeira de Angola Pelourinho – GCAP, Salvador, mimeo.

Sites

www.sementedojojodeangola.org.br. Acesso em 23 de novembro de 2006.

www.gcap.org.br. Acesso em 05 de dezembro de 2006.

www.en.wikipedia.org. Acesso em 05 de dezembro de 2006.

www.capoeira-angola.org. Acesso em 05 de dezembro de 2006.

www.ypiranga-depastinha.org.br. Acesso em 10 de novembro de 2006.

www.nzinga.org.br. Acesso em 24 de novembro de 2006.

Recebido em
junho de 2008

Aprovado em
maio de 2009

Os usos do corpo entre lutadores de jiu-jítsu

Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira*

Resumo

O presente artigo busca examinar alguns aspectos fundamentais da construção corporal de praticantes de jiu-jítsu. Para tanto, analisa as seguintes questões: a formação e a manutenção de um *ethos* guerreiro entre os lutadores, *ethos* que é, a um só tempo, consequência e condição de possibilidade da pedagogia do jiu-jítsu; as inscrições corporais moldadas numa tal atmosfera: a “casca-grossa” e a orelha “estourada” – símbolo máximo de pertença entre os lutadores –, uma espécie de “Você sabe com quem está falando?” não discursivo; e também a problemática relação dos praticantes de jiu-jítsu com a própria exigência do esporte de contato corporal íntimo com outros homens.

Palavras-chave

Corpo. Masculinidade. *Ethos* guerreiro.

Abstract

The present paper seeks to examine some fundamental aspects of body image construction among jiu-jitsu practitioners. To do so, it analyzes the following issues: the formation and keeping of a warrior *ethos* among the players, an *ethos* that is at the same time consequence and condition of possibility of jiu-jitsu pedagogy; the body inscriptions molded in such an atmosphere: the “coarse skin” and the “cauliflower” ears – the maximal symbol of belonging among the players –, a kind of non-discursive “Do you know who you are talking to?” that demonstrates power; and also the problematic relationship of jiu-jitsu practitioners with the fact that the sport requires intimate body contact with another men.

Keywords

Body. Masculinity. Warrior *ethos*.

* Doutorando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: antonioengelke@gmail.com.

I. Introdução

O jiu-jítsu, criado pela família Gracie, é hoje um dos principais produtos de exportação brasileiros, superado apenas pelo samba e futebol. A afirmação pode soar um exagero ufanista, uma mentira deslavada – ou pior, um escorregão típico do cientista social que se deixou encantar pelo objeto de estudo e perdeu o distanciamento necessário. Mas, se o leitor estiver a par do que vem acontecendo no mundo das artes marciais em anos recentes, saberá que não há exagero ou mentira aí. Poder-se-ia mesmo dizer que o jiu-jítsu Gracie fez pelas artes marciais o que os jogadores brasileiros fizeram pelo futebol: uma verdadeira revolução baseada em talento e técnica.

Em que pesem as diferenças entre as artes marciais, que são muitas, todas partilham de um mesmo princípio: derrubar o oponente e ficar “por cima” dele é algo extremamente vantajoso, ou mesmo uma condição necessária para vencê-lo. O objetivo é sempre derrubar o adversário, se possível nocauteando-o (como no boxe inglês e chinês, caratê, muai thai ou savate, por exemplo), ou, uma vez tendo-o arremessado ao solo, mantê-lo imobilizado com as costas no chão (como no judô, sambo, *wrestling*, luta greco-romana, entre outras). O jiu-jítsu brasileiro quebrou esse princípio e instaurou um novo. Mostrou que é possível lutar – e vencer – com as costas no chão, mesmo com um adversário mais pesado e forte “por cima”. Onde todas as outras artes marciais acabam, o jiu-jítsu começa.

O jiu-jítsu brasileiro nasceu com uma obsessão: provar-se a arte marcial que permite ao fraco vencer o forte, a técnica que, de modo espetacularmente mais eficaz que qualquer outra, não só anula a força do adversário como tira proveito dela para liquidá-lo. O primeiro anúncio de uma academia Gracie, publicado no jornal *O Globo* no início dos anos 30, é bastante revelador. Dizia assim: “Se você quer ter um braço ou uma costela quebrada, ligue para Carlos Gracie no número abaixo...”. É sem dúvida significativo que a primeira propaganda de uma academia Gracie tenha sido um desafio aberto, e não um convite ao aprendizado de uma técnica de autodefesa, como seria de se esperar. Os Gracies estavam absolutamente convencidos de que haviam criado uma técnica mais eficiente do que todas as outras quando se trata

de situações reais de confrontos violentos, isto é, brigas de rua. Precisavam apenas provar ao mundo sua certeza¹.

A necessidade de se fazer reconhecer como uma técnica imbatível de defesa pessoal forneceu os subsídios necessários à disseminação, no interior das academias Gracie e mesmo em seus ambientes familiares, de uma atmosfera permeada por valores ligados à virilidade e à disposição para a luta. A obsessão de provar a superioridade do jiu-jítsu favoreceu a criação de um *ethos* guerreiro², pois era sempre preciso estar pronto para brigar contra qualquer adversário, em qualquer situação. Toda a ideia de honra dos Gracie está atravessada por essa obsessão, e eles não hesitaram uma única vez em colocar-se à prova para defendê-la. Não é difícil perceber aí um sistema que se retroalimenta: a necessidade de provar superioridade fomenta um *ethos* guerreiro, que se converte em uma prática de luta que consagra a eficácia da técnica, a qual só pode se manter consagrada através de mais lutas, que por sua vez exigem a manutenção constante de um *ethos* guerreiro.

A consagração definitiva, que colocou o jiu-jítsu no centro das atenções das artes marciais no mundo inteiro, viria apenas em 1993, quando Rorion Gracie organizou o Ultimate Fighting Championship (UFC) nos EUA, evento de vale-tudo no qual 16 lutadores de diferentes modalidades se enfrentaram numa mesma noite, em combates disputados dentro de uma jaula de formato octagonal, sem regras³, luvas, *rounds* ou limite de tempo. Royce Gracie, o mais leve dentre todos os competidores, lutou três vezes naquela noite. Sagrou-se campeão sem exibir um olho roxo sequer. A decisão de escalar Royce,

¹ Estou ciente de que faço uma generalização aqui quando me refiro à “família Gracie” ou aos “Gracies”. Obviamente, nem todo membro da família lutou ou luta jiu-jítsu; e entre os que o fazem, há diferenças consideráveis na forma de encarar o esporte. Além disso, a família é imensa. Somados, Carlos e Helio Gracie, patriarcas e inventores do Gracie jiu-jítsu, tiveram 30 filhos. Aos que quiserem conhecer em detalhes a história da família, e sua árvore genealógica, recomendo a leitura de *Carlos Gracie. O criador de uma dinastia*, de Reyla Gracie (2011).

² Em *O processo civilizador*, Elias emprega o conceito de *ethos* guerreiro para dar conta do conjunto de disposições (psicológicas e sociais) que favorecia ou mesmo estimulava, entre a nobreza europeia da Idade Média, um comportamento orientado pela *expertise* nas artes da guerra. Nessa perspectiva, a inclinação para o confronto corporal violento era antes uma virtude cultivada, um traço distintivo, do que uma necessidade puramente instrumental. É, sobretudo, a esse aspecto – o manejo da violência como virtude, que confere distinção – que estarei me referindo ao utilizar aqui o conceito de *ethos* guerreiro.

³ Havia algumas proibições básicas: não era permitido morder o adversário, colocar dedos nos olhos ou aplicar golpes na região genital. Todo o resto era permitido.

e não Rickson, que era indiscutivelmente o melhor e mais forte membro da família Gracie, partiu do próprio Rorion. Queria alguém que parecesse uma pessoa normal, de biótipo magro, não um atleta de compleição física invejável. Royce foi escolhido porque sua vitória representaria exatamente o que os Gracies desde sempre se esforçaram para demonstrar: que o jiu-jítsu era de fato a única arte marcial que permitia a Davi vencer Golias. E assim foi feito. Royce venceu as três primeiras edições do UFC usando somente a técnica do jiu-jítsu. As imagens de suas vitórias – nas quais não se via uma gota de sangue, dele e dos adversários – percorreram o mundo das artes marciais e o chacoalharam de cima a baixo, irreversivelmente. O velho e até então inquestionado princípio de que o caminho para a vitória consistia em derrubar o adversário e mantê-lo de costas no chão fora colocado em xeque. Um novo paradigma estava instaurado.

Se começo este trabalho pela revolução levada a cabo pelo jiu-jítsu, não é apenas para dar a medida da importância que essa arte marcial tem atualmente, mas, sobretudo, para dar a dimensão da atração que ela exerce sobre grande parcela da juventude brasileira, carioca em particular. Nesse sentido, não haveria de ter sido mera coincidência o fato de que uma arte marcial que surgiu e se estabeleceu permeada por uma filosofia da eficiência em confrontos violentos de rua tenha se tornado moda entre a juventude abastada da zona sul carioca ali no início da década de 90⁴. A coincidência se torna tanto mais improvável quando se tem em mente que a prática de um determinado esporte é em si mesma um mecanismo de diferenciação de classe social. Modalidades esportivas que simbolizam “a força pura, a brutalidade e a indulgência intelectual” são geralmente associadas às classes populares; outras, como o golfe e a equitação, conferem “lucros de distinção” a seus praticantes (BOURDIEU, 1983:149-150). Por essa razão, “os esportes populares mais tipicamente populares, como o boxe ou a luta livre, acumulam todas as razões para repelir os membros da classe dominante” (*ibidem*: 150). Mas esse raciocínio – o de que esportes que exigem sacrifícios

⁴ Como é sabido, o final dos anos 80 e início dos 90 assinalam uma época de recrudescimento da violência urbana, sobretudo no Rio de Janeiro. A explosão do tráfico de drogas e a onda de criminalidade e medo a ela associadas invadem as páginas dos jornais e o cotidiano dos cariocas. Discuto esta questão – a relação entre o aumento da sensação de insegurança e o sucesso do jiu-jítsu entre jovens de classe média e alta – em mais detalhes em minha dissertação de mestrado (TEIXEIRA, 2007).

ao corpo, a ponto de colocá-lo em risco, são geralmente associados às classes populares – deve ser relativizado no caso do jiu-jítsu. A partir da década de 90, grande parte dos jovens de classe média e alta do Rio de Janeiro não queria jogar tênis, golfe, ou praticar equitação, e sim sacrificar o próprio corpo em aulas de jiu-jítsu.

É através do corpo que se faz um lutador. O aprendizado de jiu-jítsu nada mais é do que a assimilação de um conjunto de práticas “da qual o corpo é, ao mesmo tempo, a sede, o instrumento e o alvo” (WACQUANT, 2002:33). Pode-se explicar verbalmente a um aluno novato como se executa uma chave de braço (“com uma mão, segure a manga do quimono do braço oposto do adversário, suba as pernas até a altura de seus ombros e, ao mesmo tempo, desloque o quadril para o lado oposto ao braço que está dominado; em seguida, passe a perna por cima do braço dominado e levante o quadril, de modo a fazer o movimento de alavanca: pronto, a chave de braço está dada”), mas, na hora da luta, o conhecimento teórico não lhe terá utilidade alguma. Numa luta, a aplicação das técnicas do jiu-jítsu, como de resto de quaisquer outras artes marciais, não deve passar pela mediação do intelecto; para serem correta e eficientemente executadas, precisam estar incorporadas quase que instintivamente ao repertório de movimentos corporais do lutador. Trata-se de uma pedagogia estritamente corporal, posto que é somente com a repetição contínua da rotina de treinamento que o gesto inscreve-se no corpo (WACQUANT, 2002). Veremos adiante alguns aspectos fundamentais dessa pedagogia entre praticantes de jiu-jítsu⁵.

⁵ Os argumentos que se seguem são fruto do trabalho feito para minha dissertação de mestrado (TEIXEIRA, 2007), defendida na PUC-Rio. Na ocasião, realizei uma observação participante durante 11 meses numa academia de jiu-jítsu da Zona Sul do Rio de Janeiro. Ao todo, entrevistei 10 ex-lutadores de jiu-jítsu, o dono da academia, um instrutor faixa preta, quatro colegas de treinos de graduações variadas e mais cinco seguranças de festas e boates. Por motivos de espaço e estilo, não incluí neste artigo as “falas” ou discursos de meus informantes e interlocutores, embora tenha consciência de que o estado-da-arte da escrita etnográfica esteja justamente aí: na exigência de um texto que procure equilibrar a voz do antropólogo com a dos nativos, como uma colagem polifônica feita à maneira dos romances de Dostoiévski, nos quais o narrador não “sabe muito mais que seus personagens” (CALAFA, 2007). As vozes dos “nativos” que pesquisei estão, contudo, presentes em minha dissertação, à qual remeto o leitor que desejar se aprofundar.

II. A “casca-grossa” e a “orelha estourada”

O primeiro ponto a se destacar, que nos remete a observações de escopo sociológico mais abrangente, é a enorme importância que o corpo assumiu na construção da identidade do indivíduo hodierno. Atualmente, é consenso nas ciências sociais o diagnóstico segundo o qual as antigas instâncias doadoras de sentido à existência do indivíduo – as instituições que atuavam como suporte da identidade – teriam perdido força e relevância de atuação. Família, religião, doutrinas políticas e ideológicas, todos os representantes de valores tidos como tradicionais estariam, ao longo do século XX e ainda hoje no XXI, em processo de declínio. Não quer isto dizer, contudo, que todas essas instâncias tenham perdido por completo a força normativa de que dispunham: na verdade, elas foram *privatizadas*, isto é, “deixaram de agir institucionalmente, por meio de regras impessoais e universais, para serem ativadas caso a caso, ponto por ponto” (COSTA, 2004:189).

Em contrapartida, como que em resposta a essa nova realidade, teríamos assistido ao surgimento de um sujeito individualista, um *self* reflexivo e narcisista, senhor de sua trajetória, artesão de sua própria existência (LE BRETON, 2004). Com efeito, o investimento do sujeito em seu próprio corpo seria consequência natural desse estado das coisas. Estaríamos presenciando o surgimento de um novo modelo de identidade: a bioidentidade, uma forma de sociabilidade apolítica organizada não mais em termos de raça, classe ou filiação política, mas sobre critérios corporais, médicos e estéticos (COSTA, 2004). O cuidado de si não seria mais transcendente, e sim corpóreo; e é a chamada “qualidade de vida” o princípio com o qual todas as crenças religiosas, políticas, sociais e psicológicas teriam que se coadunar. Vivemos, portanto, em uma cultura somática, cujas principais características incluem a supervalorização das sensações em detrimento dos sentimentos e o fim do resguardo intimista, a impossibilidade de se manterem afastados do olhar alheio os dados mais íntimos do indivíduo (*idem*, 2004).

O corpo é hoje uma obsessão: uma espécie de afirmação pessoal, um alter ego, um “outro si-mesmo”, e isso de uma maneira tão intensa que a interioridade do sujeito estaria na verdade mais alocada em sua exterioridade (LE BRETON, 2003; 2004). O vocabulário que acompanha a aferição do desempenho do corpo ganha também uma conotação moral, de modo que se poderia até falar no surgimento de uma nova ideologia, o *healthism* (ORTEGA,

2006; BEZERRA Jr., 2002⁶). O indivíduo que constrói a si próprio de maneira ascética, ao mesmo tempo em que persegue a obtenção do corpo perfeito ou ideal, busca a experiência de uma vida regrada, calculada. Eis aí o imperativo da disciplina contrapondo-se aos imperativos do prazer e hedonismo, tão propalados pelos teóricos da vida pós-moderna. A necessidade de dietas rigorosas, sexo seguro e trabalho exaustivo do próprio corpo constroem o princípio da fruição do prazer sem limites. O sujeito hodierno seria não tanto a imagem do consumismo ou hedonismo desvairados, mas antes do controle ascético de si (ORTEGA, 2006). A contínua adaptação às normas estéticas vigentes demanda um esforço ascético permanente, o que supõe um *self* reflexivo, um indivíduo totalmente consciente e vigilante de si. São sintomas desse esforço o crescente recurso às intervenções médicas de estética, a metamorfose do corpo por vias artificiais, o uso de medicamentos para programar os humores e corrigir as imperfeições de um corpo tido como deficitário, a preocupação exagerada ou patológica com o fisiculturismo e o abuso de dietas alimentares. Ainda que por vias amiúde tortas, ou tortuosas, o indivíduo contemporâneo faz de seu corpo um abrigo, um lugar onde possa ter a “ilusão sincera de ser, enfim, ele próprio” (LE BRETON, 2004:69).

