



PENSATA | REVISTA DOS ALUNOS DO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIFESP

V.6 N.1 | DEZEMBRO DE 2017

DOSSIÊ  
10 ANOS DE VISURB

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA PENSATA

FERNANDO FILHO | KATHLEEN ÂNGULO | JULIANA MEIRA | LILLIAN LINO | MARILIA DE PAULA  
MAYARA DE NÓBREGA | RAQUEL SUELLY | RODRIGO BARONI | WILVER PORTELLA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**

Reitora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Soraya Soubhi Smaili

Vice-reitora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Valéria Petri

**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Magali Aparecida Silvestre

Vice-diretor: Prof. Dr. Janes Jorge

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Coordenação: Prof. Dr. Bruno Konder Comparato

Vice-coordenadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Tatiana Savoia Landini

PENSATA | Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP. v. 6, n. 1, ano 6. 2017. Semestral. ISSN: 2237-678X.

**COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA**

Fernando José Filho, Kathleen Ferreira Ângulo, Juliana de Andrade Meira, Lillian Lages Lino, Marília Gabrielle de Paula, Mayara Catarina Bruni de Nóbrega, Raquel Suely Cardoso da Conceição, Rodrigo Baroni, Wilver Cunha Portella.

**CONSELHO EDITORIAL**

Adrian Gurza Lavalle (USP), Adriano Codato (UFPR), Alberto Groisman (UFSC), Alvaro Bianchi, (Unicamp), Andréia Galvão (Unicamp), Anita Simis (Unesp), Bernardo Ricupero (USP), Bernardo Sorj, Iudcovsky (UFRJ), Bruno Wilhelm Speck (Unicamp), Célia Tolentino (Unesp), Cornelia Eckert, (UFRGS), Cynthia Sarti (UNIFESP), Dagoberto José Fonseca (Unesp), Edmundo Peggion (Unesp), Flávio Rocha de Oliveira (UNIFESP), Heloisa Dias Bezerra (UFG), João José Reis (UFBA), José Paulo Martins Junior (UNIRIO), Juri Yuriy Castelfranchi (UFMG), Laura Moutinho (USP), Lucila Scavone (Unesp), Luiz Antonio Machado da Silva (UFRJ), Luiz Henrique de Toledo (UFSCar), Márcio Bilharinho Naves (Unicamp), Marco Aurélio Nogueira (Unesp), Maria Fernanda Lombardi Fernandes (UNIFESP), Melvina Araújo (UNIFESP), Milton Lahuerta (Unesp), Omar Ribeiro Thomaz (Unicamp), Peter Fry (UFRJ), Renato Athias (UFPE), Renato Sztutman (USP), Revalino de Freitas (UFG), Rogério Baptistini Mendes (FESPSP), Rosana Baeninger (Unicamp) e Sergio Adorno (USP)

**DESIGN GRÁFICO**

Fábio Pontes Rachid

**WEBMASTER**

Eduardo Palazzo

**ENDEREÇO PENSATA:** <http://www.unifesp.br/revistas/pensata>

**CONTATO:** trabalhospensata@gmail.com

EDITORIAL	005
-----------	-----

	DOSSIÊ
APRESENTAÇÃO: PRÁTICA ETNOGRÁFICA, EXPERIMENTAÇÃO E PENSAR COLETIVO ANDREA BARBOSA	008
CAMINHANDO COM AS ÁGUAS: NOTAS SOBRE ESPAÇO E CORPO NO FAZER ETNOGRÁFICO JANAÍNA SANT'ANA DE ANDRADE	022
CAMINHADAS E NARRATIVAS: A PESQUISA ANTROPOLÓGICA EM MOVIMENTO RODRIGO F. BARONI	038
SABERES E SABORES DE UM CORPO-ETNÓGRAFO NO MUNDO DAYANE FERNANDES E FELIPE FIGUEIREDO	057
RIOS, TEMPOS E CIDADE: UMA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA COLETIVA PELA CIDADE DE ITANHAÉM FERNANDA MATOS	080
DAS MARGENS BROTAM AS CIDADES: EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS ENTRE RIOS E CIDADES FERNANDO MONTEIRO CAMARGO E FELIPE DE SOUZA PINTO	094
APRENDENDO A "OLHAR": O USO DE IMAGENS EM SALA DE AULA ANA LÍDIA AGUIAR E FERNANDA MATOS	120

	DEBATES
APRESENTAÇÃO	137
MODA E SOCIEDADE NO SÉCULO XIX: A ANÁLISE PERCURSORA DE GILDA DE MELLO E SOUZA ALESSANDRA EL FAR	140
A PENA CONSERVADORA DE FERNANDO PESSOA: BREVE INCURSÃO NOS CAMINHOS AUTORITÁRIOS QUE LEVAM PORTUGAL AO SEU DESTINO ANA LÚCIA TEIXEIRA	149
ALGUMAS HISTÓRIAS, VÁRIOS IMPASSES: A TERRA NO PENSAMENTO BRASILEIRO MARIANA MIGGIOLARO CHAGURI	160

	ARTIGOS
O ENCARCERAMENTO EM MASSA COMO POLÍTICA DE SEGURANÇA PÚBLICA: UM OLHAR ACERCA DO CRIME ORGANIZADO NO BRASIL ALEX MOREIRA	173
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE EM GRUPOS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS: A IMPORTÂNCIA DO BATISMO FLAVIA TORTUL CESARINO	201
SOBRE A TEORIA POLÍTICA DE JOHN LOCKE E O FATO DO PLURALISMO MÁRCIO RODRIGUES BARBOZA	216

MODÉSTIA E ATITUDE ESTÉTICA NO VESTIR FEMININO  
EVANGÉLICO  
RITA DE CÁSSIA GONÇALO

240

MUDANÇAS NA SUBMISSÃO DE ARTIGOS PARA A REVISTA  
PENSATA

INFORMES

269



## Editorial

2017 foi um ano de mudanças para a Pensata. Um ano de mudança de equipe, de reformulações, de incorporação de novas ideias e, sobretudo, foi um ano da escolha do compromisso em dar continuidade ao legado e esforço dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP que fundaram a Pensata. A eles, nosso sincero agradecimento e desejamos êxito no prosseguimento em suas respectivas carreiras fora da UNIFESP.

Assim, entre desafios e êxitos, é com alegria que apresentamos a 10ª edição da Revista Pensata. Nela, publicamos um **Dossiê** comemorativo dos 10 anos do Visurb - Grupo de Pesquisas Virtuais e Urbanas da UNIFESP. Trazemos também na seção **Debates** a interlocução de três artigos de professoras-pesquisadoras do Pensamento Social Brasileiro. Em seguida, apresentamos a seção de **Artigos** de demanda espontânea com 4 artigos que recebemos em fluxo contínuo entre 2016 e 2017.

O **Dossiê** apresentado nesta edição é uma realização do Visurb – Grupo de Pesquisas Virtuais e Urbanas da UNIFESP, que esta completando seu 10º ano de atividade. Para celebrar a trajetória do grupo e seus integrantes, foram organizadas mesas de discussão temáticas que ocorreram entre os meses de agosto a dezembro a partir das pesquisas conduzidas em torno de temas como: Imagem e Memória, Imagem e Espaço, Sociabilidades Urbanas, e Imagens e as Práticas Culturais. Neste ensejo, a Revista Pensata tem a satisfação de trazer para esta edição o Dossiê comemorativo do Visurb com a apresentação da docente Andrea Barbosa intitulada *Prática etnográfica, experimentação e pensar coletivo*, na qual ela destaca os percursos teórico-metodológicos, as reflexões e as experiências e práticas etnográficas que constituem a trajetória do grupo. Ressalta-se o caráter coletivo da produção do Dossiê e da relação quase simbiótica entre as várias temáticas abordadas pelas pesquisadoras e pesquisadores, dos quais, publicam nesta edição: Janaína Sant'ana De Andrade, Rodrigo Baroni, Dayane Fernandes, Felipe Figueiredo, Fernanda Matos, Fernando Monteiro Camargo, Felipe de Souza Pinto e Ana Lúcia Aguiar.