De fato, o lutador de jiu-jítsu tem no próprio corpo um abrigo. Trata-se de um esporte que exige sacrifícios imensos ao corpo do praticante. Os dedos das mãos são os primeiros a sentirem o peso dos treinamentos: sofrem com a aspereza do quimono. Já na primeira semana, na área imediatamente acima das unhas, a pele descama-se em carne viva, e é preciso usar esparadrapos para conseguir treinar. Com o tempo formam-se calos, e o desconforto desaparece. Também não demora muito até que se sinta o pescoço dolorido, pois são muitas as posições (estrangulamentos principalmente) em que as grossas lapelas do quimono lhe exercem enorme pressão. Não é incomum surgirem manchas roxas nos dias seguintes aos treinamentos, normalmente localizadas no pescoço e debaixo das axilas.

Há esportes que demandam mais resistência, outros que requerem muita explosão muscular; há também aqueles em que a agilidade ou a flexibilidade

⁶ Benilton Bezerra Jr. define o *healthism* como “uma ideologia que combina um estilo de vida hedonista (maximização de prazeres e evitação de desprazeres) com uma obsessiva preocupação com práticas ascéticas cujo objetivo, longe de buscar excelência moral, elevação espiritual ou determinação política, é otimizar a vida pelo cuidado com a aparência de saúde, beleza e *fitness*, atendendo assim o que parece ser a imagem do sujeito ideal atual.” (2002:233-4).

são o mais importante. O jiu-jítsu requer tudo isso ao mesmo tempo. É preciso ter bastante força de explosão muscular, mas essa força deve ser capaz de ser sustentada por um bom tempo, do contrário, não tem serventia alguma. O lutador de jiu-jítsu sabe que dificilmente há modalidade esportiva que exija mais sacrifícios ao corpo. Sabe e se orgulha disso. Uma das gírias mais ouvida nos tatames é “casca-grossa”, talvez um dos maiores elogios que se possa fazer a um lutador. Inicialmente, “casca-grossa” designava o atleta tarimbado, que aliava as características imprescindíveis a todo bom lutador: experiência, força, técnica e raça⁷. Com o tempo, o uso do termo expandiu-se. Um surfista que desce ondas enormes é, sem dúvida, um “casca-grossa”. Um filme bastante violento deverá conter cenas “cascas-grossas” – nesse registro, “casca-grossa” é quase sinônimo de “sinistro”, outro termo bastante utilizado por jovens, lutadores ou não. Mas o que importa notar é o aspecto de fisicalidade que a gíria expressa: o elogio se faz à pele, ao invólucro do corpo, não ao conteúdo. Afinal, é a pele que, endurecida pelo treinamento, se faz casca. Casca que, por espessa, perde em sensibilidade, mas ganha em proteção à dor e aos ataques dos adversários. A “casca-grossa” é, portanto, um embrutecer: daí podermos pensá-la como uma espécie de avesso do “verniz” e da sensibilidade refinada, característicos do processo civilizador (ELIAS, 1994).

O lutador de jiu-jítsu é obrigado a conviver com a dor, o desgaste físico, as contusões – e a superá-los. Ter a “casca grossa” é uma necessidade, uma exigência que a prática do esporte impõe naturalmente, e que alguns logram vencer. Mas, para além da necessidade da couraça endurecida, há toda uma dimensão psicológica que a acompanha e, por que não dizer, a envolve, pois a “casca grossa” pode ser entendida também como uma construção de si a ser constantemente apresentada e reiterada a outrem; uma disposição e um estímulo psíquico fundamental, principalmente se levarmos em conta que uma academia de jiu-jítsu é um espaço hipermasculino, cuja atmosfera encontra-se permeada por um *ethos* ligado à virilidade. Assim sendo, uma “distância regulamentar” deve ser sempre observada em seu interior. Se,

⁷ O que já demarcaria bem a diferença entre “casca-grossas” e “pitboys”. Claro, poder-se-ia dizer que determinado “pitboy” é também um “casca-grossa”, ressaltando com isso a habilidade do sujeito em brigas de rua. Este, contudo, seria um uso marginal do termo. De maneira geral, o lutador “casca-grossa” é um atleta tarimbado que construiu seu corpo e sua reputação superando os rigores diários dos treinamentos durante anos a fio.

por um lado, o brasileiro em geral se mostra aberto e receptivo ao contato corporal (abraços, beijos no rosto etc.), por outro continua refém da herança machista ibérica e uma cultura patriarcal – o ideal do “homem de verdade” (NOLASCO, 1997), do “homem com agá maiúsculo”, do “homem não chora”. Com isso quero dizer que, numa academia de jiu-jítsu, não apenas maiores intimidades físicas devem ser evitadas, como seria normal supor, também o falar abertamente de si, a confissão de intimidades sentimentais de cunho pessoal podem ser mal vistas ou interpretadas. Dentro de uma academia de jiu-jitsu, a “casca grossa” pode funcionar também como um recurso de sociabilidade⁸. Ser um sujeito durão, “fechado”, de poucas, mas firmes palavras, poderia ajudar na aceitação do indivíduo pelo grupo.

Para um lutador de jiu-jítsu, o ideal seria possuir uma casca tão grossa que deixasse de ser pele humana. Não sem razão, metáforas que associam o corpo do lutador a máquinas são bastante comuns entre praticantes de artes marciais, e no jiu-jítsu não é diferente. São muitas as gírias que o demonstram⁹. Quando um lutador domina o outro completamente, diz-se que ele “passou o carro” ou ainda que “atropelou” seu adversário; quando, numa luta de *Mixed Martial Arts* (MMA, equivocadamente ainda chamado de “vale-tudo” no Brasil), a vitória vem rápida e avassaladora, comenta-se que “fulano *tratorizou* beltrano”. No idioma das artes marciais ligadas ao MMA, *tratorizar* é verbo, conjugado um sem número de vezes nas principais publicações que tratam do esporte¹⁰. Desnecessário mergulhar em maiores interpretações: a imagem que o termo evoca é suficientemente autoexplicativa.

⁸ Fora dela, no entanto, o quadro é outro, pois a “casca-grossa”, expressa no acúmulo de músculos e na “cara de poucos amigos”, pode funcionar não como um recurso de sociabilidade, mas justo o oposto, isto é, como o gatilho que detona preconceito, afastamento, e, no limite, exclusão. Agradeço ao parecerista da revista *Interseções* por haver me chamado a atenção sobre esse ponto.

⁹ A relação metafórica homem/máquina entre lutadores já havia sido percebida e explicitada por Wacquant. Em sua etnografia com praticantes de boxe de uma academia em Chicago, o autor deixa claro que “a metáfora mais comum que os lutadores usam para falar de seus corpos é a de uma máquina ou motor que precisa constantemente ser regulado e cuidado de maneira adequada (...)” (1998: 75).

¹⁰ A revista *Tatame*, a principal publicação do gênero no Brasil, estampa em suas capas diversos exemplos do uso desse vocabulário: “Minotauro atropela Zulú” (edição 123, maio de 2006), “Paulão tratoriza Chonan” (edição 127, setembro de 2006), “Macaco tratoriza Godói” (edição 128, outubro de 2006), “Fedor tratoriza filho de Rei Zulú” (edição 119, janeiro de 2006).

Não é apenas como máquinas que os lutadores de jiu-jítsu gostam de imaginar a si mesmos. Toda uma dimensão que remete à animalidade está também presente em muito da simbologia que perpassa o universo dessa luta. Os primeiros e mais óbvios exemplos estão nos símbolos utilizados pelas academias: dois bulldogues babando sangue em rota de colisão (Carlson Gracie), um “demônio da Tasmânia” de quimono (Barra Gracie), um leão (Gávea jiu-jítsu), entre outros. Mas, sem dúvida, o exemplo mais claro dessa identificação com a animalidade reside na predileção de muitos lutadores por cães de temperamento bravo, especialmente os da raça pitbull. Alguns chegam a extremos, como cortar as orelhas do animal, para que não sejam mordidas em brigas, e aplicar doses de anabolizantes, para fazer crescer massa muscular e torná-lo mais agressivo. De qualquer forma, é certo que se instala ali uma relação metonímica¹¹ – a parte pelo todo –, de maneira que homem e fera encontram-se absolutamente identificados um com o outro. É quase como se tais lutadores quisessem transcender o humano, superá-lo, deixá-lo para trás; como se o discurso que vai nas entrelinhas de seus corpos fortes e tatuados, o subtexto presente na coleira que os conecta aos seus bichos de estimação, estivesse silenciosamente dizendo “nós somos mais do que homens, somos homens-máquinas-feras”.

Mas é preciso considerar que, entre os praticantes de jiu-jítsu, o homem-cão reflete a imagem de uma minoria. Trata-se, é claro, de uma imagem forte e simbólica o suficiente para ser cristalizada em estereótipo – daí “pitboy” –, mas ainda assim é uma imagem que faz jus somente a uma pequena parcela do universo maior de lutadores. Na verdade, o traço mais distintivo dos praticantes de jiu-jítsu, o sinal externo que lhes é mais comum e através do qual é mais fácil identificá-los, são as orelhas deformadas pelos treinamentos.

No jiu-jítsu, o constante atrito com o quimono e o tatame atinge de modo mais dramático a cartilagem das orelhas, que, se maltratadas o bastante, incham com o sangue. É um fato corriqueiro, decorrência natural do tipo de treinamento que é feito no tatame e que os lutadores chamam de “estourar a orelha”. Não há como evitá-lo. A única opção é usar um protetor de orelha, extremamente desconfortável. Como são incômodos, protetores desse tipo

¹¹ Agradeço a forma criativa como o prof. Luiz Eduardo Soares chamou a minha atenção sobre esse ponto.

são utilizados somente depois que a orelha “estoura”, a fim de evitar danos maiores, mas não no dia a dia de treinamento. Quanto mais treino, mais atrito; quanto mais atrito, mais sangue, e maior a deformação – há lutadores que não conseguem usar fones de ouvido. Vem daí o apelido “orelha de repolho”: de fato, certas orelhas ficam tão deformadas que se parecem com qualquer coisa (uma couve-flor, talvez), menos com uma orelha. Uma vez “estourada”, há pouco a se fazer. O primeiro e mais imediato procedimento consiste em espetar uma seringa na orelha “estourada” e tentar drenar o sangue logo após a feitura da lesão, o que é conhecido como “punção”. O segundo procedimento é uma operação plástica.

A orelha “estourada” é sinal de dedicação e experiência, espécie de atestado de entrega do lutador à luta – daí sua importância simbólica. Não é sem motivo, pois, que muitos alunos novatos friccionam deliberadamente suas orelhas nos quimonos ou nas faixas, a fim de produzir a lesão que garante o inchaço. Orelhas “estouradas” são símbolos, e seria tentador enxergar nelas “verdadeiras medalhas que conferem maior destaque àquele que ostentar o pavilhão auricular mais devastado”. (SABINO, 2004:315), como fez outro antropólogo. As coisas se passam de forma mais matizada, contudo. O que confere maior destaque a um lutador de jiu-jítsu é a técnica dentro do tatame (aliada ao condicionamento físico e, sobretudo, à “raça”) ou, em certos casos, à habilidade de luta na rua. A orelha deformada é claramente um signo distintivo que, pelo menos em tese, atesta a assiduidade e experiência do lutador. Mas não é, por si só, sinônimo de potência. De nada adianta ter “orelha de repolho” e ser finalizado por alunos menos graduados nos treinos. Isso, aliás, é o pior dos mundos para um praticante de jiu-jítsu: ter os atributos físicos de um “casca-grossa”, mas, na verdade, ser uma “franga”, um atleta que é facilmente superado pela maioria dos seus companheiros ou adversários.

O corpo do lutador de jiu-jítsu apresenta ainda outros sinais distintivos¹², mas nenhum é tão singular, recorrente e visivelmente impactante como a

¹² Poder-se-ia citar a grossura da musculatura do pescoço e o uso do cabelo “raspado”, isto é, cortado à máquina, bastante curto. O cabelo, diz-nos DaMatta (1997:34) evocando um estudo de Leach, é um elemento humano com conotações diversas, “associado que está ao luto, à disciplina, à castidade e à agressão libidinal”. Cabelos curtos, por exemplo, seriam indicativos de disciplina; já a cabeleira farta e desgrenhada seria um sinal de descaso, rebeldia ou crítica em relação às normas sociais. No caso específico do jiu-jítsu, contudo, penso que não se pode desprezar a razão utilitária. Cabelos curtos são uma necessidade da prática do esporte: fios longos atrapalham nos treinamentos, pois o lutador está a todo momento tendo o fundo da gola de seu quimono seguro (com força, diga-se) por seu oponente.

orelha “estourada”. Ela é a garantia de que um lutador de jiu-jítsu não passará despercebido como tal. Nesse sentido, a orelha deformada parece confirmar as teses de que a identidade encontra-se cada vez mais inextricavelmente atrelada ao (ou fundamentalmente inscrita no) corpo do indivíduo e, ao mesmo tempo, apoiar a ideia de que, nessa cultura somática em que vivemos, “a aparência virou essência, os ‘condenados da aparência’ são privados da capacidade de fingir, dissimular, esconder os sentimentos, as intenções, os segredos, capacidade presente na cultura da intimidade que se tornou obsoleta”. (ORTEGA, 2006:47).

Resulta daí que, nessa perspectiva, estamos permanentemente expostos ao olhar invasivo do outro. Assim sendo, tornamo-nos inseguros, frágeis, procurando a todo custo submergir na normalidade, a fim de evitar atrair atenção (ORTEGA, 2006). Contudo, para um lutador de jiu-jítsu que ostenta orelhas “estouradas”, é virtualmente impossível esconder o sinal de sua diferença e assim camuflar-se em meio à normalidade reinante. Sua intimidade, em grande parte, já está exposta ao olhar do Outro¹³. O elemento bizarro de sua aparência é suficiente para atrair olhares, pois

o rosto é, de todas as partes do corpo humano, aquela onde se condensam os valores mais elevados. Nele cristalizam-se os sentimentos de identidade, estabelece-se o reconhecimento do outro, fixam-se as qualidades da sedução, identifica-se o sexo etc. (...) O valor ao mesmo tempo social e individual que distingue o rosto do resto do corpo, sua eminência na apreensão da identidade é sustentada pelo sentimento que o ser inteiro aí se encontra. A infinitésima diferença do rosto é, para o indivíduo, o objeto de uma incansável interrogação: espelho, retratos, fotografias etc. (LE BRETON, 2007:71).

Em alguns casos, esse despertar de olhares, causado pela deformação que exhibe no rosto, pode ser exatamente aquilo que o lutador deseja. E isso por dois motivos: o orgulho de fazer parte de uma “tribo”, cujo símbolo máximo de pertencimento é justamente a orelha inchada, e a mensagem

¹³ Há que se notar que a orelha também pode ser lugar de distinção sexual. DaMatta (1997:38), rememorando os tempos de infância e adolescência, diz-nos que “ter pelo na orelha era sinal de masculinidade e de malvadeza”. Além disso, vale lembrar que por muito tempo a orelha masculina adornada por um brinquinho de ouro foi tida como signo de homossexualidade (TREVISAN, 1997).

de intimidação que ela veicula. Com efeito, ao se deparar com uma orelha “estourada” numa festa ou boate, qualquer jovem carioca de classe média ou alta *já sabe, de antemão, com quem está falando*. Ou seja, sabe que está lidando com um lutador de jiu-jítsu, possivelmente um “casca-grossa”. Mas a mensagem tácita da marca corporal do lutador não se completa sem um dado de ambiguidade. Por um lado, atua no sentido de impor respeito ou mesmo temor; por outro, serve como o primeiro e mais imediato sinal que dispara o gatilho do estigma, do estereótipo que acompanha os praticantes dessa arte marcial. Ao reconhecer uma “orelha de couve-flor”, dificilmente alguém imaginará que se trata de um sujeito pacato, um atleta que restringe o uso de sua técnica somente ao tatame. Mais provável que pense estar diante de um “pitboy”.

Pode acontecer de ser exatamente isso o que deseja o lutador de jiu-jítsu, ao menos em alguns casos. Se Mary Douglas está correta em afirmar que “o corpo humano reproduz em escala reduzida os poderes e os perigos que se atribui à estrutura social” (*apud* LE BRETON, 2007:70), então a análise da construção corporal do lutador de jiu-jítsu poderia ser fonte de elucidação ou apreciação de certos aspectos da sociedade brasileira. Nesse sentido, o corpo-arma do lutador – cujo maior símbolo é a orelha estourada e não, como se poderia pensar à primeira vista, os músculos inchados – inscreve-se na problemática analisada por DaMatta (1983) sobre a tensa relação que se desenrola no Brasil entre a moral universalizante e igualitarista das leis e a moralidade baseada nas teias de relações sociais. Transitando por entre uma superfície que postula a igualdade, mas por sobre um pano de fundo baseado na hierarquia, não raro acabamos por temer a primeira, lançando mão de artifícios que visam reforçar a segunda. Vejamos: músculos inchados ou definidos, algo que qualquer frequentador de academia de ginástica pode ter, são no mais das vezes fruto de uma preocupação estética, embora eventualmente possam também servir como arma de intimidação. Mas a orelha estourada, para além do bizarro que introduz na aparência do indivíduo, expressa o pertencimento a um grupo social cuja reputação encontra-se notadamente marcada pela violência e agressividade desmedidas, por vezes gratuitas. Nesse registro, a orelha estourada, convertida em uma espécie de “você sabe com quem está falando?” não discursivo, porém visualmente explícito, poderia ser entendida como um artifício usado para introduzir a hierarquia em situações de uma igualdade “intolerável” – uma fila para usar o banheiro ou pagar o consumo no interior de uma boate, por exemplo. Aí sua utilidade: o “você *sabe* com quem está falando?” não mais como pergunta,

mas como afirmação ininterrupta e silenciosa, apenas ligeiramente mais enfática em seu tom provocativo: “você sabe com quem está falando...”

III. O “fantasma” da homossexualidade

O jiu-jítsu é um esporte de contato corporal, por assim dizer, bastante íntimo. Um *armlock* (chave de braço), por exemplo, exige que se segure o braço do adversário por entre as pernas, pressionando-o de encontro à região pélvica. Uma técnica de imobilização conhecida como “sessenta e nove” consiste literalmente em sentar a bunda no rosto do oponente e deixar o peso do corpo impedir-lhe o movimento, contando para isso com o auxílio de uma firme pegada no quimono na altura do quadril. Desnecessário arrolar mais e mais exemplos. No jiu-jítsu, o contato com as partes íntimas não ocorre por excesso de descuido ou maldade, como na eventualidade de “golpe baixo”; antes, é mesmo uma necessidade da prática. É tão comum que o lutador sequer chega a preocupar-se com isso – exceto, é claro, quando o adversário é uma mulher.

Não está claro até que ponto pode-se imputar a essa característica natural do esporte a preocupação constante de seus praticantes em afirmar a própria masculinidade. No entanto, como divorciar uma coisa da outra? Uma das principais gozações que o lutador de jiu-jítsu escuta de amigos que não partilham de seu entusiasmo por essa arte marcial é “ah, mas então você gosta de se agarrar com homem no chão!”. Tal gozação, como deixa entrever Cecchetto (2004), atravessaria jovens de todas as classes sociais:

Certa vez, em meio a uma conversa com os rapazes na praça, toquei, com muitas reservas, no assunto da homossexualidade entre os funkeiros. Numa súbita mudança de um grupo para outro grupo, o líder da galera, meu principal informante, parou e disse: “No *funk* não tem esse negócio não. Exemplo: esse negócio de homem ficar agarrando homem nessa parada do jiu-jítsu não tem nada a ver. É muita vacilação!” (CECCHETTO, 2004:126).

Trata-se de desconfiança travestida de piada, pois não deixa de ser verdade que o praticante de jiu-jítsu retira algum *prazer* do fato de agarrar-se a homens suados e rolar com eles no tatame em posições as mais diversas. É o que basta para lançar uma sombra de dúvida sobre suas preferências sexuais. Implícita na provocação, o questionamento: “Não se esconderia aí,

na exigência do esporte, uma tendência homossexual escondida, um tesão inconsciente pelo corpo masculino?”

O lutador de jiu-jítsu é obrigado a conviver com essa desconfiança, ainda que no mais das vezes ela se faça presente em tom jocoso, não em forma de um comentário sério ou de uma acusação aberta. Poder-se-ia evocar, com algum cuidado, a análise de Radcliffe-Brown (1973) sobre as relações de “parentesco por brincadeira”, que podem se dar entre membros de uma mesma família ou grupo social e também entre clãs ou tribos diferentes. Radcliffe-Brown nota que “a caçoada inclui sempre amistosidade e antagonismo” (1973:132), mas que seu uso pode servir como instrumento de criação de familiaridade, de “licença”, tornando-se assim uma maneira de evitar o confronto aberto e garantir o equilíbrio de uma determinada relação. Tal argumento parece se aplicar no caso da piada sobre a suposta inclinação homossexual que atravessaria a prática do jiu-jítsu: evita-se o ataque direto sem, contudo, deixar de se dizer o que pensa, e de maneira a criar uma atmosfera de relativa camaradagem. Isso só dificulta ainda mais as coisas para o praticante de jiu-jítsu, pois ele sabe que está sendo alvo de uma piada, sabe também que seu interlocutor muito provavelmente acredita que a piada de fato corresponde à realidade, e, se for só um pouco perspicaz, sabe ainda que uma reação enérgica de ofensa só faria confirmar as suspeitas levantadas.

Uma academia de jiu-jítsu é um espaço hipermasculino não apenas porque exige imensos sacrifícios ao corpo do lutador, ou porque este, para obter o reconhecimento de seus pares, deve mostrar-se sempre um “guerreiro” que, ao superar constantemente a si próprio – a dor, as contusões, os exercícios –, pavimentava o caminho para superar os adversários. Uma academia de jiu-jítsu é um espaço hipermasculino também porque os praticantes, perseguidos que são (sobretudo por si próprios) pela ideia de “gostarem de se agarrar a outros homens”, preocupam-se ao máximo em afastar qualquer vestígio de “afetação”, qualquer possibilidade de associação com uma homossexualidade que a própria natureza da técnica de luta impinge ao esporte. Os corpos masculinos, que se pretendem fortalezas invioláveis, desfrutam de grande intimidade no tatame. São tocados, apalpados, agarrados, imobilizados uns por sobre os outros – daí o “fantasma” da homossexualidade. Como todo fantasma, também este não precisa necessariamente se materializar para causar pavor.

Não é por outro motivo que brincadeiras envolvendo tapas, safanões, patelecos e todo tipo de sopapos são bastante comuns. Inversamente, demonstrações públicas de afeto, tais como abraços ou beijos, são algo raras.

E, mais importante, “mulher” é assunto que nunca se esgota. No tatame, há sempre alguém a contar uma aventura sexual na noitada, a tecer elogios à forma física de uma participante mais desinibida do *reality show* “Big Brother”, à última capa da revista “Playboy” ou a uma beleza qualquer em destaque na mídia. Durante meu trabalho de campo, presenciei incontáveis discussões sobre a melhor maneira de se “comer” uma mulher, ou sobre “comer” muitas mulheres sem levantar a suspeita da namorada, ou ainda sobre como continuar a “comer” muitas mulheres, inclusive a namorada, caso esta descubra a traição. Mas não se trata apenas de um machismo manifesto, acompanhado de uma forte afirmação da heterossexualidade. Trata-se também de um anti-homossexualismo explícito. Certa feita, tive ocasião de ouvir um faixa preta proclamar: “tirando matar, roubar e dar a bunda, eu faço de tudo”. Ao incluir a orientação sexual entre os princípios basilares de sua noção do que é certo ou errado, ele nos dá uma boa ideia do grau de importância que concede à sua própria heterossexualidade e, por extensão, do grau de repulsa que nutre pela homossexualidade.

Essa questão seria desprovida de maior interesse não fosse o envolvimento de muitos lutadores de jiu-jítsu em episódios de agressões a homossexuais. Sabemos obviamente que tais agressões não são exclusividade de lutadores de jiu-jítsu e “pitboys”: não é preciso conhecer trabalhos acadêmicos (SILVA, 2007; PERLONGHER, 1987) para reconhecer que, de um modo geral, a sociedade brasileira mostra-se altamente intolerante para com suas minorias sexuais. A leitura regular dos jornais é mais do que suficiente para comprová-lo.¹⁴ Mas, no Rio de Janeiro, os ataques de “pitboys” – não raro identificados como lutadores de jiu-jítsu¹⁵ – a frequentadores de lugares *gays* são tão comuns que merecem o destaque na mídia e o horror da população, embora seja difícil precisar onde termina uma coisa e começa a outra. Quando um “fantasma”, ou “paranoia”, se quisermos adotar o jargão psicanalítico, leva apenas a uma sociabilidade um pouco mais virilizada numa cultura notadamente machista, como é o caso da brasileira, não há maiores motivos

¹⁴ Segundo dados do Grupo Gay da Bahia, a cada dois dias um gay, bissexual, travesti ou transgênero é assassinado no Brasil. (Fonte: Jornal *O Globo*, edição de 21 de setembro de 2007).

¹⁵ Hoje em dia, o uso do termo “pitboy” não mais se restringe a lutadores de jiu-jítsu que se envolvem em pancadarias: expandiu-se para abrigar qualquer ato de delinquência cometido por jovens de classe média e alta. Para uma análise mais detalhada de como o termo “pitboy” transformou-se em uma categoria de acusação cujo emprego não necessariamente encontra-se vinculado às artes marciais, consultar Cardoso, 2005.

para preocupação. Quando, no entanto, vira caso de polícia, estamos diante de um problema, cuja análise excede as possibilidades deste trabalho¹⁶.

IV. Observações Finais

Seguindo as pistas das metáforas utilizadas pelos praticantes de jiu-jítsu acerca de seus próprios corpos, observamos a importância da construção do corpo-máquina, que supõe uma “casca-grossa” que o envolve e protege, e também do corpo-arma, que pode servir tanto para intimidar (a “orelha estourada”, que anuncia o “você sabe com quem está falando”) como para agredir. Ambas as metáforas captam e expressam traços fundamentais do processo de construção corporal a que todo praticante de jiu-jítsu é automaticamente submetido quando se dispõe a fazer da superação de extenuantes desafios físicos no tatame uma prática diária. São elas que diferenciam o lutador assíduo do praticante ocasional.

Dizer que o corpo é peça-chave na construção da identidade de lutadores é dizer o óbvio. Mas, no caso do jiu-jítsu, o óbvio ganha contornos interessantes se nos lembrarmos do que foi dito acerca dos imperativos que estiveram presentes desde o momento inaugural da arte marcial pelas mãos de Carlos Gracie no início do século passado: a necessidade de provar a superioridade da técnica em situações reais de briga na rua. Não sem razão, outra metáfora bastante utilizada pelos lutadores é a do “guerreiro”, isto é, o indivíduo que não desiste nunca (mesmo quando está sendo “tratorizado”), que “dá o sangue” nos treinamentos e nas lutas. Se, com Pierre Clastres, lembrarmos também que “o guerreiro é, antes de tudo, sua paixão pela guerra” (2004:284), seremos levados a reconhecer que o *ethos* guerreiro das

¹⁶ Sabemos, é claro, que homens são socialmente levados a acreditar que a força, a agressividade e o poder de subjugar são por excelência os meios através dos quais se alcança o sucesso profissional e social. Implícita aí está a noção de que o “funcionamento apropriado de uma sociedade depende da inculcação de padrões agressivos de comportamento em jovens meninos” (BRITTAN, 1989:7; tradução livre). Mas, no caso do jiu-jítsu, seria insuficiente afirmar que os jovens lutadores estariam somente fazendo o possível para se encaixar num padrão de comportamento que é socialmente instaurado e exigido. Ou seja, não basta a constatação de que, como diria Bourdieu, eles são “dominados por sua dominação”, pois não se trata somente de uma vigilância constante contra intimidades corporais ou sensibilidade afetiva entre homens, mas de uma repulsa exacerbada à figura do homossexual. Não é meu intuito aqui analisar em detalhes por que isso acontece; por ora, limito-me apenas a chamar atenção para o fato.

academias de jiu-jítsu, que engendra uma pedagogia da eficiência necessária em confrontos violentos, é, ao mesmo tempo, causa e efeito de uma atmosfera que só pode ser atravessada pela valentia, pela disposição constante para a luta. Tal atmosfera se faz realidade não apenas nas atitudes de lutadores, mas, sobretudo, na materialidade encorajada de seus corpos.

Referências

- BEZERRA, Benilton Jr.
(2002) “O acaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica”. In: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 229-238.
- BOURDIEU, Pierre
(1983) *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- BRITTAN, Arthur
(1989) *Masculinity and power*. Oxford: Blackwell.
- CAIAFA, Janice
(2007) *A aventura das cidades. Ensaio e etnografias*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- CARDOSO, Bruno de Vasconcelos
(2005) *Briga e castigo: sobre pitboys e “canais de fofoça” em um sistema acusatório*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro - IFCS.
- CECCHETTO, Fátima Regina
(2004) *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- CLASTRES, Pierre
(2004) *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naif.
- COSTA, Jurandir Freire
(2004) *O vestígio e a aura. Corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DA MATTA, Roberto
(1997) “Tem pente aí? Reflexões sobre a identidade masculina.” In: CALDAS, Dario (org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC, p. 33-49.
- (1983) *Carnavais, malandros e heróis. Para uma Sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- ELIAS, Norbert.
(1994) *O processo civilizador. Uma história dos costumes*, vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GRACIE, Reyla
(2011) *Carlos Gracie. O criador de uma dinastia*. Rio de Janeiro: São Paulo: Editora Record.
- LE BRETON, David
(2007) *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- (2004) “O corpo enquanto acessório da presença. Notas sobre a obsolescência do homem”. In: MARCOS, Maria Lucília & CASCAIS, Antonio Fernando (orgs.). *Revista de Comunicação e Linguagens - Corpo, Técnica, Subjectividades*. Nº. 33. Lisboa: Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens CECL, p. 67-81.
- (2003) *Adeus ao corpo*. São Paulo: Editora Papirus.
- NOLASCO, Sócrates
(1997) “Um homem de verdade”. In: CALDAS, Dario (org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC, p. 15-29.
- ORTEGA, Francisco
(2006) “Das utopias sociais às utopias corporais: identidades somáticas e marcas corporais”. In: MENDES DE ALMEIDA, Maria

Isabel & EUGÊNIO, Fernanda (orgs.). *Culturas jovens. Novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 48-58.

PERLONGHER, Nestor
(1987) *O negócio do michê – a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald.
(1973) *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes.

SABINO, César
(2004) *O peso da forma. Cotidiano e uso de drogas entre fisiculturistas*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro - IFCS/PPGSA.