Nesta edição também publicamos **Artigos** de demanda espontânea. Temos a contribuição de Alex Moreira que discute a questão do encarceramento em massa a partir da observação dos resultados das políticas públicas na área de segurança adotadas no Brasil. Moreira pretende argumentar a relação de influência entre o encarceramento em massa e o surgimento do crime organizado no Brasil. No artigo seguinte, Flávia Torul

Cesarino apresenta o ritual do batismo como um importante componente para a construção da identidade no protestantismo e suas ramificações e neopentecostais no Brasil, a partir de reflexões extraídas das teorias antropológicas sobre identidade. Márcio Rodrigues Barboza propõe uma análise de alguns aspectos da teoria política de John Locke e suas possíveis contribuições para defesa de uma concepção de pluralismo e aponta indícios a respeito de pouca atenção dada ao tema na literatura das ciências políticas no Brasil nos anos recentes. Por fim, Rita de Cássia Gonçalo traz uma instigante investigação sobre os modos de vestir femininos no meio evangélico na região metropolitana do Rio de Janeiro. Sua investigação e articulação da categoria *modéstia* no interior do *ethos* evangélico apontam para performances estéticas e retóricas que exprimem concepções morais e éticas característicos.

A seção **Debates** dessa edição traz distintas abordagens no âmbito do Pensamento Social Brasileiro. O objetivo da seção *Debates* é incentivar a leitura e reflexão em torno de temáticas, por meio de ensaios de especialistas na área que discutem distintas perspectivas referentes ao tema. Nesta edição temos a contribuição de Alessandra El Far com o ensaio *Moda e sociedade no século XIX: a análise percursora de Gilda de Mello e Souza*; Mariana Miggiolaro Chaguri publica *Algumas histórias, vários impasses: a terra no pensamento brasileiro*; e Ana Lúcia Teixeira, *A pena conservadora de Fernando Pessoa: breve incursão nos caminhos autoritários que levam Portugal ao seu Destino*.

Trazemos na seção **Informes** algumas informações relevantes para aqueles interessados em publicar na Revista Pensata. Assim como o endereço para maiores informações sobre a Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Unifesp – EFLCH/UNIFESP).

Agradecemos aos professores e pesquisadores que colaboraram com a Revista enviando pareceres que incentivaram o aprimoramento dos trabalhos aqui publicados. Agradecemos também a todos aqueles que submeteram seus artigos para esta edição – publicados ou não – agradecemos à sua dedicação e esforço. E por fim, agradecemos à comissão editorial e todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a publicação desta nova edição.

Uma boa leitura a todos!

Comissão Editorial – Pensata 2017

DOSSIÊ:

10 ANOS DE VISURB

## Prática etnográfica, experimentação e pensar coletivo

Andrea Barbosa<sup>1</sup>

### Resumo:

Trata-se aqui de mapear o percurso teórico e metodológico do Visurb-Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas da Unifesp, que se propôs a realizar em seus 10 anos uma série de reflexões e experimentações a partir da experiência etnográfica e do pensar coletivo.

**Palavras-chave:** etnografia – grupo de pesquisa – produção de conhecimento – antropologia visual – antropologia urbana

### Abstract:

In this article I present a map of the theoretical and methodological path crafted by Visurb-Group of Visual and Urban Research of Unifesp in its 10 years of existence. The group is working together in a series of reflections and experiments based on ethnographic experience and collective thinking.

**Key words:** ethnography – research group – production of knowledge – visual anthropology – urban anthropology

A antropologia contemporânea tem trazido questões teóricas fundamentais para a construção do conhecimento, como a das simetrias (Latour, 1994 e Wagner, 2010) e do perspectivismo (Viveiros de Castro 1996, 2002). Para essas propostas, não se trata de desconsiderar ou abolir diferenças, mas de pensar como se estabelecem conexões entre campos semânticos heterogêneos, formas distintas de pensar e agir e como podemos construir uma antropologia que, criativamente, dê conta de enfrentar esse novo contexto epistemológico. Goldman e Viveiros de Castro, ao lançar o manifesto da rede Abaeté de Antropologia Simétrica, explicitam o movimento primeiro de romper “com uma divisão de “especialidades” que apenas reflete o grande divisor ontológico nós/eles que há muito tempo a antropologia proclama ter abolido [...]”<sup>2</sup>. Essa proposta coloca em diálogo não somente diferentes áreas do conhecimento, mas epistemologias diferentes, formas distintas de pensar e agir como antes apontado. O movimento contínuo de reflexividade e reinvenção não é uma novidade no campo antropológico, acho mesmo que essa é quase uma vocação

<sup>1</sup> Professora Associada de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da UNIFESP. acmmb66@gmail.com

<sup>2</sup> Ver <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/manifesto-abaet%C3%A9>

dessa disciplina, se levarmos a sério a proposta de Wagner (2010) de que todos somos nativos e também antropólogos. A necessidade de compreender as epistemologias (não culturas ou sociedades) que nos parecem opacas constituiria, assim, uma reflexividade própria ao conhecimento antropológico.

Esses autores apontam e apostam na radicalização do poder subversivo da prática etnográfica como o aporte privilegiado para os desafios que a disciplina se coloca no presente. Contudo, como pensar uma prática antropológica como a etnografia, pensada comumente como uma experiência singular do encontro entre sujeitos que são postos em relação – o antropólogo e seus interlocutores – como uma possibilidade de construção coletiva? Digo, quando ativamos o termo etnografia estamos pressupondo uma ação relacional na qual temos um único sujeito que se relaciona com um ou mais sujeitos na construção de um conhecimento muitas vezes compartilhado, mas, na maioria das vezes, do lado acadêmico, construído a partir de uma relação na qual existe uma catalisação ou centralidade na figura de um único indivíduo – o antropólogo ou antropóloga. Como pensar os desafios propostos para uma etnografia construída por uma multiplicidade de sujeitos também no lado de cá? No lado dos que praticam a antropologia.

Poderíamos pensar a prática etnográfica como um contexto propício para o encontro, não apenas entre o já contestado “nós e os outros”, mas um encontro entre nós antropólogos e antropólogas em busca de uma prática menos dualista, menos individual e mais conjunta (fazendo junto, estando ligado à mesma prática). Uma etnografia nesses termos seria um verdadeiro acontecimento. Um esforço dos praticantes na construção de um campo semântico comum a eles, ao mesmo tempo em que constroem as relações com o contexto heterogêneo onde habitam e praticam a antropologia. Etnografia assim vivida “não é método” (Peirano 2014), mas experiência (Magnani, 2009), ou como nós definimos, um acontecimento: um encontro único, sempre novo, porque criativo na medida em que os elementos em relação são sempre novos, sempre mutantes e os desafios de compreensão moventes e movediços.

A questão que trago aqui, portanto, é como fazer uma antropologia coletivamente. Onde antropólogos (as), no plural, constroem relações intensivas em um campo de problemas comuns e partilham não só teoricamente, mas corporeamente a experiência etnográfica. Essas práticas acontecem mais do que os artigos, dissertações, teses e monografias da área nos fazem perceber. O problema, talvez, seja que nós antropólogos (as) não estamos dando o devido valor para essas experiências coletivas em favor de uma hipervalorização da construção do conhecimento autoral e individual por parte da comunidade científica.

## **O grupo**

Desde 2006 tenho atuado como professora de antropologia no Departamento de Ciências Sociais da UNIFESP. Em 2007 abrimos nossa primeira turma de graduação e, em 2010, nossa primeira turma de pós-graduação. Desde o início senti a necessidade de formar um grupo de pesquisa para que a experiência de pensar junto a construção do conhecimento tivesse centralidade na minha atuação no recém-criado campus de humanidades da UNIFESP. Ainda em 2007 formamos o VISURB - Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas com o intuito de iniciar uma formação de base teórica e metodológica comum. O grupo tem como objetivo mais geral enfrentar questões referentes ao uso da imagem na pesquisa em Antropologia e, como objetivo mais específico, nossa proposta é lidar com questões na fronteira entre a antropologia visual e a antropologia urbana.

Os temas e contextos de pesquisa que enfeixam as atividades do grupo são bem variados: as relações num contexto de sociabilidade urbana, as práticas culturais na cidade, a participação de grupos de jovens nessas práticas, as relações entre espaço, imagem e memória. O pensar com e por imagens e sons figura nessa perspectiva de pesquisa como grande aliada para perceber o movimento próprio da vida. Está integrada à prática etnográfica e, portanto, também não é apenas método, mas articulador de questões teóricas.