SILVA, Hélio
(2007) *Travestis. Entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco.

TEIXEIRA, Antonio Claudio Engelke Menezes
(2007) *Esporte e violência no jiu-jitsu: o caso dos “pitboys”*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro.

TREVISAN, João Silvério
(1997) “O espetáculo do desejo. Homossexualidade e crise do masculino”. In: CALDAS, Dario (org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC, p. 53-91.

WACQUANT, Loic
(2002) *Corpo e Alma. Notas etnográficas de um aprendiz de Boxe*. São Paulo: Relume-Dumará.

(1998) “Os três corpos do lutador profissional”. In: LINS, Daniel (org.). *A dominação masculina revisitada*. Campinas: Editora Papirus, p. 73-96.

Recebido em
janeiro de 2011

Aprovado em
outubro de 2011

A Arqueologia foucaultiana e suas contribuições para a Historiografia

João Pedro Dolinski*

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar as contribuições teóricas e metodológicas da arqueologia foucaultiana para o campo da história. Em sua obra *A arqueologia do saber*, escrita no ano de 1969, Foucault aponta os limites da operação historiográfica que, segundo sua perspectiva, ainda persistiam em seu tempo. Nesse sentido, ele elabora o método arqueológico não apenas para justificar seus estudos anteriores, como também para propor uma ferramenta de análise sistemática para a história. Marcada por influências da Nova História e do estruturalismo, a sua arqueologia será superada pelo desenvolvimento de outra abordagem, conhecida como genealógica, na qual vemos um Foucault preocupado em se desvencilhar tanto da sua antiga metodologia como do próprio estruturalismo. Para além dessas superações, o que se evidencia em seus estudos a respeito da arqueologia das ciências humanas é um questionamento da forma como os historiadores concebiam certos conceitos e operações metodológicas do seu ofício, o que acabou se tornando uma contribuição significativa para o debate historiográfico, tanto da sua época como atual.

Palavras-chave

Michel Foucault. Arqueologia. Historiografia.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the theoretical and methodological contributions of Foucault's archeology in the history field. In his work *The archeology of knowledge*, written in the year 1969, Foucault points out the boundaries of the historiographical operation that, according to his point of view, still persisted in his time. Taking this into consideration, he develops the archeological method not only to justify his previous studies but also to propose a systematic analysis tool for history. Marked by the influences of New Historicism and of structuralism, his archeology will be overcome by the development of another approach, known as genealogical, in which we can see Foucault trying to get rid of both his old methodology and the structuralism itself. Going beyond this overcoming, his studies on the archeology of

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e Saúde da Casa de Oswaldo Cruz (Rio de Janeiro/Brasil). Email: joaodolinski@gmail.com.

human sciences evidence a questioning on how historians understood certain concepts and methodological operations of their craft, which ended up becoming a significant contribution to the historiographical debate, both in his time and in the present time.

Keywords

Michel Foucault. Archeology. Historiography.

Introdução

O objetivo deste artigo é analisar as contribuições teóricas e metodológicas da arqueologia foucaultiana para o campo da história. Considero tal análise importante, pelo fato de as proposições presentes na arqueologia das ciências humanas de Michel Foucault terem exercido uma considerável influência para o desenvolvimento do debate historiográfico. Nesse sentido, proponho-me a identificar os principais conceitos, apontamentos críticos e sugestões para o refinamento da operação historiográfica contidas no interior desse método arqueológico elaborado por Foucault. Gostaria de salientar que a minha proposta não é me debruçar sobre a genealogia foucaultiana. Farei uma breve menção a ela, não sendo, portanto, o foco específico deste estudo.

Considero fundamental ter em mente o contexto geral das ciências humanas onde Foucault estava inserido. Sucintamente, saliento que entre as décadas de 1960 e 1970, o marxismo tinha uma grande relevância como sistema de pensamento para refletir a organização do mundo. A partir de 1950, o estruturalismo alcança uma notável repercussão, ainda que efêmera, entre as ciências sociais e humanas. Durante a década de 1970 ocorre o desenvolvimento de uma prática historiográfica conhecida como Nova História, situada no interior da chamada terceira geração dos *Annales*¹. Na década posterior, surge a Nova História Cultural, desenvolvida

¹ *Annales* foi uma revista fundada pelos historiadores Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956) em 1929, com o nome original “*Annales d’histoire économique et sociale*”. A partir de 1958, a escola passa a ser dirigida por Fernand Braudel, que foi sucedido em 1969 por uma equipe de historiadores, dentre eles Jacques Le Goff. A escola dos *Annales* se caracterizou como um movimento de reação à história *événementielle* difundida pela Escola Metódica que privilegiava abordagens políticas narradas em ordem cronológica. Inspirados pela sociologia Durkheimiana, pelos estudos linguísticos de Saussure e pelos trabalhos de Lévi-Strauss, o grupo de historiadores dos *Annales* passou a pensar as estruturas e as diversas temporalidades que compõem os fenômenos históricos.

a partir da antropologia histórica. Tornou-se, de acordo com Burke (2005), a forma dominante de história cultural praticada atualmente². Burke também argumenta que Foucault contribuiu para essa nova abordagem cultural mediante a concepção de três noções fundamentais: genealogia, descontinuidade e práticas discursivas.

Foucault propõe uma história não baseada em essências e totalidades, mas sim fundamentada nos múltiplos sentidos que se pode dar a ela. Ele busca a emergência do não dito a partir de uma preocupação constante com a sua realidade, ou seja, com o seu tempo histórico. Nesse sentido, a história para Foucault seria uma prática discursiva permeada de embates, estratégias e táticas, semelhantes a um jogo, sendo crucial pensar as possibilidades de emergência deste ou daquele objeto histórico (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007).

Para situar o leitor, apresento os dois conceitos fundamentais que serão trabalhados ao longo deste estudo. O primeiro deles se refere à noção de prática discursiva entendido por Foucault como:

um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa (FOUCAULT, 2008a:133).

O segundo conceito diz respeito à noção de discurso, que para Foucault seria:

um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; ele não forma uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar (e explicar, se for o caso) na história; é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência (FOUCAULT, 2008a:132-133).

Na perspectiva de Alun Munslow (2009), o contato com o mundo só é possível mediante a linguagem, uma vez que ela seria o elo que nos liga

² Na perspectiva de Burke (2005), a Nova História Cultural seria um dos desdobramentos da História Cultural. Ela teria surgido como uma reação à expansão do domínio da cultura e da teoria cultural, entendida pelo autor como uma resposta e uma reconceitualização de determinados problemas encontrados pelos historiadores no exercício do seu ofício.

ao passado, permitindo por sua vez, exprimi-lo. Nesse sentido, Munslow argumenta que a arqueologia foucaultiana estaria voltada para o estudo das interpretações, apropriações, criações e regulações do conhecimento por parte das sociedades em determinados momentos históricos, possibilitando a formação de atos de fala enunciativos ou elocutórios que estariam contidos no interior das formações discursivas orientadas por um regime de verdade.

Na fase arqueológica foucaultiana, há um predomínio da linguagem na tentativa de superar as aporias entre estruturalismo e hermenêutica. No entanto, segundo Dreyfus & Rabinow (1995), a arqueologia de Foucault estaria situada além do estruturalismo e da hermenêutica. O pensador francês se distancia do estruturalismo ao abandonar o projeto metodológico da arqueologia³.

O artigo está estruturado em quatro partes, além da conclusão. Na primeira busco estabelecer uma visão geral a respeito das concepções teóricas e metodológicas da história que nortearam, mais tarde, o desenvolvimento da Nova História e da Nova História Cultural. Nesse sentido, recorro às proposições expostas por Marc Bloch em sua obra *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Na segunda parte, atendo-me à compreensão do significado da Nova História para a historiografia, em virtude da importância que ela desempenhou no pensamento foucaultiano, sobretudo na formação da sua arqueologia. Na terceira parte, trago para o diálogo historiadores como François Dosse, José Carlos Reis e Paul Veyne, com o intuito de reforçar a análise sobre a articulação entre a arqueologia foucaultiana e a história. A última parte é reservada para o desenvolvimento, no qual meu argumento caminha rumo à resolução da problemática, ou seja, ao apontamento analítico das contribuições da arqueologia das ciências humanas de Foucault para o debate historiográfico.

Uma nova conjuntura epistemológica

O historiador francês Marc Bloch foi um dos precursores da chamada Nova História. Em sua obra *Apologia da História ou o ofício do historiador* ele expõe alguns pressupostos metodológicos para uma renovação da pesquisa

³ No entanto, o estruturalismo não deixa de ser uma chave importante para a compreensão do método arqueológico foucaultiano.

historiográfica. O objetivo central dessa obra é dizer como e por quê um historiador pratica seu ofício. Além de apontar para a existência de uma relação entre causas e consequências, Bloch também propõe uma história ampliada e ao mesmo tempo aprofundada, não devendo de forma alguma permanecer estática.

Quando escreveu essa obra em 1944, Bloch já afirmava, antes mesmo de Braudel, que o tempo histórico seria o tempo da duração⁴, e também, muito antes de Foucault, que ele seria perpassado por contínuas rupturas: “Ora, esse tempo verdadeiro é, por natureza, um *continuum*. É também perpétua mudança. Da antítese desses dois atributos provêm os grandes problemas da pesquisa histórica” (BLOCH, 2001:55). A descontinuidade seria levada em consideração e não encarada como um estigma a ser expurgado em proveito de um progresso sem fissuras. Portanto, a partir de Bloch, a história inicia um processo de distanciamento daquilo que Rago (1995) define como passado organizado, objetos prontos e sujeitos determinados.

As duas grandes teses expostas por Bloch nessa obra referem-se à relação entre passado e presente e ao método comparativo de análise. Para interpretar os documentos, formular os problemas e as hipóteses, seria necessário em primeiro lugar, segundo Bloch (2001), observar e perscrutar o presente. Essa metodologia ficou conhecida como o método regressivo, analisar o presente para compreender o passado e vice-versa. Partindo dessa perspectiva, a comparação seria a observação de um fenômeno histórico em uma determinada época que permitiria a interpretação de outro fenômeno em outra época, mediante um processo de apontamentos entre as semelhanças e as diferenças.

O historiador não pode ficar condicionado somente ao relato de estranhos, ele pode proceder segundo as induções de um arqueólogo (BLOCH, 2001). Interessante notar que Foucault propõe transformar o documento em monumento e Le Goff (1995) sugere a aproximação dos métodos históricos aos métodos da arqueologia. Contudo, Bloch atenta para a impossibilidade do historiador de provocar ou induzir o surgimento de vestígios. Sua função enquanto pesquisador é saber interrogar os documentos, ele não pode simplesmente reuni-los, lê-los, avaliar sua autenticidade e, em seguida, colocá-los a funcionar. Seu ofício requer um trabalho com

⁴ Para uma definição mais sistemática do conceito de “longa duração”, ver: Braudel (1976) e Souto (2003).

ferramentas distintas, com várias técnicas, diversos documentos e inúmeras testemunhas. Porém, o historiador não pode prescindir da crítica, pois a partir dela a credulidade é posta em questão e a dúvida passa a ser uma aliada. Racionalmente conduzida, a crítica dos documentos pode tornar-se um instrumento de conhecimento. Sem a crítica a história correria o risco de cair na contradição, e suas problemáticas tornar-se-iam insignificantes ou malformuladas. Na base de toda crítica, estaria um trabalho de comparação que deslindaria as semelhanças e as diferenças; por essa ótica, o documento seria inserido no interior de um conjunto sincrônico e analisado mediante o método comparativo (BLOCH, 2001).

Outro ponto debatido por Bloch diz respeito a uma questão muito polêmica entre os historiadores: a análise histórica. A história se prestaria a julgar ou a compreender? Para Bloch (2001), o julgar não interessa. A opinião do historiador não deve excluir que outras também sejam possíveis. Ele propõe rechaçar toda espécie de antropocentrismo do bem e do mal, afirmando que a história trabalha com seres capazes de engendrar fins “conscientemente perseguidos”⁵. Se as opiniões divergem, qual seria então a verdade histórica? Para Adam Schaff⁶ (1986), essa verdade seria parcial, objetiva-subjetiva e em constante construção⁷. A razão para isso estaria no fato de os historiadores possuírem diferentes visões sobre um mesmo acontecimento em virtude de as épocas em que viveram serem distintas, as gerações serem diferentes, os sistemas de valores de cada período histórico não serem os mesmos e os interesses de classes e concepções de mundo mudarem a cada período histórico. Portanto, as diferentes gerações possuem necessidades distintas, o que as levam a fazer novas perguntas buscando outras respostas no passado.

Bloch chama a atenção para o fato de que, isoladamente, um objeto, ciência ou crença não determinam por si só uma sociedade: “O conhecimento dos fragmentos, sucessivamente estudados, cada um por si, jamais propiciará

⁵ Evidentemente, essas afirmações estão diametralmente opostas às teses foucaultianas, que criticam noções teleológicas.

⁶ Filósofo marxista polonês. Nasceu no ano de 1913 na cidade de Lviv, vindo a falecer em Varsóvia no ano de 2006. Estudou na França e mais tarde tornou-se membro do Clube de Roma e da Academia Polonesa de Ciências.

⁷ Essa noção de “constante construção” se assemelha em certa medida com a definida por Bloch (2001), para quem a História seria uma ciência em obras. Podemos concluir, nesse sentido, que, se nenhum conhecimento é definitivo, a fortiori, a história é reescrita a cada geração.

o do todo, não propiciará sequer o dos próprios fragmentos” (BLOCH, 2001:134). Dessa forma, é possível compreender o desdém dos *Annales* pela micro-história nos primeiros decênios de sua fundação. Em substituição à “fragmentação”, Bloch sugere a metodologia da recomposição, que seria um prolongamento da análise: análise entendida como distinção, enquanto que a recomposição seria entendida no sentido de recompor as ligações.

Para finalizar esta parte, proponho o estudo das causas dos fenômenos históricos empreendidas pelo historiador francês, que, em virtude do seu desaparecimento, ficaram impossibilitadas de serem concluídas. Bloch (2001) afirma que o positivismo não conseguiu eliminar da ciência a noção de causa. Mas sua ambição também era separar o conhecimento filosófico do conhecimento histórico, bastando acumular certa quantidade de documentos para que os acontecimentos brotassem espontaneamente, pois toda reflexão teórica seria considerada uma especulação. Contudo, não se negam as devidas contribuições do positivismo para a ciência histórica⁸.

As relações de causa e efeito são uma necessidade do nosso entendimento. A metafísica da causalidade está fora de questão. A relação causal, entendida como conhecimento histórico, exige uma consciência crítica (BLOCH, 2001). As causas, nessa perspectiva, seriam encaradas como o elemento mais específico e diferencial enquanto as condições seriam elementos dotados de certa permanência. Outro ponto importante estaria no cuidado com a atribuição de uma causa única que seria equivalente ao juízo de valor, portanto, a história deve buscar fluxos de ondas causais, ou seja, múltiplas causas. Cotejando com Schaff (1986), a história procuraria explicar e, em virtude disso, seria imprescindível uma reflexão sobre causalidade, o que poderia induzir essa mesma reflexão para uma orientação nomotética. Em outras palavras, a explicação precisa ter coerência, regularidade e exatidão. Schaff (1986), em sintonia com o método regressivo, argumenta que o historiador, partindo do presente, mediante fatos conhecidos e amparado por leis gerais (nomotéticas), iria dos efeitos às causas que ocasionaram o

⁸ Essas contribuições podem ser notadas quanto às suas concepções em relação às técnicas de investigação, coleta e utilização das fontes, bem como à sua crítica contra uma historiografia filosófica moralizante. Dessa forma, o positivismo trouxe contribuições significativas à ciência histórica no sentido de fornecer um estatuto de análise rigorosa para que a história pudesse vir a ser considerada “científica”.

acontecimento⁹. Nessa perspectiva, Bloch (2001), argumenta que as causas em história não seriam impetradas, mas sim buscadas.

A terceira geração dos Annales ou nova história

Vimos na primeira parte deste artigo algumas das principais proposições teóricas que fundamentaram os estudos empreendidos pelo grupo de historiadores dos Annales. Tais proposições, expostas por Bloch, tiveram ressonância nas gerações seguintes desse grupo, sobretudo, na Nova História.

Na perspectiva de Margareth Rago (1995), a Nova História surgiu como uma reação à influência de Fernand Braudel, retomando os caminhos anteriormente abertos por Marc Bloch e Lucien Febvre. A autora lembra que Foucault havia se filiado aos Annales e que, portanto, defendia uma história-problema na qual tal problematização definiria o objeto e não o contrário:

Os objetos históricos assim como os sujeitos emergiam aqui como efeitos das construções discursivas, ao invés de serem tomados como pontos de partida para a explicação das práticas sociais. A determinação avançava sobre as possibilidades da ação e afastava-se assim de uma concepção humanista e antropológica dinamizada pela busca da revolução (RAGO, 1995:5).

Le Goff (1995) afirma que a configuração de novas ciências como a sociologia e a antropologia, a renovação das problemáticas, como, por exemplo, o nascimento da linguística moderna e a questão da interdisciplinaridade, possibilitaram à Nova História assegurar os seus domínios. Uma das suas principais características seria a abertura de novos horizontes de pesquisa, como a demografia, a sexualidade, as doenças e o corpo. Sua ambição é de uma história total, a totalidade dos estudos de uma determinada sociedade.

⁹ Schaff tem uma visão diacrônica dos processos históricos e adota uma defesa da influência do fator subjetivo na construção dos fatos históricos. Tais argumentos se opõem aos pressupostos teóricos foucaultianos. Contudo, as noções desenvolvidas por Schaff apresentam alguns pontos de convergência com as teses de Bloch. É lógico que as diferenças entre eles também são evidentes, mas não é o objetivo analisá-las aqui.

Essa Nova História também operou uma revolução documental¹⁰, ampliando a utilização de documentos:

A história nova ampliou o campo do documento histórico; ela substituiu a história de Langlois e Seignobos, fundada essencialmente nos textos, no documento escrito, por uma história baseada numa multiplicidade de documentos: escritos de todos os tipos, documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, etc. (LE GOFF, 1995:28)¹¹.

A influência de Foucault não se fez presente somente na Nova História Cultural, ela também foi importante para a Nova História. Na perspectiva de Le Goff (1995), tal influência pode ser descrita, sob um de seus aspectos, na noção de desestruturação do documento. Assim, não bastaria apenas a interferência de fatores subjetivos na seleção documental, e muito menos a crítica estabelecida pelos positivistas. Seria necessário desconstruí-lo para apreender suas condições de produção, ou seja, o sistema de relações que o liga a diferentes níveis e séries, interna e externamente: “É preciso pesquisar, a partir da noção de *documento/monumento*, proposta por Michel Foucault em *A arqueologia do saber* (LE GOFF, 1995:54). No entanto, Foucault divergia quanto ao caráter global dessa Nova História, alegando uma incoerência entre a continuidade e as discontinuidades, com as quais o historiador se depara em seu ofício.

O que dizem os historiadores

Após apresentar um panorama mais amplo, que possibilita uma compreensão da prática historiográfica tal como ela era realizada no contexto histórico em que a arqueologia foucaultiana estava inserida, analiso as interpretações que alguns historiadores efetuaram a respeito da articulação entre Foucault e a história.

¹⁰ Para o historiador brasileiro José Carlos Reis (2004), a Nova História problematizou a constituição de um corpo de documentos homogêneos e coerentes.

¹¹ Contudo, os métodos de crítica desses documentos ainda permanecem como remanescentes do século XIX.

Alvo de inúmeras críticas, as teses de Foucault suscitaram muitos debates a respeito tanto de suas noções em relação à metodologia da história, como de sua incursão, enquanto filósofo, pelos domínios desse saber. François Dosse (2007) também afirma que Foucault afiliou-se aos *Annales*, mas seu argumento vai além, e explica que tal afiliação permitiu ao filósofo francês

superar a alternativa entre método estrutural e devir histórico, ao apresentar a nova história como uma das figuras possíveis dos estudos estruturalistas [...] Foucault considera a nova história como o terreno privilegiado para empregar um estruturalismo aberto, historicizado, aquilo a que os americanos chamarão o pós-estruturalismo (DOSSE, 2007:294-295).

A oposição aparente em Foucault entre descontinuidade e longa duração é superficial. A descontinuidade assumiria valor heurístico para o historiador no nível de suas análises. A partir dela, ele estabeleceria os limites do objeto pesquisado, e a história seria construída não como uma história global, onde tudo gravita em torno de um centro, mas sim como uma história geral, onde tudo estaria disperso (DOSSE, 2007).

O estruturalismo historicizado de Foucault se distinguiria do estruturalismo taxionômico de Lévi-Strauss. Segundo Dosse (2007), essa distinção se dá em virtude de a reflexão foucaultiana substituir a estrutura e o signo pelo estudo da série e do evento¹². A metodologia proposta pelo filósofo francês prescindiria da hermenêutica, uma vez que os documentos seriam transformados em monumentos mudos e os objetos descontextualizados, ficando abertos à análise do método estrutural. É difícil compreender essa descontextualização do objeto. Se Foucault propõe estabelecer um sistema de relações entre as séries, formando o que ele denominou como “séries de séries” ou “quadros”, como o objeto de análise do historiador poderia estar desvinculado de sua relação com o tempo, o espaço e os demais fatos históricos? A saída encontrada por Dosse para esse impasse estaria no seguinte argumento: as regras enunciativas podem ser inconscientes, mas,

¹² Em Foucault, o conceito de série está relacionado a acontecimento e a como os acontecimentos podem ser sistematizados. Não se trata, portanto, de pensar o acontecimento em sua relação contínua, mas sim estabelecer séries distintas, contudo não isoladas entre si, o que permitiria apreender a descontinuidade. Foucault entende o “acontecimento” como conceito capaz de descrever um modelo de análise histórica da arqueologia, uma vez que esta seria uma caracterização dos acontecimentos discursivos (CASTRO, 2009).

no entanto, são historicizadas, uma vez que se referem a um tempo e a um espaço. Foucault não tem como tema geral a sociedade, seu campo não é o da história social, seu olhar está voltado para o discurso, sendo ele verdadeiro ou falso.

Para o historiador José Carlos Reis, na obra *A arqueologia do saber*, Foucault faz uma avaliação das propostas da Nova História. O que a distinguiria enquanto “nova”, segundo Reis (2004), seria a sua mudança em relação à abordagem do documento. Essa mudança de concepção seria marcada pela elaboração de uma materialidade documentária. Nesse sentido, o que importaria não seria a preocupação com a verdade documental, mas sim o estabelecimento de séries, definições de modelos e descrições de relações.

As proposições levantadas por Foucault, na perspectiva de Reis (2004), defendem o argumento da verificação dos períodos longos da história mediante uma seriação documental. Essas séries seriam também responsáveis pela concepção da descontinuidade histórica. Esse descontínuo não seria mais um obstáculo e sim uma prática que possibilitaria a análise e a determinação do objeto. A noção de história geral passaria a não ser compreendida como uma miríade de acontecimentos isolados, mas sim como uma correlação entre séries distintas. A teoria da descontinuidade não se caracterizaria como sendo a morte da história. Para Reis (2004), ela seria apenas o fim de uma história consciente cujos sujeitos caminham e/ou evoluem rumo ao progresso e à liberdade.

Outro historiador que dedicou algum espaço em suas pesquisas ao filósofo francês foi Paul Veyne, autor da obra *Como se escreve a história e Foucault revolucionou a história*. Nesse estudo, Veyne se mostra um historiador antípoda a Schaff. Para ele, a história não seria uma ciência, mas sim uma ficção, um romance. O que os dois podem ter em comum são as suas aproximações com as teses de Bloch e a crítica ao positivismo. Contudo, Veyne adota uma postura radical em relação à interferência do fator subjetivo na construção dos fatos históricos, o que o torna, de certa forma, passível de ser interpretado como um relativista. Schaff (1986), por sua vez, procura se justificar propondo um balanceamento entre o objetivo e o subjetivo, o que não faria da história uma ciência “pura”.

Voltando a Foucault, Veyne argumenta que a intenção inicial do filósofo francês seria a raridade e não a estrutura, uma vez que, em sua própria perspectiva, os fatos humanos seriam raros e arbitrários, ou seja, não seriam óbvios. Nesse sentido, ele chama a atenção para a noção de prática, argumentando que a causalidade histórica seria representada por essa noção:

Se a prática está, em certo sentido, “escondida”, e se podemos, provisoriamente, chamá-la “parte oculta do *iceberg*”, é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, frequentemente, consciência deles, mas não temos o conceito para eles (VEYNE, 2008:248).

Contudo, Foucault não teria descoberto a prática, o que ele fez foi falar dela como ela é¹³. Portanto, para Veyne (2008), não se pode acusá-lo de reduzir a história a um processo intelectual irresponsável. A prática não seria uma instância ou uma causa propulsora, noções estas que estariam ausentes do método foucaultiano que não supõe a existência de discursos tácitos, mas propõe uma análise mais acurada daquilo mesmo que já está sendo dito há muito tempo. A intenção de Foucault seria nos mostrar que as palavras nos ludibriam e que a semântica seria uma ilusão idealista: “O método consiste, então, para Foucault, em compreender que as coisas não passam das objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe” (VEYNE, 2008:254). As práticas seriam heterogêneas e não haveria necessidade de uma tomada de consciência para explicá-las, o que de fato ocorreria é que os objetos seriam explicados mediante a prática e a partir dela a história tornar-se-ia inteligível.

No método foucaultiano não seria possível encontrar espaço para processos dialéticos, para o progresso da consciência e a luta entre princípios antagonônicos, “Foucault é o historiador em estado puro: tudo é histórico, a história é inteiramente explicável e é *preciso* evacuar *todas as palavras em ismo*” (VEYNE, 2008:270). O problema a ser levantado pelo filósofo francês seria a questão da racionalidade histórica, ou seja, o processo mediante o qual ela pudesse ser suprimida.

Para Veyne, Foucault procurava devolver à realidade sua originalidade irracional e não buscar um questionamento simplista das noções e concepções tradicionais da operação historiográfica. Nesse sentido, o método foucaultiano, longe de excluir os “cânones” da historiografia tradicional,

¹³ Com relação ao conceito de prática em Foucault, adoto a seguinte definição: “Em resumo, podemos dizer que Foucault entende por práticas a racionalidade ou a regularidade que organiza o que os homens fazem [...] que têm um caráter sistemático (saber, poder, ética) e geral (recorrente) e, por isso, constituem uma ‘experiência’ ou um ‘pensamento’” (CASTRO, 2009:338).

pretendeu uma análise onde a abordagem dessas noções se daria de outra forma, mediante os conceitos de prática e de história geral¹⁴.

A história-genealogia à Foucault preenche, pois, completamente o programa da história tradicional; não deixa de lado a sociedade, a economia, etc., mas estrutura essa matéria de outra maneira: não os séculos, os povos nem as civilizações, mas as práticas; as tramas que ela narra são a história das práticas em que os homens enxergavam verdades e das suas lutas em torno dessas verdades. Esse novo modelo de história, essa “arqueologia”, como a chama seu inventor, desdobra-se na dimensão de uma história geral (VEYNE, 2008:280).

Para aqueles que o acusam de niilista, Araújo (2008) sugere lembrar-lhes que Foucault jamais pretendeu fundar um dogmatismo totalitário ou um humanismo ilusório e incauto. Propor teorias para a construção de modelos de sociedade não é a pretensão desse pensador.

Um filósofo nas plagas do historiador

Para Dosse (2007), o conceito de descontinuidade pode ser aplicado como valor heurístico, sendo útil para o estabelecimento de limites em relação ao objeto pesquisado pelo historiador. Na perspectiva de Reis (2004), a importância de Foucault para a história residiria na questão da nova abordagem do documento, enquanto que, para Veyne (2008), ela estaria na formação de conceitos como “prática” e “história geral”. Agora atente-me às análises das formulações teóricas e metodológicas desenvolvidas pelo próprio Foucault a respeito do campo historiográfico.

Em uma entrevista realizada em junho de 1967 intitulada “Sobre as maneiras de escrever a história”¹⁵, Foucault afirma que a sua obra *As palavras e as coisas* fora reconhecida como uma obra de história e que aqueles historiadores que possuíam uma concepção histórica mais “antiga” e “obsoleta”, puderam

¹⁴ O conceito de história geral em Foucault surge como uma reação à história global ou total defendida pelos historiadores dos *Annales*. Ela seria descrita no sentido de estabelecer uma relação entre as distintas séries, desdobrando-se rumo a um espaço de dispersão, conforme será tratado mais adiante.

¹⁵ Essa entrevista está contida na coletânea: *Ditos e escritos*, volume dois.

limitar-se, estreitamente, de dizer que ele tinha assassinado a história. O filósofo chama a atenção para a excessiva importância atribuída aos livros de Dumézil, Lacan e Lévi-Strauss em detrimento das obras de historiadores como Furet, Braudel e Le Roy Ladurie¹⁶. Mas ele vai além, acreditando em uma “sacralização” da história, o que ocasionava uma tranquilidade quase serena na atividade de pesquisa e na escrita histórica: “Sob o signo da cruz da história, qualquer discurso se tornava prece ao deus das justas causas” (FOUCAULT, 2008b:63). Suas críticas são direcionadas àqueles historiadores que consideram uma heresia a recusa dos cânones da linearidade e da narrativa enquanto sequência de acontecimentos hierarquizados.

O filósofo estabelece as críticas, mas também aponta os caminhos para a mudança. Nesse sentido, a descrição de uma nova abordagem teórica e metodológica da história é dada principalmente por dois aspectos. A periodização com base em revoluções políticas ou qualquer outro evento que se considere de notória importância nem sempre seria a melhor forma de estabelecer um recorte temporal, sendo, portanto, o primeiro aspecto. Cada periodização define um nível de acontecimento e cada acontecimento requer uma periodização própria: “De acordo com o nível escolhido, será preciso delimitar periodizações diferentes, e, conforme a periodização que se dê, atingir-se-ão níveis diferentes. Acede-se, assim, à metodologia complexa da descontinuidade” (FOUCAULT, 2008b:63). O segundo aspecto trata da questão relacionada com o estruturalismo. As transformações podem ser analisadas em termos de estrutura, uma vez que o discurso histórico, segundo Foucault (2008b), é perpassado pelos discursos da sociologia, da etnologia e da psicanálise. Outro aspecto, não citado na entrevista, também poderia ser incluído nesse rol, que diz respeito à nova concepção de documento, detalhada mais especificamente na introdução de *A arqueologia do saber*. Essas proposições sugeridas pelo filósofo deixam transparecer um combate direcionado a um modelo historiográfico que ele mesmo rotula como “ultrapassado”¹⁷. Em suas análises sobre as metamorfoses estruturais

¹⁶ Chamo a atenção para o fato de essa asserção ter sido pronunciada no ano de 1967, não deixando, contudo, de ter um caráter de generalização.

¹⁷ Esse modelo não é citado explicitamente na entrevista, mas deduzo não se tratar dos *Annales*. Resta-me apenas a hipótese de ser a escola metódica positivista. Lembro, porém, que a Nova História também sofreu críticas por parte de Foucault.

do saber, Foucault afirma não ser impossível, porém, seria necessário manter certa postura crítica com uma história vista como ciência harmônica da totalidade.