Nossa prática se alicerça, desde o início, nas discussões de ideias, textos, filmes e outras imagens agrupados como referências equivalentes para nos acompanhar em um tema ou questão específica que buscamos enfrentar. Lado a lado com essas discussões e o desenvolvimento dos projetos individuais de pesquisa, empreendemos a realização de projetos coletivos (sejam de extensão ou de pesquisa) como o Projeto de Extensão "Pimentas nos Olhos" que desde 2009 realiza oficinas fotográficas, e ainda os projetos fílmicos como o homônimo "Pimentas nos olhos" (2015), "Cidade de Celina" e "Baloeiros de São Paulo" que ainda estão em produção. Somos muitos. Muitas inquietações, muitas ideias, muitos. Pensando agora, depois desses dez anos do início de nossas atividades, vejo o quanto percorremos. O quanto construímos e o quanto aprendemos uns com os outros e com o mundo nessa caminhada. Juntando alguns dados podemos ver um conjunto de 23 monografias e pesquisas de iniciação científica, 17 dissertações de mestrado além de

muitas fotografias, livros, artigos, eventos científicos e projetos e ações de extensão<sup>3</sup>. Somos muitos. O muito aqui não é uma questão de número de pesquisadores que compõe o grupo ou do número de *outputs* que produzimos, mas o muito que cada um de nós somos quando estamos juntos.<sup>4</sup> Ao ressaltar esta face múltipla e compartilhada do grupo, não espero minimizar a produção que se realiza nas pesquisas individuais, mas evidenciar o tanto de troca e pensamento “com-junto” que habitam essas reflexões e que nem sempre se expressam nos textos destas pesquisas. Neste sentido, escolhi falar aqui sobre nossa experiência de práticas coletivas.

### **Pimentas nos olhos**

Em 2009, junto ao meu projeto de pesquisa “Onde São Paulo acaba?”<sup>5</sup>, construí um *setting* etnográfico apoiado na realização de oficinas fotográficas com jovens moradores do bairro dos Pimentas, local onde se localiza o campus da EFLCH/Unifesp. As oficinas foram organizadas na forma de um projeto de extensão – o projeto Pimentas nos olhos – que contava com o envolvimento de todos os pesquisadores do VISURB e também com o apoio da Pró-reitoria de extensão da UNIFESP (por meio de bolsas de extensão) e do Cursinho Comunitário dos Pimentas, uma ONG atuante no bairro desde 2002. O desafio que propúnhamos aos jovens participantes das oficinas era elaborar o grau de atenção que despendem ao lugar onde vivem. É mirar a câmera para fora, quando a maioria deles, no cotidiano, tem a câmera apontada para si produzindo fotos para circular nas redes sociais onde suas “personalidades” têm lugar prioritário. Olhar para fora significa, nesse sentido, olhar para o seu cotidiano no bairro, para as ruas, para as pessoas que nele vivem, para o que é corriqueiro e “sem importância”, como alguns dizem num primeiro momento. Outro movimento das oficinas é também o de despertar esses jovens para a construção do olhar fotográfico. Discutir a fotografia como técnica e linguagem e, por isso mesmo, como forma de expressão que articula regras, convenções e imaginação. Elaborar o olhar e a vontade de construir sentidos por meio da fotografia. A estrutura da oficina e a elaboração das aulas eram feitas conjuntamente pelos pesquisadores envolvidos, mas a cada uma das 12 edições esse objetivo ganhava elementos e traços diferentes conforme a relação e a interação com os jovens se efetivava. O projeto ainda hoje está em atividade e muito cedo se descolou da pesquisa inicial que o forjou e ganhou uma dimensão própria na relação do grupo e da

<sup>3</sup> As dissertações, monografias, artigos e produção audiovisual do grupo podem ser acessados no site do Visurb: <http://visurb-unifesp.wixsite.com/visurb-unifesp>

<sup>4</sup> Estão todos presentes no site do grupo. Cada um à sua maneira, mas todos lá.

<sup>5</sup> Projeto Jovem Pesquisador financiado pela Fapesp Processo: 08/10541-0 Esta pesquisa teve como objetivo mais amplo refletir sobre os fluxos das identidades e alteridades criados por jovens moradores de um bairro “periférico” de Guarulhos – O Bairro dos Pimentas na sua dupla relação com Guarulhos e com São Paulo.

universidade com os moradores do bairro. De prática etnográfica de um projeto de pesquisa, passou a alimentar várias outras pesquisas<sup>6</sup> e outras práticas. Como as que alguns pesquisadores que se tornaram professores de sociologia na rede estadual de ensino e que levaram a experiência das oficinas para suas salas de aula como uma forma de provocar a reflexão conjunta com seus alunos sobre a sua relação com o bairro onde moram.<sup>7</sup>

Essa foi nosso primeiro projeto coletivo.

## Etnografias coletivas

[A] “etnografia é parte do empreendimento *teórico* da antropologia. Não se trata de um “detalhe metodológico” que antecede uma teoria; a indagação etnográfica em si *já tem um caráter teórico*, porque somente (ou principalmente) ela nos permite questionar os pressupostos então vigentes pelas novas associações ou novas perguntas que nos proporciona: como já dizia Malinowski, novas pesquisas levam à “transformação de um ponto de vista teórico”; (Peirano 2014, p.9)

“[...] a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.” (Magnani, 2009, p.135)

Desde 2014, ao mesmo tempo que as experiências do Projeto Pimentas nos olhos alimentavam nossas discussões sobre a imagem e sua relação com a pesquisa, a questão da realização de etnografias coletivas também se tornou importante para o grupo e a discussão de termos como “compartilhado”, tão caros a uma antropologia mais contemporânea, foi se desdobrando como questão para pensar a própria forma como montávamos os quadros de nossas pesquisas e os nossos problemas. O que exatamente é esse compartilhar? E mais, por que “trocar” e “compartilhar” parecem ser atributos da

<sup>6</sup> Vejam as monografias e pesquisas de IC de Carolina Alves Brito, Fernanda Matos, Bárbara Sá e Paula Harumi em: <http://visurb-unifesp.wixsite.com/visurb-unifesp/sobre-1-c1gw0>

<sup>7</sup> Ver artigo de Ana Lídia Aguiar, Fernanda Matos e Fernando Filho presente neste dossiê.



relação entre pesquisador (singular) e pesquisados (no plural)? Porque não falamos dos pesquisadores (no plural) e suas trocas que transbordam (no seu duplo sentido de deslocar e exceder) para as trocas com o contexto, seja ele de pessoas ou coisas, com as quais realizamos as conexões mais heterogêneas – as conexões etnográficas.

Nossa prática experimental começou com uma preocupação com o espaço que nos é mais próximo – o da cidade que habitamos - e a experiência que construímos dele a partir de uma ideia de percepção e prática cotidiana. Autores como Simmel (1996), Giuliana Bruno (2007), Francesco Careri (2013) e Michel de Certeau (1994)<sup>8</sup> nos provocaram a pensar como nos colocamos em campo numa pesquisa. Que problemas surgem a partir de uma prática do espaço que alia percepção, memória e política? Que cidade e que imagens da cidade construímos com nosso corpo pesquisador? A ideia de paisagem foi a primeira a entrar em jogo. Fomos mobilizados por uma ideia que articulasse articulava uma dimensão física e observável da paisagem e outra que se insinua a partir da experiência do espaço, da nossa relação háptica e subjetiva com ele. O háptico, como usamos aqui, é definido por Giordana Bruno (2007) de acordo com a etimologia grega que significa “possível de se entrar em contato”. Háptico é um sentido da pele – o tato - e é, portanto, fruto do contato recíproco entre nós e o ambiente. Esta função também está relacionada à cinestesia, ou a habilidade dos nossos corpos de sentir o seu próprio movimento no espaço.

Para Simmel (1996), a paisagem não é simplesmente um belo lugar que a vista alcança, mas sobretudo o lugar onde o homem se instala com familiaridade com o seu meio e consigo mesmo. É algo evocativo do modo mais íntimo de inserção do humano numa ordem do mundo de que é participante. A paisagem evocada aqui, portanto, não está apenas no mundo (objetivo), mas na relação familiar que estabelecemos com ele. Desta forma, se a paisagem só é paisagem quando é reconhecível como tal, ou seja, quando é a imagem reconhecível do lugar que existe no território do qual é a forma visível, então mesmo quando tomada como algo objetivo e permanente, ela só existe quando há um sentido humano que a preencha de significado (SIMMEL,1996). Ela se faz a partir da articulação entre o que é coletivo e individual, entre o objetivo e o subjetivo/intersubjetivo. A paisagem é, nesse sentido, resultado de uma forma de conhecer que desenvolvemos. É resultado de uma epistemologia específica. Como desenvolvi em outro texto ao me referir a personagens que habitam as cidades cinematográficas (Barbosa,2012), no nosso contexto “ocidental” é na objetivação do espaço que se exercem as possíveis subjetividades.