Na arqueologia das ciências humanas, Foucault chega a uma conclusão contrária aos seus objetivos iniciais propostos por suas obras anteriores. A descrição dos enunciados¹⁸, ou seja, uma autonomia discursiva, não seria um processo simples e fácil de efetuar, pelo contrário, entre os discursos de uma determinada época, o que se pôde perceber foi a existência de uma coerência teórica:

Da mesma forma, demonstrar que os discursos científicos de uma época decorrem de um modelo teórico comum não quer dizer que eles escapem à história e flutuem no ar como desencarnados e isolados, mas que não será possível fazer sua história, a análise do funcionamento, do papel desse saber, das condições que lhe são impostas, da maneira pela qual ele se enraíza na sociedade, sem levar em conta a força e a consistência desses isomorfismos (FOUCAULT, 2008b:68).

A contradição de formar um conjunto articulado de enunciados históricos a partir das descontinuidades também leva em consideração certa crítica que se contrapõe ao modelo antigo de tradição exegética. Essa nova crítica não consistiria em extrair do documento aquilo que ele diz implicitamente, trata-se de uma relação diferente com a linguagem, na qual o texto passaria a ser considerado um conjunto de elementos não determinados pelo autor, mas sim pela obra como um todo¹⁹. Trata-se, de fato, de uma elisão do sujeito como autor, este seria um “anônimo” enquanto a obra ou o documento seriam o produto da relação de uma determinada época com sua configuração epistemológica: “Certamente, nos interessamos pela linguagem; no entanto, não por termos conseguido finalmente tomar posse dela, mas antes porque, mais do que nunca, ela nos escapa” (FOUCAULT,

¹⁸ O conceito de enunciado em Foucault é dado no seguinte sentido: “um enunciado pertence a uma formação discursiva, como uma frase pertence a um texto, e uma proposição a um conjunto dedutivo [...] os enunciados, em troca, não são elementos intercambiáveis, mas conjuntos caracterizados por sua modalidade de existência” (FOUCAULT, 2008a:132).

¹⁹ Argumentei anteriormente que o método foucaultiano distinguiu-se pelo seu distanciamento da hermenêutica. Nesta passagem podemos compreender que não era essa a intenção de Foucault, seu objetivo era propor uma nova forma de interpretar um documento ou uma obra.

2008b:72). Foucault afirma que a linguagem não é o seu objeto, mas sim o arquivo, ou seja, o acúmulo de discursos, que não há como negar que seriam de crucial importância para o historiador. Sem dúvida, a história é um campo de saber privilegiado nas investigações desse pensador, uma vez que os discursos se encadeiam ao longo do tempo sob a forma de história: “Quis fazer um trabalho de historiador mostrando o funcionamento simultâneo desses discursos e as transformações que davam conta de suas mudanças visíveis” (FOUCAULT, 2008b:75). O cuidado, porém, estaria em não cair na armadilha de um historicismo do século XIX, propugnando uma história modelo e representativa de todas as ciências humanas.

Passo agora para a análise da conferência realizada por Foucault na Universidade de Keio, no Japão, no ano 1970. Nessa discussão, o filósofo trata da relação entre o estruturalismo e a história, a qual ele considera muito confusa em virtude de três razões: a primeira está relacionada com a incoerência entre as definições do que seria o estruturalismo; a segunda diz respeito ao significado da palavra história e à sua ambiguidade (aquilo de que falam os historiadores e o seu ofício propriamente dito), por último, a influência de questões políticas na discussão entre as relações da história com o estruturalismo. O objetivo dessa conferência, segundo Foucault (2008b), era expor a estratégia geral e o plano de batalha desse debate.

O estruturalismo é reconhecido por Foucault como método de investigação que não ignorou a história, mas procurou lhe fornecer uma abordagem mais rigorosa e sistemática. Ele utiliza-se de três exemplos para comprovar sua tese. O primeiro exemplo está diretamente ligado com uma das principais características do estruturalismo, o seu caráter antievolucionista. Nesse primeiro exemplo, Foucault descreve a superação efetuada por Franz Boas ao supor uma alteração das teses evolucionistas de Tylor, ou o modelo biológico, pelo modelo relacional interno que Boas denominava como sendo a estrutura de uma sociedade. Nesse sentido, o filósofo afirma que o objetivo não era eliminar a história, mas propor outra sistematização metodológica. O segundo exemplo está ligado com a fonologia e a mudança estabelecida por Troubetskoï nessa área, ao sugerir uma inflexão do enfoque individual de um som para uma abordagem mais geral, englobando todo o sistema de uma língua. O último exemplo que sustenta sua tese vem da literatura, onde Roland Barthes introduz a noção ou o nível da escrita, abrindo a possibilidade de uma história literária propriamente dita. Assim, Foucault afirma que a ambição estruturalista no campo específico das ciências humanas foi engendrar um instrumento preciso de análise histórica.

Algumas críticas ligam o estruturalismo a um método anti-histórico²⁰. Para Foucault, essa associação se daria em virtude de três argumentos essenciais. O primeiro argumento está relacionado com o fato do estruturalismo preconizar em demasia as relações sincrônicas em detrimento das evolutivas, deixando explícita a exclusão da temporalidade: “esses adversários não parecem se dar conta de que faz muito tempo, se ousar dizê-lo, que a história se desembarçou do tempo, ou seja, que os historiadores não reconhecem mais essa grande duração única que englobava, em um só movimento, todos os fenômenos humanos” (FOUCAULT, 2008b:293). O segundo argumento ataca não apenas o privilégio concedido à simultaneidade sobre o sucessivo, mas principalmente o lógico sobre o causal. Recorrendo a um exemplo tirado da etnologia, Foucault afirma que quando Lévi-Strauss analisa um mito ele não procura saber por que esse mito nasceu, mas estabelece uma relação lógica entre diferentes elementos desse mito. O último argumento está relacionado com o fato de o estruturalismo negar a liberdade humana ou a influência do fator subjetivo.

Para Foucault, quando do estabelecimento das sociedades industriais capitalistas, por volta do século XVII, houve a formação das grandes nacionalidades, nesse sentido: “A história teve por função, no interior da ideologia burguesa, mostrar como essas grandes unidades nacionais, das quais o capitalismo necessitava, vinham de longa data e tinham, através de diversas revoluções, afirmado e mantido sua unidade” (FOUCAULT, 2008b:286). A tomada do poder pela classe burguesa seria explicada pela história como uma consequência da maturação de seus ideais ao longo do tempo. Para que ocorresse uma mudança na disciplina histórica, Foucault (2008b) propôs uma revisão, separando a história do sistema ideológico que a envolve. Essa revisão deveria ser embasada nos pressupostos do estruturalismo ou da Nova História, compreendendo os processos históricos mediante uma análise das transformações de uma sociedade. As noções de tempo e passado seriam substituídas pelas noções de mudança e acontecimento. De acordo com Foucault (2008b), do estruturalismo, a história deveria reter a metodologia de análise dessas mudanças e da Nova História, a depuração do conceito de acontecimento, sendo também crucial a noção dos tipos de duração²¹.

²⁰ Tais críticas, segundo Foucault (2008b), poderiam ser atribuídas ao marxismo ortodoxo, à fenomenologia e ao existencialismo.

²¹ É perfeitamente visível a influência de Braudel em suas proposições.

Em sua conferência, o filósofo francês discorre sobre a história serial, dada como exemplo de superação metodológica da própria Nova História. Na ótica desse pensador, a história serial define seu objeto a partir de um conjunto de documentos. Não se estuda, por exemplo, a França no período iluminista²², o objeto não é mais dado por uma nação, continente ou época. O recorte é mais específico, como o porto de uma determinada cidade, ou a demografia de uma população. Mediante a análise desse conjunto de documentos, o historiador estabeleceria certo número de relações:

O historiador – observem – não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia; seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernido a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse *corpus* de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador (FOUCAULT, 2008b:291).

Outra característica da história serial é o fato de o historiador fazer surgir os acontecimentos a partir da escolha dos documentos. Mais do que possibilitar a emergência de diversos tipos de acontecimentos, o historiador, embasado no método serial, faria transparecer níveis diferentes de acontecimento. Foucault utiliza o seguinte exemplo para elucidar sua explanação: com relação a um determinado porto de uma determinada cidade, a atracação de certo navio seria um fato evidente para todas as pessoas; já a oscilação dos preços de uma mercadoria não seria percebida por todas essas pessoas; a inversão de uma tendência econômica, por sua vez, seria um acontecimento quase inconsciente. Nessa explicação, é possível notar três níveis distintos de acontecimento: a atracação do navio, a oscilação do preço e a inversão da tendência econômica. O primeiro consciente, o segundo semi-inconsciente e o terceiro inconsciente. A multiplicação desses níveis de acontecimento designaria duas consequências na perspectiva de Foucault (2008b). A primeira seria a majoração das descontinuidades da história e a segunda seria a constatação de tipos de durações diferentes que ele coloca exatamente como o modelo estabelecido por Braudel, ou seja, o tempo da longa, da média e da curta duração, “A história não é, portanto, uma duração; é uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros” (FOUCAULT, 2008b:293).

²² Essa forma de seleção do objeto Foucault denomina como categorização prévia em períodos.

Expostos os argumentos, o filósofo chega a uma conclusão em relação à interação entre o estruturalismo e a história. Essa interface não seria uma pura convergência, mas sim pontos de contato. Ele descreve dois pontos que sustentam sua tese. O primeiro está relacionado com a rejeição da exegese. O historiador não se limitaria a simplesmente interpretar o documento, mas sim a analisá-lo do ponto de vista de suas relações internas e externas²³. O segundo ponto diz respeito à superação de um modelo biológico evolucionista, tanto por parte dos historiadores como por parte dos estruturalistas. Assim, o estruturalismo define as transformações, e a história, os tipos de duração e de acontecimento, tornando possível, mediante essa interação, dar à descontinuidade um caráter de transformação coerente.

Enfim, chego à introdução de *A arqueologia do saber*. De todos os textos analisados esse seria o primeiro de uma ordem cronológica. Sem dúvida, poderemos compreendê-lo melhor agora que possuímos algumas noções do pensamento do autor dessa obra. Logo no início, Foucault chama a atenção para a mudança epistemológica da análise historiográfica a partir da reflexão do tempo histórico, onde se passa da importância excessiva dada aos acontecimentos factuais para os já mencionados fenômenos de longa duração. As interrogações do historiador também são alvo de inflexões. Das possibilidades de encadeamentos, sucessões e continuidades entre os acontecimentos, a pergunta se volta para questões, tais como: qual tipo de séries se poderiam estabelecer? Qual o sistema de relações entre essas séries? Qual o critério de periodização mais adequado para cada uma dessas séries? É possível determinar sequências distintas de acontecimentos? “A atenção se deslocou, ao contrário, das vastas unidades descritas como ‘épocas’ ou ‘séculos’ para fenômenos de ruptura” (FOUCAULT, 2008a:4).

De acordo com Foucault (2008a), Roland Barthes propunha analisar uma obra ou um texto a partir de sua estrutura literária propriamente dita e não com bases relacionadas à vida do autor, das diversas escolas, gerações e movimentos de uma determinada época. Nessa perspectiva, o problema que se coloca para Foucault está vinculado com a crítica do documento. Essa vontade de perscrutá-lo no intuito de comprovar sua autenticidade tinha o objetivo de restaurar o passado. O historiador não buscaria mais simplesmente interpretar o documento, verificar sua veracidade, mas sim trabalhá-lo em seu interior, repartindo em níveis, recortando, estabelecendo

²³ Conforme o exemplo supracitado da análise dos mitos de Lévi-Strauss.

séries, definindo unidades e descrevendo um sistema de relações: “O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações” (FOUCAULT, 2008a:7).

Sem dúvida, essa relação com Barthes pode parecer contraditória, em virtude da questão do formalismo. Contudo, essa contradição se dispersa quando constatamos o seguinte argumento defendido por Foucault:

E, por volta dos anos 55 ou 60, enquanto em um país como a Tchecoslováquia a velha tradição do formalismo europeu do pré-guerra estava renascendo, viu-se surgir quase ao mesmo tempo na Europa Ocidental o que se chamou de estruturalismo- ou seja, do meu ponto de vista, uma nova forma, uma nova modalidade desse pensamento, dessa pesquisa formalista. Eis como eu situaria o fenômeno estruturalista, relocalizando-o nessa grande corrente do pensamento formal (FOUCAULT, 2008b:308).

Para Foucault, a história não é uma memória milenar e coletiva que justifica uma razão antropológica, pelo contrário, ela seria o produto de uma materialidade documental. Em seu aspecto tradicional, limitaria-se a memorizar os monumentos do passado transformando-os em documentos. Contudo, de acordo com o filósofo, atualmente a história deve transformar esses documentos em monumentos. Se o objeto da arqueologia propriamente dita só toma sentido mediante um discurso histórico e/ou uma contextualização, a história passaria agora a se voltar para a arqueologia no intuito de descrever intrinsecamente o monumento.

Nessa proposta metodológica, uma lista de consequências se impõe. A primeira delas seria o problema das constituições de séries e a distinção entre os diversos níveis de acontecimentos que passariam a fazer parte da análise do historiador:

Tipos de acontecimentos de níveis inteiramente diferentes (alguns breves, outros de duração média, como a expansão de uma técnica, ou uma rarefação da moeda; outros, finalmente, de ritmo lento, como um equilíbrio demográfico ou o ajustamento progressivo de uma economia a uma modificação do clima); daí a possibilidade de fazer com que apareçam séries com limites amplos, constituídas de acontecimentos raros ou de acontecimentos repetitivos (FOUCAULT, 2008a:9)²⁴.

²⁴ A longa duração, na perspectiva foucaultiana, não seria um retorno às filosofias da história, seria uma consequência da elaboração, metodologicamente organizada, das séries.

Outra consequência seria o fato de a descontinuidade ser um elemento fundamental para a metodologia histórica, com uma tripla função: A primeira função seria o seu atributo como operação deliberada do historiador que buscaria, “distinguir os níveis possíveis da análise, os métodos que são adequados a cada um, e as periodizações que lhes convém” (FOUCAULT, 2008a:10). A segunda função seria o seu estabelecimento como resultado da descrição empreendida pelo historiador que almejaria traçar os limites de um processo, a inversão de um movimento, a inflexão de uma curva. E a terceira função seria o seu caráter paradoxal, pois a noção de descontinuidade seria ao mesmo tempo instrumento e objeto de pesquisa.

A terceira consequência descrita por Foucault é a substituição de uma história global por uma história geral. A história global, segundo sua conceituação, seria a história do conjunto de uma civilização, onde identificaríamos a articulação de grandes unidades coesas. A história geral, por sua vez, procuraria determinar a possibilidade de estabelecer uma relação entre as diferentes séries. A história geral desdobra-se em um espaço de dispersão enquanto a história global reúne todos os fenômenos em torno de um centro único.

A última consequência está relacionada com os problemas metodológicos encarados pela Nova História²⁵. Esses problemas, segundo Foucault (2008a), permitiram à Nova História se libertar das questões levantadas pela filosofia da história e se aproximar do estruturalismo. Contudo, ele ressalta que esses problemas não foram importados da linguística ou da etnologia, mas nasceram no próprio campo da história, uma vez que os historiadores já descreviam e analisavam estruturas há um bom tempo. Nesse sentido, ele recusa a noção de estruturalização da história ou a superação da oposição estrutura/devir que não seriam profícuas para a definição do campo histórico e muito menos para o método estrutural.

Uma série de ressalvas é feita para explicar a sua metodologia arqueológica. Primeiramente, Foucault afirma que a obra *A arqueologia do saber* nasceu da necessidade de dar coerência às suas análises anteriores, sobretudo em *As palavras e as coisas* (2007b). Em seguida, ele não nega que essa tentativa esteja em sintonia com os pressupostos estruturalistas, mas que seu objetivo

²⁵ Esses problemas na verdade passaram a caracterizar a própria metodologia de pesquisa da Nova História, como por exemplo, a questão do estabelecimento de um corpo homogêneo de documentos, o princípio de escolha, a definição de um nível de análise e de elementos pertinentes a uma massa documental e a determinação das relações que caracterizam um conjunto.

não é transferir o método estrutural para o domínio da história dos conhecimentos, mas definir um método de análise histórica isenta de todos os tipos de antropologismo:

Em uma palavra, esta obra, como as que a precederam, não se inscreve – pelo menos diretamente ou em primeira instância – no debate sobre a estrutura (confrontada com a gênese, a história, o devir); mas sim no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito. Mas, sem dúvida, não estaríamos errados em dizer que aqui também se coloca o problema da estrutura (FOUCAULT, 2008a:18).

Para Foucault, a história contínua é o berço fundador do sujeito. Discurso contínuo e consciência humana pertencem ao mesmo sistema de pensamento que, desde o século XIX, operava contra as descentralizações, procurando proteger as figuras soberanas do sujeito, da antropologia e do humanismo. O modelo de história ideal para o filósofo francês é aquele que preconiza a escansão em relação ao devir, o jogo de relações em oposição ao dinamismo interno, que não seria sistema nem forma. Ele rechaça um paradigma histórico que forneceria um abrigo seguro à consciência do sujeito, um lugar menos exposto do que os mitos, sistemas de parentesco, línguas, sexualidade e desejos.

O estudo agora se desloca para outro viés, a genealogia nietzschiana à qual Foucault recorre para superar o método arqueológico. Nesse sentido, a genealogia, para Foucault (2007a), não se situaria em oposição à história, mas sim à teleologia e, sobretudo, paradoxalmente, às pesquisas da “origem”. Ela estaria oposta às gêneses lineares e às questões utilitárias. Sua preocupação estaria voltada para a singularidade, exigindo para isso todo um arquivo de documentos acumulados ao longo do tempo.

Por qual razão a genealogia prescindiria da busca da origem? De acordo com Foucault (2007a), em virtude de esse tipo de pesquisa ter como objetivo a essência exata das coisas, a identidade de si mesma, a forma primeira e anterior a tudo o que é contínuo, externo e fortuito, e principalmente por ela ser o lugar da verdade. O genealogista não se atém à metafísica, ele “escuta” a história que o ensina a desdenhar as origens. Portanto, a recusa à origem deve-se ao fato de ela estar ligada não somente a um “véu de ilusão” e a uma suposta pretensão de verdade absoluta, mas, sobretudo, porque, por trás dessa “origem”, o que se verifica seria uma incongruência entre as coisas. Assim, fazer genealogia não significa ir atrás das origens, mas sim analisar os

começos: “O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma” (FOUCAULT, 2007a:19). É necessário reconhecer os acontecimentos históricos assim como se diagnostica uma doença em um corpo. A genealogia se encontra no ponto onde se articulam história e corpo, mostrando o esfacelamento deste por aquela²⁶. A pretensão genealógica, nesse sentido, não tenderia a retroceder no tempo para trazer à tona uma grande continuidade, ela se opõe a qualquer forma de evolução.

Conceitos como “proveniência” e “emergência” são centrais para o desenvolvimento genealógico. Proveniência estaria relacionada ao corpo, e emergência, por sua vez, à força. Força implica dominação. Para que ela ocorra é necessário que existam regras, e a história seria o jogo pela apropriação entre os diferentes grupos ou classes antagônicas desse sistema de normas. Mas há outra espécie de jogo, o das interpretações. Segundo Foucault (2007a), é a interpretação o que permite apropriar-se desse sistema de normas, sendo a genealogia a história da emergência das diferentes interpretações. Mas essa relação com a história requer algumas condições. Em primeiro lugar a recusa de um modelo supra-histórico, absoluto e metafísico. Em segundo lugar, o sentido histórico genealógico deve distinguir, repartir e dispersar. Esse sentido permite encarar o corpo como algo que é perpassado pela história, marcado por uma série de regimes, alvo de inúmeros projetos político-econômicos coercitivos:

Pensamos em todo o caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalhos, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. A história “efetiva” se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles (FOUCAULT, 2007a:27).

Para Foucault, a história só será efetiva a partir do momento em que ela reinserir o descontínuo em nosso ser. O sentido histórico, tal como ele foi buscar em Nietzsche, possui certas características que destoam

²⁶ Dosse (2007) fala em uma tríade: discurso, poder e corpo, adotada principalmente a partir das pesquisas realizadas em *Vigiar e punir*.

profundamente daquele modelo histórico teológico e racional que procura um fim, uma causa coerente para os processos históricos. O que Foucault almeja é desconstruir a história, quando afirma que o que a move não é um motor mecânico, mas o jogo do acaso, da contingência. É preciso muito cuidado nesse tipo de análise. Foucault de forma alguma nega que a história deva ter um método e que não possa ser escrita. Ele propõe o que designa como “história efetiva” que circunscreve “plagas” como o corpo, o sistema nervoso, a sexualidade, alimentação. Não hesita em analisar “embaixo”, nas regiões menos nobres, que causam horror ou constrangimento àqueles de alma mais pudica, salutar, afeita a princípios nobiliárquicos e cristãos:

Seu modelo é o inverso daquele que os historiadores operam sub-repticiamente: eles fingem olhar para o mais longe de si mesmos, mas de maneira baixa, rastejando, eles se aproximam deste longínquo prometedor [...] a história “efetiva” olha para o mais próximo, mas para dele se separar bruscamente e se apoderar à distância (olhar semelhante ao do médico que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença). O sentido histórico está muito mais próximo da medicina do que da filosofia (FOUCAULT, 2007a:29).

Negar a dependência da história em relação à filosofia, negar a imparcialidade na posição do historiador diante dos fatos, refutar questões que se atenham a preocupações como: origens, causalidades, determinismos, diacronias e continuidades, essas são as principais características da história que Foucault denomina como efetiva.

Conclusão

As abordagens desenvolvidas por Michel Foucault em sua arqueologia das ciências humanas tiveram uma importância significativa para a historiografia em virtude de uma série de proposições que colocaram em questionamento o modo pelo qual os historiadores compreendiam determinados conceitos e operações metodológicas do seu ofício.

Procurei ao longo deste trabalho analisar a arqueologia foucaultiana, atendo-me às formulações teóricas e metodológicas desenvolvidas em relação ao campo da historiografia e levando em consideração o contexto das ciências humanas no qual ela estava inserida. Essa metodologia elaborada por Foucault possuiu um caráter de questionamento do fazer histórico, a partir não de

uma simples elisão da hermenêutica, mas sim mediante uma nova forma de interpretação do documento, ou seja, a sua análise interna e externa, buscando o cruzamento entre os diversos processos que possibilitaram a sua construção. A partir dessa perspectiva, o documento passa a ser concebido no interior de uma análise discursiva.

O método arqueológico propõe a descontinuidade como elemento fundamental para a metodologia histórica. Sugere também uma revisão a respeito dos processos de periodização onde o marco temporal seria estabelecido pelo historiador de acordo com o nível de acontecimento determinado por ele. Foucault defendia a separação da história de seu sistema ideológico, onde, mediante a análise estrutural e as noções temporais estabelecidas pela Nova História, ela pudesse dispor de uma base metodológica mais rigorosa e sistemática, possibilitando à descontinuidade um caráter coerente de transformação. Ao desenvolver essa metodologia, o filósofo francês problematizou uma série de outras questões relacionadas ao ofício do historiador, entre elas, como já mencionado, um novo estatuto de documento; a formação de um conjunto articulado de enunciados a partir das descontinuidades; a substituição de uma história global por uma história geral e a inserção do não discursivo no interior da própria análise discursiva. Portanto, sua arqueologia se refere a uma regularidade entre os enunciados, na qual a história seria compreendida como modelo de análise discursiva.

Foucault vai procurar se desvencilhar tanto do estruturalismo como da sua própria arqueologia ao desenvolver o método genealógico, com o qual passaria a defender uma história “efetiva” pautada no estudo de temas até então considerados marginais. Sua genealogia visaria à autonomia da história em relação à filosofia, distante de preocupações como origem e causa, avessa a determinismos e encadeamentos contínuos.

A metodologia arqueológica e genealógica teve uma recepção pela comunidade dos historiadores marcada por reações adversas. Contudo, apesar das críticas, muitos reconheceram a importância de pensar a realidade, segundo um ponto de vista histórico, a partir dos conceitos e das novas abordagens, em termos tanto de objetos como metodológicos, fornecidos por Foucault.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de
(2007) *História: a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da História*. Bauru: EDUSC.
- ARAÚJO, Inês Lacerda
(2008) *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: UFPR.
- BLOCH, Marc
(2001) *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BRAUDEL, Fernand
(1976) *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Presença.
- BURKE, Peter
(2005) *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CASTRO, Edgardo
(2009) *Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- DOSSE, François
(2007) *História do estruturalismo: o canto do cisne – de 1967 a nossos dias, volume 2*. Bauru: EDUSC.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul
(1995) *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel
(2008a) *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
(2008b) *Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense universitária (Ditos e escritos, 2).
(2007a) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: E. Grall.
(2007b) *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- LE GOFF, Jacques
(1995) *A História nova*. São Paulo: Martins Fontes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
(1980). *A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores).
- MUNSLOW, Alun
(2009) *Desconstruindo a história*. Petrópolis: Vozes.
- RAGO, Margareth
(1995) “O efeito-Foucault na historiografia brasileira”. *Tempo Social: Revista de Sociologia*. USP, São Paulo, 7 (1-2), p. 67-82.
- REIS, José Carlos
(2004) *Escola dos Annales: a inovação em história*. São Paulo: Paz e Terra.
- SCHAFF, Adam
(1986) *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- SOUTO, Américo Augusto da Costa
(2003) “Fernand Braudel em três dimensões: dialética da duração, didática e geo-história”. *Percursos*, Florianópolis, v. 4, nº. 1, p.9-23.
- VEYNE, Paul
(2008) *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: UNB.

Recebido em
maio de 2011

Aprovado em
dezembro de 2011

Resenhas

Mobile Methods

Monica Büscher, John Urry, Katian Witchger

Routledge

Londres, 2011, 206 p.

Pesquisa e Métodos Móveis

A mobilidade é um dos fenômenos mais importantes da sociedade contemporânea. Trata-se de um elemento fundamental da vida cotidiana, ainda relativamente pouco explorado pelos pesquisadores nas Ciências Sociais. No entanto, desde o ano de 2000, John Urry, *Distinguished Professor* da Universidade de Lancaster, Inglaterra, e diretor do CeMoRe – Centre for Mobilities Research¹, na mesma universidade, vem se dedicando a consolidar o chamado “Paradigma das Mobilidades” (Mobilities, 2007) como ponto de partida para os estudos nas Ciências Sociais. Segundo Urry, ao pensarmos o mundo através das lentes da mobilidade, identificamos uma série de sistemas lógicos que capacitam a circulação cada dia mais intensa de pessoas, informação e mercadorias, o que faz com que as relações sociais na contemporaneidade possam ser pensadas a partir das capacidades de mobilidade e das possibilidades de imobilidade dos indivíduos. Essa capacidade de experimentar a mobilidade ou a imobilidade reorganiza a vida social e define a sociedade contemporânea como uma sociedade que está permanentemente *on the move*, e por isso deve ser analisada a partir do ponto de vista da experiência da circulação.

Mas, certamente, uma das dificuldades dos estudos na área é a definição de um método de pesquisa que dê conta de analisar os deslocamentos reais, virtuais e imaginários realizados diariamente por indivíduos no mundo todo e, principalmente, investigar uma série de novas experiências de

¹ <http://www.lancs.ac.uk/fass/centres/cemore/>

vida geradas pela mobilidade: experiências efêmeras, não fixas, múltiplas, complexas, sensoriais, emocionais e corpóreas, as quais Urry afirma serem tratadas de maneira deficiente enquanto objetos de análise das Ciências Sociais.

O livro *Mobile Methods* de Urry, Büscher e Witchger – ambas pesquisadoras do *CeMoRe* – editado pela Routledge, em 2011, ainda sem tradução no Brasil, aborda a questão da pesquisa sobre a mobilidade de pessoas, objetos e ideias a partir dos estudos de Simmel sobre o movimento. A intensificação da vida nervosa que a cidade moderna oferecia teria sido para o sociólogo alemão a origem da nova condição psicológica do indivíduo diante da diversidade de estímulos de uma nova experiência urbana. A condição de vida do sujeito moderno teria como pressuposto a adaptação a uma dupla condição de mobilidade: a da cidade, que parecia mover-se pela tecnologia e velocidade dos transportes; e a sua própria, ao tornar-se, fisicamente e psicologicamente, móvel.

Durante algumas décadas não consideradas relevantes pelas ciências sociais, as ideias de Simmel sobre o movimento e seus impactos na vida cotidiana foram retomadas por Urry e seu Paradigma da Mobilidade. É exatamente essa mobilidade paradigmática que serve aos autores como ponto de partida para propor ao pesquisador refletir sobre as mudanças nas dinâmicas sociais e na forma como mudanças de cenário afetam as interações com o ambiente em que se vive. Ao mudarem os cenários, mudam-se as maneiras com as quais as pessoas se relacionam com o tempo e com o espaço, com o ambiente em que circulam, com seus objetos e com seus grupos de referências que, a partir do movimento, são ressignificados e reutilizados na construção de uma “vida móvel”, na qual novos modos de presença são redefinidos a partir das relações a distância, mediadas pela tecnologia.

Desse modo, como analisar um objeto que não é fixo, ou que existe exatamente pela sua mobilidade ou pelo seu potencial de movimento? Como investigar as relações que se estabelecem entre as pessoas, entre as pessoas e os objetos, e ainda, entre as pessoas e os lugares, se todos, ou parte, desses elementos estão ou podem estar em movimento? Como avaliar novas práticas de deslocamento nas quais o indivíduo fisicamente experimenta o movimento de forma diferenciada?

O livro *Mobile Methods* chega para elucidar alguns problemas, ao mesmo tempo em que apresenta novas oportunidades de pesquisa a partir do fenômeno social da Mobilidade. No entanto, *Mobile Methods* não é um

livro sobre metodologia em pesquisa. Mais do que apresentar possíveis métodos de investigação, o livro procura definir novas formas de análise e esclarecimento do fenômeno da mobilidade e suas diversas manifestações sociais. É nesse sentido que o livro se organiza: ao apresentar aos pesquisadores novas sensibilidades empíricas, orientações analíticas e novos métodos para “mover-se e se deixar mover” pelos seus objetos de análise, os autores oferecem uma gama de novas práticas de investigação, denominadas “métodos móveis”, que seriam mais adequadas às pesquisas sobre as diversas interconexões entre pessoas, grupos, objetos, locais e sistemas, e, ainda, entre diferentes áreas de conhecimento, que se estabelecem a partir, por meio e em função de diferentes e interdependentes tipos de mobilidades e, conseqüentemente, de imobilidades.

A principal característica dos métodos propostos é a própria mobilidade do(s) pesquisador(es). Segundo os autores, a tendência do(s) investigador(es) nas ciências sociais é tentar conter o fenômeno para estudá-lo. Em se tratando de um fenômeno social intrinsecamente não fixo, a tentativa de “pará-lo” acaba por destruí-lo enquanto objeto de análise, inviabilizando uma reflexão mais apurada e consistente. Além disso, segundo os autores, deixar-se levar pelos seus objetos faz com que os pesquisadores experimentem também o movimento e possam, desta forma, melhor compreender as múltiplas maneiras pelas quais a vida social é organizada e experimentada por diferentes pessoas, em diferentes momentos e lugares.