<sup>8</sup> Gostaria de agradecer a Janaina Sant’Ana de Andrade e Lindolfo Sancho por apresentarem ao grupo autores tão instigantes como Giuliana Bruno e Francesco Careri respectivamente.

O cinema, inclusive, me parece ser um locus privilegiado para acompanhar esta produção da paisagem simultaneamente objetiva e subjetiva. Ele mesmo como espaço habitável e háptico. Giordana Bruno, em seu *Atlas of Emotion* (2007), nos mostra diversos processos de configurações do espaço partindo da análise de pinturas topográficas, cartografias, desenho de paisagens e visões panorâmicas. Na verdade, para a autora a questão que se coloca é como as pessoas habitam e configuram espaços diversos, inclusive os espaços cinematográficos. Muito inspiradora, a resposta que ela nos oferece está na relação háptica que construímos com o ambiente que nos cerca. Os corpos e suas subjetividades em movimento dão forma a textura ao espaço habitado produzindo um conhecimento com e sobre ele. Um conhecimento afetado pela (e)moção (*e-motion*). (E)moções, que são produzidas dentro do tecido que tocamos e que nos toca<sup>9</sup>.

Movimento, deslocamento e um conhecimento háptico do espaço estão também no cerne do problema da constituição da paisagem para Careri (2013). Para este autor, é entre a cidade fixada pela ideia de urbanismo - que ele situa como uma característica sedentária da vida humana -, e a cidade inventada pelo nomadismo da caminhada, que se situa a ideia de paisagem transformada em lugar.

Seguindo esta ideia, o autor aponta que o percurso é simultaneamente o ato da travessia (o deslocamento), a linha que atravessa o espaço (ou seja, um objeto arquitetônico) e o relato do espaço atravessado - uma estrutura narrativa (Careri, 2013, p.31).

O caminhar, mesmo não sendo a construção física de um espaço, implica uma transformação do lugar e dos seus significados. A presença física do homem num espaço não mapeado – e o variar das percepções que daí ele recebe ao atravessá-lo – é uma forma de transformação da paisagem que, embora não deixe sinais tangíveis, modifica culturalmente o significado do espaço e, conseqüentemente, o espaço em si, transformando-o em lugar. O caminhar produz lugares (Idem, p.51)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Janaína Sant’Ana de Andrade tem aprofundado esta questão do cinema como espaço habitável e sobre a noção de háptico desenvolvida por Giuliana Bruno em sua pesquisa de mestrado “ANTROPOLOGIA EM MOVIMENTO: MULHERES, ESPAÇO E DESLOCAMENTO NO CINEMA COMO LUGAR ETNOGRÁFICO”. Parte desta discussão pode ser acompanhada no artigo que a autora publica neste dossiê.

<sup>10</sup> Lindolfo Sancho aprofundou as reflexões dessa ideia de Careri em sua pesquisa de iniciação científica e monografia “ANTROPOLOGIA NO CAMPO EXPANDIDO: INTERSECÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E ARTE NO ESTUDO DO ESPAÇO SOCIAL” disponível em: <http://visurb-unifesp.wixsite.com/visurb-unifesp/sobre-1-c1gw0>

Essas discussões foram acompanhadas pela experiência de realizarmos, cada um a sua maneira, uma cartografia (e)mocional do entorno da unidade provisória do campus da Unifesp/EFLCH, situado no centro da cidade de Guarulhos. Demos uma volta juntos. Aguçamos nossa percepção. Voltamos cada um no seu tempo e produzimos nossos mapas. Uns com fotografias, outros com desenhos e ainda outros com colagens, fomos elaborando/fabulando nosso lugar e essa paisagem. Resolvemos (com)juntar todos esses mapas e conversamos sobre as superposições, diferenças e surpresas que esse movimento nos ofereceu. Nossa pergunta inicial ao irmos para o campo era: Como pensar a ideia de paisagem urbana a partir da relação dos sujeitos com este ambiente e de suas escolhas na elaboração ou fabulação de um percurso (caminhado e cartográfico) significativo na cidade? Percurso que articularia sempre memória, prática da cidade, imagens e outras referências (o que Featherstone, 1995, chamou de *mediascape*) e desejo.

Da ideia de paisagem como algo evocativo do modo mais íntimo de inserção do humano no mundo de que é participante (Simmel 1996), passamos pela ideia de espaço inventado na sua relação háptica com os sujeitos que o habitam (Bruno, 2007) e ainda pela ideia de lugar mapeado discursivamente e praticado corporalmente (Certeau com suas táticas e astúcias espaciais, 1994 e Careri, 2013). Nesse percurso, para parafrasear Careri, caminhamos juntos e produzimos nosso lugar de pesquisa.

## **O projeto rios, tempo e cidades**

“Perception is imaginative, then, in so far as it is generative of a world that is continually coming into being with and around the perceiver, in and through his or her own practices of movement, gesture and inscription.” (INGOLD, 2012)

Partindo dessas primeiras reflexões práticas e inquietações realizamos, entre 2015 e 2017, um programa de etnografias coletivas que compartilhavam um problema/tema comum: “Rios, tempos e cidades”. Nesse projeto buscávamos elaborar uma reflexão sobre a relação entre as pessoas, as cidades e seus rios a partir de saídas de campo coletivas nas cidades de São Paulo, Itanhaém e Guarulhos<sup>11</sup>, o que gerou discussões sobre a relação

<sup>11</sup> São Paulo e Guarulhos foram escolhidas por serem experiências compartilhadas por todos de alguma forma e Itanhaém por ser uma cidade conhecida por poucos no grupo, mas para a qual fomos atraídos a partir de um encontro com o professor Antônio Fernando Monteiro Camargo do Departamento de Ecologia da UNESP Rio

entre natureza e cultura como um problema antropológico e a percepção e prática do espaço como caminho para enfrentá-la.

Nossa busca era potencializar a experiência do grupo com as etnografias coletivas e, ao mesmo tempo, incorporar outras possibilidades nessa prática como a produção de um caderno de campo gráfico com fotografias, desenhos, anotações e objetos. O corpo, a partir da discussão da qualidade háptica do conhecimento, assume lugar central nessa proposta, seja por meio das caminhadas onde o tempo e a relação com o espaço e as pessoas é outro, seja na confecção do próprio caderno de campo, processo que o torna mais do que mero suporte para anotações, mas expressão do próprio fazer antropológico (uma espécie de sinédoque). Outro objetivo era trabalhar a hipótese de que as relações que são tecidas no processo de pesquisa, quando mobilizamos outras linguagens ou formas expressivas, nos oferece outros caminhos epistemológicos<sup>12</sup>. Nos propusemos a desenhar mapas afetivos, desenhar paisagens, fragmentos, memórias, fotografar com olhares atenciosos e curiosos momentos de tempo e espaço desse processo.<sup>13</sup>

Todo esse movimento não é nada fácil. Estamos a todo momento nos questionando, voltando um pouco, experimentando outros caminhos. Mas o mais trabalhoso mesmo nessa escolha é olharmos para a essa forma de construir o conhecimento antropológico como mais uma forma possível de construir conhecimento. Neste sentido, nossa busca é pelo encontro, e muitas vezes confronto, com essas diversas formas de conhecer. Seja essa heterogeneidade interna ao grupo onde cada uma traz consigo suas referências e a elas vai amalhando as que inventamos juntos, seja as que encontramos no mundo. Não um mundo genérico, mas o mundo ao qual nos colocamos como parte e processo. Todo esse trabalho fortalece e adensa o movimento do grupo na busca de seu lugar de pesquisa e conhecimento.

O desenho, a fotografia e o filme formam o assentamento deste terreiro semântico comum que habitamos e que se situa entre nós (nós mesmos, no plural) e o mundo. E por fim nos perguntamos: que tipo de antropologia fazemos então?

Claro. Antônio nos provocou, como antropólogos, a visitar a bacia do rio Itanhém e pensar juntos num projeto interdisciplinar sobre a relação dos rios com a cidade.

<sup>12</sup> Apresentei essa hipótese em relação ao uso da imagem na pesquisa antropológica apoiada nas reflexões de Etienne Samain. Ver Barbosa, 2009.

<sup>13</sup> Fernando Camargo desenvolveu ao longo de sua pesquisa de mestrado “NAS MARGENS DO RIO PIRACICABA: O PESCADOR E OUTRAS TEMPORALIDADES DA RUA DO PORTO” defendida em 2016, um caderno de campo visual. Essa “tática” etnográfica ofereceu um caminho muito frutífero para a pesquisa. Dissertação disponível em: [http://www2.unifesp.br/ciencias\\_sociais/dissertacoes-defendidas-versao-final/fernando-camargo](http://www2.unifesp.br/ciencias_sociais/dissertacoes-defendidas-versao-final/fernando-camargo) e o caderno de campo visual foi publicado em: <https://cadernosaa.revues.org/1139>

Todo esse percurso foi uma experiência muito mobilizadora para o grupo, e constatamos que produzíamos muita “coisa” juntos nesses encontros, práticas e discussões. Constatamos também que todas essas “coisas” circulavam pelos trabalhos individuais de pesquisa, mas não se destacavam, eram alinhavadas nas reflexões individuais de forma indissociável e percebemos que seria interessante para nós olhar com mais vagar para elas. Desta constatação surgiu a ideia de intensificarmos as experiências etnográficas coletivas e mais, que nos propuséssemos a produzir reflexões também coletivamente em forma de imagens e textos. Assim foram realizados o filme *Pimentas nos olhos, Celina e a cidade* e ainda *Baloeiros de São Paulo*<sup>14</sup>. Assim foram escritos boa parte dos artigos desse dossiê. Assim foram feitas curadorias das fotografias produzidas pelo grupo em forma de ensaio coletivo (como a que também está presente neste dossiê). Assim estamos provocados até hoje. Não sabemos onde este movimento nos levará, mas sabemos que estamos tomando gosto pelo que ele nos proporciona como antropólogos e como pessoas.

## O dossiê

Voltemos às fotografias. Parecem paisagens...

Ouçoo muito isso. Não é uma observação que me agrada. As paisagens atravessam-se, percorrem-se, não a vivemos. Quando as paisagens nos ferem, ou nos comovem, ou nos indignam, deixam de ser paisagens e tornam-se acontecimentos. (Aqualusa, 2017)

Este dossiê é fruto, pois deste processo e percurso em que as paisagens que habitamos se tornaram, para nós, a partir do processo etnográfico, um acontecimento.

Escolhemos iniciar o conjunto de artigos com o texto de Janaína Sant’Ana de Andrade “caminhando com as águas: notas sobre espaço e corpo no fazer etnográfico” que apresenta os percursos de três experiências etnográficas (duas experiências coletivas e uma individual) realizadas em torno da relação entre rios, o espaço que os cerca, e os indivíduos que habitam este espaço. A partir destas experiências a autora constrói uma reflexão sobre a relação que se constrói com o espaço que inclui o corpo que se move em um movimento do conhecer etnográfico. Janaína, como já apontei antes, parte da ideia de conhecimento háptico de Giuliana Bruno e nos guia nesse percurso que faz com os rios.

<sup>14</sup> Mais informações sobre esses processos a para ter acesso aos filmes ver <http://visurb-unifesp.wixsite.com/visurb-unifesp>

Em seguida temos o artigo “Caminhadas e narrativas: a pesquisa antropológica em movimento”, eminentemente um exercício teórico, mas não somente, de Rodrigo Baroni. A proposta aqui é colocar o processo de pesquisa antropológico enquanto uma caminhada numa tentativa de restituir o movimento ao pensamento antropológico, ao mesmo tempo em que insere neste movimento o(s) corpo(s) do antropólogo(a). Assim como Janaína, o conhecimento como próprio movimento praticado pelo antropólogo(a) é a questão. O texto nos apresenta um exercício de elaboração da questão a partir de vários autores como Tim Ingold e Michel de Certeau. Mas o exercício vai além e procura abrir novas questões dentro do escopo desta mesma problemática.

Em seguida, Dayane Fernandes e Felipe Figueiredo nos apresentam seus caminhos entre os “Saberes e sabores de um corpo-etnógrafo no mundo”. Com o corpo do antropólogo(a) ainda como foco da reflexão sobre a construção do conhecimento etnográfico, os dois dialogam a partir de suas experiências específicas e da premissa de que o nenhum corpo é neutro. O jogo de palavras do título não é uma brincadeira, mas uma metáfora ainda que bem-humorada que recupera a origem etimológica da palavra “saber” (que é a mesma de “sabor”), associando-a à produção de conhecimento. Nesse sentido, eles refletem sobre como a percepção não se dá somente por um processo mental, mas que é, sobretudo, corporal. Sim, mas de quais corpos falamos? Qual o lugar do corpo e dos sentidos do etnógrafo em campo? Foi a partir deste encontro de dois corpos específicos e do compartilhar do interesse na situação etnográfica que essas questões puderam ser elaboradas neste artigo.

No próximo artigo focamos a relação das cidades com seus rios a partir de duas experiências etnográficas bem diferentes e de cidades igualmente bem diferentes. Fernando Camargo e Felipe Souza Pinto enfrentam o desafio de pensar as questões mais teóricas da antropologia urbana e mesmo da teoria antropológica contemporânea a partir desta questão que perseguimos em nossas etnografias coletivas. O artigo “Das margens brotam cidades: experiências etnográficas entre rios e cidades”, discute a tradição dos estudos urbanos no Brasil, onde os rios ora aparecem como problema urbano, quando se tornam obstáculos para a construção de avenidas, provocam enchentes, tornam-se lugares de descarte, ora aparecem como patrimônio cultural, quando é reconhecida sua importância para o desenvolvimento urbano, ou ainda quando são vistos como vestígio de uma natureza soterrada pelo asfalto. E a partir desta discussão e dos contextos etnográficos específicos de cada um que foi possível para os autores perceber a emergência de preocupações “ecológicas” nos grandes centros urbanos baseadas em um olhar integrador entre a natureza e as necessidades da vida metropolitana. Piracicaba e o bairro do Capão Redondo

em São Paulo, Fernando e Felipe se encontram e se enfrentam nessa experiência de pensar junto e escrever junto.

O desafio de pensar e escrever junto também foi enfrentado por Ana Lúcia Aguiar e Fernanda Matos quando nos apresentam o artigo “Aprendendo a ‘olhar’: imagem, etnografia e a prática em sala de aula”. As autoras têm longa atuação no grupo e participaram de várias edições do Projeto Pimentas nos olhos. Fernanda Matos, inclusive, dirigiu o filme homônimo ao projeto em parceria comigo. Ambas atuam como docentes no ensino público do Estado de São Paulo e levaram essa experiência que tivemos no projeto para suas salas de aula. Cada uma à sua maneira, dialogando com seus contextos específicos, foram reinventando os processos que experienciamos no Visurb. O coletivo aqui ganha outra faceta, o da reverberação em cada um. Ora usando fotos, ora usando vídeo, as oficinas levadas para a escola trazem novas questões sobre o lugar que o bairro ocupa na vida dos jovens.

Finalizando, Fernanda Matos realiza uma curadoria muito instigante das imagens fotográficas produzidas pelos pesquisadores em nossas saídas coletivas no projeto “Rios, tempos e cidades” e, mais especificamente, das imagens produzidas na experiência etnográfica que tivemos na bacia do Rio Itanhaém. Nessa empreitada, tivemos a importante parceria do Núcleo de Antropologia da Imagem e Performance (NAIP/UNESP – Araraquara), e do Prof. Dr. Antônio Fernando Monteiro de Camargo (Unesp/Rio Claro) pesquisador do Centro de Pesquisas do Estuário do Rio Itanhaém “Samuel Murgel Branco”. Na saída etnográfica coletiva percorremos de barco o Rio Itanhaém (região do estuário), Rio Branco (águas barrentas); Rio Mambú (águas claras), Rio Aguapeú (águas pretas) e Rio Preto. Visitamos a Praia dos Pescadores e a Praia do Sonho; o Centro Histórico e a Trilha da Serra do Mar. As imagens deste ensaio trazem paisagens, situações, lugares e pessoas inseridos no espaço envolvendo a cidade e seus rios, seu cotidiano e memórias.

Gostaria, por fim, de agradecer a todos os pesquisadores e colaboradores que nos ajudaram nessa caminhada dos primeiros 10 anos. Sim, esperamos que tenhamos vida longa e criativa. Gostaria de agradecer também aos pesquisadores que não estão publicando neste dossiê, mas que produzem pesquisas e reflexões muito interessantes que já foram publicados em outros lugares ou que ainda serão. Um agradecimento especial a Debora Costa de Faria e Lindolfo Sancho por terem revisado e formatado todo o material deste dossiê com sua leitura atenta e perspicaz.

Vida Longa ao Visurb!