O livro tem dez capítulos que servem ao leitor como um interessante conjunto de relatos nos quais os próprios pesquisadores apresentam suas experiências em capturar, monitorar, rastrear, acompanhar, simular e comparar diversas e intermitentes mobilidades de pessoas, imagens, informação e objetos. Em cada relato, diferentes “métodos móveis” foram utilizados. Por exemplo, observar o movimento das pessoas seguindo-as de perto ou à espreita, assim como fizeram Jirón (capítulo três), na sua pesquisa sobre a experiência de mobilidade em Santiago do Chile; Ferguson (capítulo cinco), na sua análise sobre a circulação, especialmente de carro, de assistentes sociais que estão envolvidos na pesquisa sobre abuso infantil; e, ainda, Watts e Lyons (capítulo sete), em sua pesquisa sobre como o tempo da viagem de trem é materializado e aproveitado de diferentes formas pelos passageiros.

Há também métodos que podem ser usados na observação e acompanhamento do movimento dos objetos, como o usado por Gillen e Hall (capítulo dois) em sua pesquisa sobre a difusão e a circulação dos

cartões postais no final do século XIX; e também por Molz (capítulo seis), ao estudar a mobilidade virtual de memórias visuais (fotos antigas, por exemplo) de pessoas e lugares que circulam entre as redes sociais.

Outro método de observação possível é aquele mediado por tecnologias de comunicação, tal como vídeos e mensagens de texto em celulares, mensagens em sites e blogs e aparelhos de GPS, que localizam geograficamente a mobilidade do grupo pesquisado. Tanto Haldrup (capítulo quatro) – na sua análise sobre as formas de mobilidade das viagens em família –, quanto Morel e Licoppe (capítulo dez) – na sua pesquisa sobre a interação por meio de chamadas de vídeo em celulares –, além de Ahas (capítulo onze) – em sua pesquisa sobre rastrear e mapear geograficamente o movimento de pessoas e grupos – utilizaram tecnologias de informação e comunicação como ferramentas de observação e análise. Ainda no escopo das tecnologias de informação, é possível usar mensagens trocadas em sites da internet ou em blogs como fontes de marcação, tanto da mobilidade quanto da espacialidade definidas por viajantes que precisam assistência mecânica para continuar a viagem (*Mondala*, capítulo nove).

E, para completar, Büscher, em parceria com um engenheiro, um *designer* e um artista e curador de arte, todos ligados ao desenvolvimento, ao uso e à pesquisa básica e aplicada de inovações tecnológicas e mobilidade, escreve um capítulo (oito) sobre como essas inovações – ainda experimentais – em software e hardware podem identificar direções interessantes para o real desenvolvimento, implementação e uso público de novas tecnologias para melhorias na vida cotidiana. No entanto, assim como em todos os relatos, Büscher *et al.* não deixam de refletir sobre a complexidade desse cenário no que diz respeito a inesperadas consequências sobre todos os envolvidos nessas mudanças “tecnossociais”, como, por exemplo, nas práticas cada vez maiores de rastreamento e controle da mobilidade dos indivíduos.

Mobile Methods avança na sua proposta em apresentar diferentes metodologias para análise de uma nova conjuntura social na qual a mobilidade é condição de vida fundamental. A diversidade de assuntos e tipos de pesquisas relatados no livro nos ajuda a compreender que o paradigma da mobilidade define uma nova perspectiva para os estudos na teoria social crítica, ao abrir o caminho para novas maneiras de se entender a relação entre teoria, observação e atuação nas ciências sociais.

Esperamos que em uma próxima coletânea de relatos de pesquisa em mobilidade haja uma maior presença de trabalhos realizados no âmbito da

América Latina, principalmente no Brasil, onde a mobilidade, enquanto paradigma, ganha força nas ciências sociais.

Maria Alice Nogueira*

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais da Fundação Getúlio Vargas (Rio de Janeiro/Brasil) e professora da Universidade Estácio de Sá (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: ma.nogueira@terra.com.br.

Brutalidade Jardim: a Tropicália e o surgimento da contracultura brasileira

Christopher Dunn

Editora UNESP

São Paulo, 2009, 276 p.

Brutalidade Jardim é mais um livro sobre o Tropicalismo, o movimento de renovação estética da música e da cultura brasileiras liderado por Caetano Veloso e Gilberto Gil, e que teve seu “momento” (na expressão do livro) entre o segundo semestre de 1967 e o primeiro semestre de 1969. Ao indicá-lo como “mais um livro”, refiro-me ao fato de esse movimento ter sido objeto de inúmeras análises críticas, em diversas áreas: crítica literária (por exemplo, o trabalho de Celso Favaretto, *Tropicália: Alegoria, Alegria*); estudos sobre cinema (Ismail Xavier, *Alegorias do subdesenvolvimento: cinema novo, tropicalismo, cinema marginal*); crítica musical (o clássico de Augusto dos Campos, *O Balanço da Bossa*, escrito no epicentro do momento tropicalista, 1968); jornalismo (o trabalho de Carlos Calado, *Tropicália: a história de uma revolução musical*); história da música popular brasileira (as análises de Marcos Napolitano sobre a música de protesto e o ambiente cultural brasileiro na segunda metade dos anos 60). Também figura como um dos objetos de análise em textos sobre a sociologia da cultura brasileira na década de 60, como no ensaio-referência de Roberto Schwarcz, *Cultura e Política, 1964-1969*, ou ainda no de Walnice Nogueira Galvão, *MMPB: uma análise ideológica*. Além disso, o movimento foi comentado em análises produzidas pelos seus próprios protagonistas, como Caetano Veloso em seu livro *Verdade Tropical*, bem como em compilação de entrevistas dadas tanto por Caetano quanto por Gilberto Gil (uma compilação de entrevistas do autor de *Domingo no Parque* foi publicada pela Ateliê Editorial, de São Paulo).

Nesse sentido, o aparecimento de uma obra dedicada a uma história crítica do Tropicalismo, com uma descrição diacrônica do movimento aliada a uma análise de alguns de seus procedimentos estéticos, pode parecer, a um primeiro momento, supérflua. No entanto, *Brutalidade Jardim* apresenta uma novidade com relação à produção anterior sobre o tema: sua descrição e sua análise aparecem guiadas por conceitos desenvolvidos recentemente nas ciências sociais, tais como hibridismo, diáspora e transnacionalidade. O trabalho de Dunn integra uma trajetória intelectual de trabalhos conjuntos

com Charles Perrone, nos quais a história da música popular brasileira, sobretudo nos últimos 40 anos, vem sendo reanalisada à luz desses conceitos recentes, emergindo daí uma imagem da música popular brasileira com um grau de internacionalidade bem mais amplo, quando comparada a estudos anteriores. No caso dos estudos sobre música popular no Brasil, essa postura crítica constitui uma mudança na direção das análises, haja vista o peso de trabalhos paradigmáticos, produzidos por jornalistas, nos quais o caráter internacional da música popular brasileira ou aparece pouco enfatizado (caso de Zuza Homem de Mello) ou aparece visto como um traço negativo, resultado de uma colonização do Brasil por interesses estrangeiros (caso de José Ramos Tinhorão). *Brutalidade Jardim*, dessa forma, pode ser lido em contraponto a textos – em suas partes relativas ao século XX – como *História Social da Música Popular no Brasil*, de Tinhorão: narrativas que tratam de transformações da música popular brasileira, a partir, contudo, de lentes conceituais opostas. Enquanto Tinhorão pode ser visto como o índice da tradição nacional-popular – central na cultura brasileira desde os anos 40 – e seu temor dos internacionalismos e do cosmopolitismo, Dunn pode ser lido como índice de uma nova postura dos estudos sobre música popular, na sua ênfase do caráter transnacional e híbrido das formas de música popular.

Para contar a história do Tropicalismo, Dunn cria uma narrativa a partir de uma análise detalhada da produção musical de Caetano e Gil entre 1967 e 1972, período em que os autores irromperam na cena musical (III Festival da Record, 1967) até sua volta do exílio, em 1972. Nesse período, os compositores baianos lançaram 8 LPs individuais (4 de Caetano – álbuns homônimos de 1967, 1969, 1971 e *Transa*, de 1972 – e 4 de Gil – álbuns homônimos de 1967, 1969, 1971 e *Expresso 2222*, de 1972), bem como um LP conjunto com todo o grupo tropicalista – Tom Zé, Capinam, Torquato Neto, Rogério Duprat, Nara Leão e Gal Costa: *Tropicália*, de 1968. A esses trabalhos soma-se o lançamento dos dois primeiros LPs de Tom Zé (1968 e 1970); quatro trabalhos de Gal Costa (discos homônimos de 1969; *Legal*, de 1970 e *Gal Fatal*, de 1971); três trabalhos dos Mutantes (discos homônimos em 1968 e 1969 e *Jardim Elétrico*, de 1970) e o primeiro disco de Jards Macalé, homônimo de 1972. Contudo, a análise mais detalhada de Dunn recai sobre a produção de Caetano e Gil.

A análise das canções produzida pelo autor não se pretende totalizante no sentido da forma e do conteúdo. Embora haja uma ênfase maior nas letras das canções – tomadas como expressões ideológicas do Tropicalismo –, o eixo central recai sobre os procedimentos estéticos utilizados: colagens, paródias e

alegorias. Tais procedimentos são comentados à luz de suas conexões sociais, ou seja, o leitor tem acesso a possíveis significados que tais procedimentos puderam ter no momento do lançamento das canções. É o caso, por exemplo, da análise de duas canções-manifestos do Tropicalismo: *Tropicália*, de Caetano Veloso, e *Geleia Geral*, de Gilberto Gil. As referências textuais, os arranjos, a instrumentação, tais elementos são apresentados na sua relação com o debate social da época, no qual uma canção que citava diretamente o bumba-meu-boi (*Geleia Geral*) adquiria um novo significado ao trazer em seu arranjo uma guitarra elétrica. Esse elemento, a simples presença de um instrumento, tem seu significado diretamente relacionado aos debates travados à época, nos quais havia uma polaridade entre nacional e internacional e onde a guitarra elétrica era vista como símbolo dessa última instância. Nesse sentido, Dunn recupera a força semântica dos procedimentos estéticos levados a cabo pelo Tropicalismo. Por sua vez, a construção desse campo semântico leva o autor a situá-lo no tempo, apresentando sua constituição. Daí o fato de o livro iniciar com uma descrição do modernismo brasileiro (anos 20) e dos debates centrados na expressão nacional-popular (anos 50 e 60). Emerge na análise um quadro de compreensão do Tropicalismo desdobrado no tempo: uma parte (capítulo 3) dedicada ao “momento tropicalista”, ou seja, o período de eclosão do movimento (1967-1969); uma parte, capítulo 4, dedicada à dissolução (entre 1969 e 1972, correspondendo ao período de exílio de Caetano e de Gil); outra parte dedicada ao que se pode chamar as raízes do movimento, bem como uma descrição do ambiente intelectual, político e cultural de seu surgimento (capítulos 1 e 2); e uma parte dedicada aos trabalhos posteriores de Caetano e Gil (capítulos 5 e 6) e suas influências na produção musical brasileira das décadas de 70, 80 e 90. Esses dois últimos capítulos representam uma diferença significativa com relação a outros trabalhos sobre o tema, os quais tendem a limitar o Tropicalismo aos trabalhos de Caetano e Gil desenvolvidos entre 1967 e 1969. Dunn estende sua análise sobre o movimento aos trabalhos desenvolvidos por ambos os compositores ao longo dos anos 70 e 80: a aproximação de ambos com o discurso da negritude (Gil na produção de seu disco *Refavela*, de 1976; Caetano no trabalho conjunto com o Black Rio, em 1977); trabalhos experimentais de Caetano, como *Araçá Azul*, de 1973, e *Joia*, de 1975; a relação de ambos com o reggae, gênero descoberto em seu exílio em Londres; a relação dos dois compositores com o ambiente de “desbunde” dos anos 70, o que provocou atritos com setores da esquerda (por exemplo, a má recepção de seus trabalhos por jornais como *O Pasquim*); a importância do trabalho de ambos

nas transformações do carnaval da Bahia, que desembocaria no *axé music*, nos anos 90 (a visibilidade dada ao carnaval por gravações como *Atrás do Trio Elétrico* ou *Ilê Aye*).

Brutalidade Jardim não se resume, porém, a Caetano e Gil. Conforme apontado anteriormente, análises dos trabalhos lançados à época por Tom Zé, os Mutantes, Gal Costa e Jards Macalé também são desenvolvidas no livro. O caso de Tom Zé merece um comentário: compositor marginalizado já no “momento tropicalista” (1967-1969), ele praticamente sumiu do grande público ao longo dos anos 70 e 80. No entanto, desde a década de 90 seu trabalho vem sendo extremamente revalorizado em um processo que é um dos elementos mais importantes do livro de Dunn: a atenção aos processos de trânsito musical. A revalorização de Tom Zé ocorreu a partir do lançamento de uma coletânea com suas canções no mercado norte-americano, em 1990, por iniciativa de David Byrne, guitarrista e vocalista da banda norte-americana Talking Heads. A mediação de David Byrne reavaliou as conexões pops do Tropicalismo, alargando o interesse de músicos anglófonos – caso do próprio David Byrne, Kurt Cobain, Beck, Devendra Banhart, todos manifestando, ao longo dos anos 90, interesse pelo trabalho dos Tropicalistas. O próprio surgimento de um campo intelectual, em universidades norte-americanas, interessado no Tropicalismo cristaliza-se nesse contexto de “redescoberta” nos anos 90. A partir daí, ganha força uma releitura da história da MPB – vista como um gênero musical englobante, surgido nos anos 60, na música popular brasileira – em suas conexões internacionais. O trabalho de Christopher Dunn e Charles Perrone, por exemplo, é um dos índices dessa releitura.

Por fim, frise-se a relação que Dunn estabelece entre o Tropicalismo e o movimento de contracultura, que marca a cultura pop ocidental na segunda metade da década de 60. É interessante observar como o autor descreve as relações entre a produção musical tropicalista e o rock e pop do período. Nesse sentido, Caetano, Gil, Gal, Os Mutantes, dentre outros, estabeleceram os vínculos da produção musical brasileira com os procedimentos estéticos e simbólicos do pop-rock – tal contexto é central para a compreensão de um fato importante no Brasil: o interesse da juventude da segunda metade dos anos 60 por formas musicais brasileiras. Enquanto, por exemplo, na Argentina, houve um esvaziamento, em termos de público, do tango, à medida que faixas mais jovens da população se interessavam pelo rock – lembremos que a cena rock argentina é bastante desenvolvida desde a década de 60 –, no Brasil, a juventude de classe média voltou suas atenções para movimentos

de renovação estética da música brasileira: primeiro, a Bossa Nova; em seguida, o Tropicalismo. Este último deu à nascente MPB – “supergênero” musical que englobou a Bossa Nova e gêneros musicais mais tradicionais, como o samba de morro ou gêneros nordestinos – uma possibilidade de renovação de suas conexões internacionais. Caetano Veloso, nesse sentido, tem razão quando afirma que o Tropicalismo “preparou o terreno” – ou seja, ajudou a estabelecer as condições dentro do campo musical – para vários fatos musicais posteriores: o Clube da Esquina e suas influências do rock e do jazz; a postura hippie dos primeiros trabalhos dos “pernambucanos” (Alceu Valença, Zé Ramalho, Robertinho do Recife), por volta de 1972; a fusão entre samba e rock promovida pelos Novos Baianos; a atitude *glam rock* assumida pelos Secos & Molhados (Ney Matogrosso, posteriormente, diria que uma de suas referências era o visual andrógono adotado por Caetano Veloso). Se não há uma correlação musical direta entre esses fatos musicais e o Tropicalismo, a estrutura do campo musical (a existência de espaços em gravadoras para esses fatos musicais; a presença de um mercado consumidor com capital cultural voltado a esses fatos, dentre outros elementos) sobre o qual tais fatos ocorreram deve muito de sua articulação ao Tropicalismo. Uma das grandes novidades trazidas pelo trabalho de Dunn é enfatizar justamente esse ponto.

Allan de Paula Oliveira*

* Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis/Brasil) e professor adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Toledo/Brasil). E-mail: sambasefrevos@hotmail.com.