## Referências Bibliográficas:

AGUALUSA, José Eduardo. A sociedade dos sonhadores involuntários. São Paulo: Planeta, 2017.

BARBOSA, Andrea. São Paulo cidade Azul. São Paulo: Alameda, 2012.

\_\_\_\_\_. Significados e sentidos em textos e imagens. In Barbosa, Andrea, Cunha, Edgar Teodoro da, Hikiji, Rose Satiko G. Imagem-Conhecimento. Campinas: Papyrus, 2009.

BARCELOS NETO, Aristóteles, RAMOS, Danilo, BUHLER, Maíra, SZTUTMAN, Renato, MARRAS, Stélio, MACEDO, Valéria. Abaeté rede de Antropologia Simétrica. Entrevista Com Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro, Revista Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

BRUNO, Giuliana. Atlas of Emotion. Journeys in art, Architecture and film. London: Verso, 2007.

CARERI, Francesco. Walkscapes. O caminhar como prática estética. São Paulo: Editora G. Gilli, 2013.

CERTEAU, Michel de. A Invenção do cotidiano 1: Artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

FEATHERSTONE, Mike. Cultura de consumo e Pós-modernismo. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

INGOLD, Tim e VERGUNST, Jo Lee . Ways of walking. Ethnography and practice on foot. Farnham: Ashgate Publishing, 2008.

INGOLD, Tim e JANOWSKI, Monica. Imagining landscapes: past, present and future. Farnham: Ashgate Publishing, 2012.

LATOUR, BRUNO. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

Magnani, José Guilherme Cantos. Etnografia como prática e experiência. Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009

Peirano, Marisa. Etnografia não é método. In Horizontes antropológicos, s, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

SIMMEL, Georg. A Filosofia da paisagem. In: Revista Política e trabalho, n.12, setembro, 1996, p.05- 09.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". Mana 2(2): 115-144.

\_\_\_\_\_. 2002. "O nativo relativo". Mana 8(1): 113–48



WAGNER, ROY. A invenção da Cultura. São Paulo: Cosac Naif, 2010.

## **Caminhando com as Águas: Notas Sobre Espaço E Corpo No Fazer Etnográfico**

Janaína Sant'Ana De Andrade<sup>1</sup>

### **Resumo**

Este artigo tem como objetivo apresentar os percursos de três experiências etnográficas (duas experiências coletivas e uma solo) realizadas em torno da relação entre rios, o espaço que os cerca, e os indivíduos que habitam este espaço. A partir destas experiências busquei refletir sobre o lugar do espaço, do movimento e do corpo no fazer etnográfico, procurando evidenciar a potencialidade e a contribuição destes aspectos para o campo da antropologia.

**Palavras-Chave:** Antropologia, Espaço, Corpo, Etnografia, Rios.

### **Abstract**

This article aims to present the trajectories of three ethnographic experiences (two collective experiences and one solo) held around the relationship between rivers, the space that surrounds them, and the individuals that inhabit this space. From these experiences I sought to reflect on the place of space, movement and body in the ethnographic research, seeking to highlight the potentiality and contribution of these aspects to the anthropological field.

**Key-Words:** Anthropology, Space, Body, Ethnography, Rivers.

Ao me concentrar no papel branco na tela com o objetivo de conjurar as palavras para compor esta reflexão, meus pensamentos se deixam levar pelo suave som das águas de um igarapé a poucos metros de mim. Absolutamente por pura fortuna, ao iniciar a escrita deste ensaio, encontro-me em meio à maior bacia hidrográfica do mundo, caminhando ou guiada pela água ou compelida por ela.

A ideia inicial para esta reflexão era a de me ocupar somente de duas pequenas experiências etnográficas em rios muito menos conhecidos, uma delas a de um rio oculto pela cidade, enquanto a outra, de uma cidade oculta ao rio. Além destas, o que também ganhou lugar nesta reflexão e ganhou para si um papel significativo nessa empreitada, foi uma experiência em - o que eu trarei à discussão como, uma cidade-rio<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Mestranda do programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unifesp (Universidade Federal de São Paulo). Contato: andradejanaina@hotmail.com

<sup>2</sup> As duas primeiras experiências etnográficas fazem parte do projeto *Rios, tempos e cidades* do Visurb (Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas da Unifesp) cujo objetivo é refletir sobre a relação entre as pessoas, as cidades e seus rios a partir de saídas de campo coletivas nas cidades de São Paulo e Itanhaém, explorando também questões metodológicas. Já a terceira experiência, na cidade de Manaus, foi realizada individualmente.

A proposta de pensar as relações construídas na etnografia a partir de ideias como as de corpo, movimento e espaço, parte de uma premissa de James Clifford (1997) de que o espaço nunca está dado ontologicamente, e seu "vir-a-ser" se dá através de um mapeamento discursivo e de uma prática corporal. Assim, junto dessas três pequenas experiências etnográficas, busco pensar na potencialidade da tomada destes três aspectos como essenciais à reflexão dos antropólogos em suas pesquisas, e o lugar destes no fazer etnográfico.



Figura 1. Janaína Andrade

## RIO OCULTO A CIDADE

Saindo do subsolo cercado de concreto, em frente à estação de metrô da Vila Madalena, temos à esquerda uma grande avenida, à direita muros, à nossa frente céu aberto e rio nenhum à vista. Alguns dos pesquisadores do Visurb – Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas da Unifesp, dispostos a pensar as relações entre rios, cidades e seus habitantes, decidiram investir numa empreitada de saídas coletivas para não só pensar o tema, mas também refletir e experimentar novas formas metodológicas. Orientados por um audioguia preparado pelo Coletivo Cidade Azul<sup>3</sup>, iniciamos o trajeto em busca do Rio Verde<sup>4</sup>. Busca é um termo bastante preciso, uma vez que não se vê rio em parte alguma. Esta experiência lança os pontos principais com os quais me ocuparei no decorrer deste texto: a

---

<sup>3</sup> A Cidade Azul é uma iniciativa dedicada a transformar nossa relação com a água nas cidades, através de uma jornada para resgatar os rios urbanos, que impulsiona um sistema de saneamento mais distribuído, transparente e eficiente.

<sup>4</sup> O rio Verde tem nascentes próximas à estação de metrô Vila Madalena e deságua no Rio Pinheiros.

percepção corporal e como ela contribui para o entendimento de lugar e de discursos de espaço.

Visto que nosso primeiro tipo de relação mais aguçada construída com ambiente que nos cerca tende a ser visual, uma vez que nossos objetos não estão mais ao alcance dos olhos, é preciso que nós nos engajemos numa distensão corporal, de modo a permitir que outras partes do nosso corpo assumam o controle. Então, seguindo o audioguia, depois de algumas orientações geográficas, os primeiros movimentos são aqueles para incitar nossa audição. Em meio ao sempre existente tráfego de automóveis na cidade de São Paulo, encorajamos nossos ouvidos a procurar por resquícios de um rio que foi engolido pela cidade de concreto. Com alguns sinais da existência de água corrente em algum lugar abaixo, seguimos pistas que nos fazem entrar em contato de forma mais visceral com as nossas percepções. Somos rerepresentados ao nosso tato e olfato como guias do nosso caminho e, ao notarmos que podemos ser orientados pela temperatura ou o frescor do ar, que mudam de um canto para o outro, percebemos que confiar cegamente no nosso olhar certamente não é sempre a resposta. Para isso, começamos a implicar à nossa discussão um pensamento antropológico que se constitui com a preocupação da maneira como se dá a sua relação com o ambiente circundante. Conforme afirmado anteriormente, partimos da premissa de um espaço que nunca está dado ontologicamente e tem seu “vir-a-ser” através de um mapeamento discursivo e de uma prática corporal. O que isso implicaria? Em primeiro lugar, há uma necessidade de considerar cuidadosamente como entendemos o entorno que nos cerca, o meio em que habitamos. Nossa compreensão de qualquer tipo de espaço vem inicialmente delimitada por algumas noções que o permitem chegar à sua forma. Então, quando invocamos algumas palavras-chave para nos referir a este ou aquele espaço, também invocamos um conjunto de regras que gerenciam as relações que construímos com esses espaços.

Em *The Production of Space* (1991), Henri Lefebvre discorre sobre a hegemonia das ciências exatas na definição de espaço, com maior expoente numa matemática que se propõe separada de qualquer pensamento filosófico. Assim, inicio a reflexão aqui com o peso que torna epítome a palavra espaço, de modo que, quando evocada, tende a levar as pessoas a se apoiar substancialmente em noções da matemática ou da física. Deste modo, é oportuno ressaltar que qualquer que seja a nossa compreensão de espaço, ela é estabelecida a partir de parâmetros compartilhados por um grupo que os reconhece como ponteiros dessa constituição de espaço. Lefebvre também, ao retomar a discussão prioritariamente teórico-abstrata que se ocupa dos termos que definidores da cisão entre

espaço físico, mental e social, evitando que estes espaços se sobreponham, enfatiza a importância da discussão se situar na distância entre o espaço “ideal”, aquele proveniente das categorias mentais, e o espaço “real”, ou o espaço da prática social. Pensando junto com a reflexão aqui posta, entendo o espaço “ideal” pressuposto pelo autor, como o que aqui chamamos de conjunto de regras, ou qualquer mobilização teórica em direção à criação de um conjunto que gerencia as relações que construímos com esses espaços. Entendo como espaço “real”, o lugar da prática social, ou, da nossa compreensão de prática, que está apoiada na concepção de um espaço que “se faz” ou “acontece” por meio da realização. Assim, desenvolvemos noção primária de espaço ao encontro da proposta aqui apresentada, a de um espaço mapeado discursivamente e praticado corporalmente.

Como afirmado anteriormente, esta é uma reflexão de James Clifford, trabalhada no livro *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997), e o autor a contempla ao pensar o campo e o trabalho de campo na Antropologia. Para tal, James Clifford toma emprestada a noção de prática espacial de Michel de Certeau, mas, quando examina o pensamento do autor, Clifford não faz distinção entre espaço e lugar, apenas admitindo para a reflexão o primeiro. Todavia, sua percepção é bastante perspicaz e contribui para as ideias aqui tomadas. Assim, retomando o trabalho de Certeau, lugar aparece como “a ordem segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência” ou ainda “uma configuração instantânea de posições” (CERTEAU, 1998, p. 201), enquanto o espaço só passa a existir a partir da prática, “é animado pelo conjunto de movimentos que [nele] se desdobram” (ibid. p.202). Ao passo que Certeau nos oferece muito para pensar, há uma complexificação desse pensamento que reivindica seu lugar. Portanto, ao invés da distinção dual, entre espaço e lugar como propõe Certeau, penso que é produtivo pensar em torno de uma tríade conceitual, entre: ambiente, espaço e lugar. A adição desta terceira esfera, ambiente, deve muito às ideias de Tim Ingold (2002 e 2016). O autor, ao dar lugar primordial à percepção, exaltando seu potencial imaginativo, nos permite a capacidade de constituir e constantemente atribuir forma ao mundo à nossa volta, através de gestos, movimentos e inscrições, e estes, por sua vez, nos possibilitam desenvolver conjuntos de habilidades que orientam as nossas formas de estar no mundo.

Nós experienciamos o mundo à nossa volta a partir de redes complexas que construímos para nós, seja a partir de conjuntos de regras estabelecidos que incorporam a existência do mundo e guiam nossas experiências por ele, ou o experienciando sem a assistência desses discursos. Quanto a esses conjuntos de regras já estabelecidos, ou como chamaremos aqui de discursos, e que são pensados ontologicamente, é preciso

atentar que são passíveis de validação, e que esta validação está sempre intrinsecamente ligada à experiência. Então, nos remetendo aos protagonistas desta reflexão, os cursos de água, me pergunto: o que é preciso para ser um rio? Dentro das três experiências etnográficas diferentes, obtive uma variedade de ontologias de rio diferentes, e todas estavam ligadas à experiência desses cursos de água como *lugares*. E é este o motivo pelo qual abordo a compreensão do ambiente que nos cerca de maneira um pouco diferente da de Certeau, já que identifico um bloqueio ontológico em sua teoria.

Como para Certeau (1998) lugar é uma configuração instantânea de posições e implica uma indicação de estabilidade, o autor confere a esse conceito o desenlace da experiência. Ainda que seja no conceito de espaço que o autor permita o viés da experiência, onde a partir da prática de um lugar por seus habitantes, um lugar se torna espaço, esse modelo não permite um retorno ressignificado às formas pelas quais constantemente pensamos e acessamos o mundo à nossa volta. Assim, a compreensão de lugar de Certeau aparece anterior à experiência e não leva em conta a capacidade perceptiva de estar no meio que nos cerca e em relação a ele. Portanto, quando o autor propõe uma ideia de lugar e fornece um deslocamento teórico de lugar para espaço, sendo espaço onde o movimento é capaz de provisionar discursos e práticas, ele só nos permite viajar em uma rua de sentido único.

No entanto, nós não vivemos em um lugar estático, onde só percorremos de ponto A a ponto B, mas, somos atravessados e atravessamos diferentes fluxos. Como eu entendo, somos corpos cercados por um ambiente no qual práticas corporais tomam lugar. E a partir dessas práticas, desenhamos discursos sobre este ambiente, desenhamos discursos de espaços. E como vivemos em um arranjo dinâmico, esses discursos sempre podem ser desenraizados, já que eles são constantemente acessados e reafirmados pelas diversas esferas pelas quais organizamos as nossas formas de estar no mundo, e que podem ser reorganizadas a partir da experiência. Vale ressaltar que ainda que Certeau pense, de certa forma, a possibilidade de uma pluralidade de experiências espaciais ao discutir a noção de *tática*, é preciso atentar para a pluralidade ontológica dos espaços (ou o que Certeau chama de lugar) que é anterior a suas realizações como discurso. Certeau atribui ao espaço (como é compreendido em sua obra) o domínio da experiência, mas não reconhece o movimento contrário, de um retorno ressignificado da prática para a noção de lugar. No entanto, se pensarmos junto da tríade ambiente, espaço e lugar, onde o ambiente é o domínio praticado e transformado em lugar, e se tem como subproduto desta prática o espaço, que se realiza na esfera do discurso, existe um retorno, pois, uma vez consolidados, estes discursos de espaço são capazes de mediar as relações de prática do ambiente. Assim, nos é permitido

dar um passo atrás para analisar as ideias de qualquer possível discurso de espaço dado destinado a surgir no domínio ontológico.

Assim, uma vez lançada à compreensão do entorno que nos cerca, é preciso pensar como nos relacionamos com ele. Nessa perspectiva, e retornando à experiência etnográfica com o Rio Verde, me pergunto: o rio que hoje percorre a cidade subterraneamente, quase que clandestino, não se escondeu, foi escondido por alguém. Como veio a ser algo que está no meio do caminho a ponto de ter que ser escondido? Não são pelas relações, especialmente as espaciais, construídas com o ambiente que nos cerca? Sendo o corpo a nossa embarcação para navegar por esse entorno, o pensamos como um recipiente de fluxos que se coloca em um sistema de rotas. É preciso, contudo, delimitar qual é a concepção de corpo que está sendo operada. A princípio podemos pensá-la a partir do sistema sensorial, pelo qual entramos em contato com o mundo. Entretanto, quando se pensa na construção do conhecimento, é preciso ressaltar o quanto somos governados por evidências visuais, e como na ausência delas facilmente nos voltamos para a negação. É precisamente neste momento que um apelo a uma antropologia sensível começa a mostrar seu potencial. Por que nós descartamos tão facilmente nossos outros sentidos, principalmente se pensarmos que muito do fazer antropológico se baseia, por exemplo, no ouvir? Não nos sintonizamos para ouvir as nossas fontes? Dessa forma, ao considerar o quão importante é a relação entre corpo e espaço, deveríamos mesmo excluir este domínio da experiência dos etnógrafos? Mas por que isso implicaria como argumento para uma antropologia sensível? Como dito anteriormente, uma discussão que se situa na distância entre o espaço ideal, ou os discursos de espaço, e o lugar real, resultante da prática corporal, dá tanta importância ao processo enquanto experiência quanto a sua constituição discursiva. Dessa forma, um fazer etnográfico que se propõe a abraçar uma gama maior da constituição das formas em que construímos a nossa existência no mundo poderia implicar uma percepção mais ampla do mundo em que vivemos.

É por isso que pensamos partindo de experiências sensoriais, somente e junto do espaço que buscamos habitar, na busca por dimensionar e tornar palpável a nossa própria experiência de corpo. Assim, o pensamos aqui cinestesicamente, levando em conta a sua habilidade de sentir o seu próprio movimento no espaço.

A evocação do movimento vem junto das instruções do audioguia também. Mesmo com instruções bastante exatas e pontuais, a dica era: caso você se perca, siga o rumo do rio. Se imagine como o curso de água. Pra onde você iria? Além da inserção do movimento do corpo em relação ao ambiente, a experiência nos leva a pensar também outra esfera do fazer etnográfico: a relação com as fontes. A natureza do fazer antropológico é voltada para



os indivíduos e muitas vezes deixamos de pensar a relação que eles exercem no e com o meio em que vivem se não pelas suas falas. Um curso de água, por si só, não nos diz muito sobre as atividades humanas em torno dele realizadas? Então por que limitar a nossa fonte apenas aos seres humanos, em seu sentido estrito? Outras fontes também não são capazes de nos dizer sobre como os seres humanos interferem e criam redes com o mundo que eles construíram?

Durante todo o trajeto era possível ver resquícios de uma relação tempestuosa construída entre indivíduos e o ambiente que os cerca. O concreto tenta esconder, mas a água do rio é uma ruína em negação. Assim, motivada por um corpo distendido em meio ao movimento naquele espaço, seguia os resquícios que me chamavam atenção e se lançavam ao espaço. A minha primeira distensão se deu com o olhar (o inevitável sequestrador de sentidos, que sempre chama para si a liderança), a partir das formas como as das ruas pelas quais trilhávamos o nosso percurso se assemelhavam às formas e curvas de um rio. A cada rua perpendicular que atravessávamos imaginava um afluente de encontro com o curso principal das águas. Assim, passei a ignorar em alguns momentos as instruções do audioguia e pensar o percurso cinesteticamente. Quando a dúvida aparecia, algum outro sentido corria em auxílio e trazia uma dica para o deslocamento. Dessa forma, era na recusa do verde brotar de um lado ou do outro, no movimento ascendente de uma rua que meu corpo identificava que eu trilhava o caminho junto do rio submerso. Caminho esse que tem seu ápice num ponto turístico da cidade de São Paulo, que é lugar de ressignificação. O local conhecido como “Beco do Batman” e reconhecido por ser uma vitrine de graffiti em meio a um bairro nobre de São Paulo, some a vista pelas cores e aparece com o movimento. O desenho do rio que toma forma a partir da rua nos guia pela sua, ainda que submersa, potente existência. Na aproximação ao trecho citado é possível, aos poucos, notar cada vez mais sinais dessa relação tempestuosa, traduzida nas barreiras de contenção a grandes volumes de água, e mesmo em placas de aviso da sujeição daquela área a enchentes que, para quem vive a cidade de São Paulo, sabe da sua inevitabilidade.

Na busca por sons do rio, eu e mais um colega do grupo paramos próximos a um sumidouro, ou, como é mais bem conhecido, um bueiro ou boca-de-lobo. Sumidouro é, no entanto, a palavra que faz jus ao movimento da relação dos homens com o rio, já que esse artifício é lugar para que o rio desapareça, como também, curiosamente, lugar que mostra sua existência. Na tentativa, bastante bem-sucedida, de escutar as águas do Rio Verde, enquanto nos debruçávamos sobre o sumidouro para aproximar os nossos ouvidos,





Figura 2. Janaína Andrade

acabamos por chamar atenção de uma senhora que morava logo ao lado, que prontamente já contava sobre as aflições das enchentes.

Assim, mais do que perceber a relação construída em torno das águas, é preciso entender como elas vieram a ter lugar. Seja pela falta de água, que não só a cidade, mas todo o estado enfrentou recentemente, seja pela abundância da água que é desenfreada nos momentos de enchente, é preciso entender a construção do lugar das águas. Tanto a cidade que carece de água enquanto nega existência a seus rios, poluindo os poucos que se admitem, quanto os rios, as ruínas que se recusam, que toda época de chuva transbordam e se elevam de ruínas do subterrâneo ao concreto da cidade, revelam que esse lugar é edificado pela experiência.

### **CIDADE OCULTA AO RIO**

Itanhaém é uma cidade contornada pelas águas, sejam elas do mar ou dos rios. A experiência na cidade se deu na busca pelo inverso. Ao invés de nos voltarmos para as praias e as águas do mar para o qual a cidade é voltada, nos voltamos para a encosta da Serra, buscando pelos rios. A empreitada realizada pelo grupo foi a partir do Rio Preto, que desemboca no rio Itanhaém, e também em alguns de seus afluentes<sup>5</sup>.

Esta não foi a minha primeira experiência na cidade, pois já havia frequentado o lado beira-mar algumas outras vezes e também, ainda que menos vezes, o lado beira-rio. Assim, por conta de uma combinação de fatores, sendo um deles o de já conhecer a cidade, decidi que todos os registros visuais desta experiência etnográfica seriam realizados por meio de desenhos. Afinal, mesmo pensando em um fazer etnográfico que privilegia também outras sensibilidades corporais, o olhar não pode ser deixado de lado. Depois de uma tentativa frustrada de utilizar o desenho anteriormente na experiência do Rio Verde, que junto da câmera fotográfica, puramente por conta do hábito, acabou ficando em segundo plano, decidi que seria necessária uma escolha do desenho como único método a ser utilizado na experiência. Assim, penso que reexaminar as formas pelas quais percebemos, captamos, apreendemos e fazemos uso das imagens, pode ser muito frutífero.

Desta forma, coloquei em prática algumas das discussões realizadas nos últimos semestres junto aos colegas do Visurb e iniciei a minha introdução ao uso do desenho na antropologia. De cara, o maior obstáculo é a dificuldade de colocar no papel o que se vê. Sem a mediação da câmera fotográfica, o registro se torna mais granular, demanda mais

---

<sup>5</sup> O rio Itanhaém é formado pela junção dos rios Preto e Branco, que percorrem cerca de 30km cada antes de se juntarem para formar o rio Itanhaém. Este, após sua formação ainda tem em torno de 7km de extensão até sua foz.



escolhas. Uma delas é compreender o lugar da técnica no desenho do registro etnográfico. O primeiro deles é admitir a existência do etnógrafo não desenhista. Assim, a relação criada com o papel é uma relação intimista, que pressupõe não só o olhar do autor, mas também a construção técnica da sua visão. Ora, de certa forma, não é também esse o lugar da fotografia? Muitas vezes pensamos o registro fotográfico como inatingível. Concedemos ao registro fotográfico o olhar do fotógrafo, o recorte do autor, mas cremos que a distância entre a técnica e a realização não pode ser mitigada. No entanto, as escolhas técnicas, desde escolhas estéticas a qual o tipo de câmera, plataforma para a exibição das imagens, não são integrantes de um domínio que pertence à técnica? O repensar a relação entre o olhar e o registro é sem dúvida um dos primeiros êxitos trazidos pela incorporação do desenho no fazer etnográfico, porém, com certeza, não é o único.



Figura 3. Anotações do caderno de campo. Janaína Andrade

Uma das outras complexidades que se mostrou presente não só em uma, mas em duas esferas desta experiência foi a temporalidade. Pensando ainda junto do desenhar como método de registro etnográfico, a temporalidade se torna uma nova linguagem a ser desbravada. A princípio, é difícil operar nos seus moldes, já que numa experiência pequena, um preâmbulo a uma possibilidade de campo, não se tem tempo o suficiente para demorar-se em uma única parcela de lugar e apreendê-lo do mesmo modo que a imagem fotográfica propiciaria. Assim, se demanda um retorno ao modo como olhar e recortar um lugar para a sua apreensão em relação à construção de conhecimento. Então, o ato de desenhar como registro etnográfico, como metodologia do fazer antropológico, demanda uma reelaboração

das relações estruturais e ontológicas da construção do conhecimento. E o que ela pode propiciar? Possivelmente novas visões, novos aportes, novos caminhos, mas é preciso investigar a fundo para ver.

Mas a temporalidade não só surge como privilegiada para pensar métodos do fazer etnográfico, ela aparece também como personagem da relação dos indivíduos com o rio. E esta relação pode ser pensada em duas frentes: a do movimento e a da permanência. A do movimento se deu junto da nossa investida nos cursos de água em Itanhaém. Na medida em que entramos no barco e iniciamos o nosso deslocamento rio adentro, o movimento interior mais parecia exterior. O deslocar-se por intermédio de um artifício que faça a mediação da experiência com o ambiente que nos cerca é sempre muito relevante para a compreensão de espaço que se dá, pois ele media a relação de contato entre o corpo e o ambiente. Logo, a experiência de percorrer um rio com um barco, e percorrê-lo a partir de suas margens, sem dúvida proporciona alcances diferentes à compreensão espacial do mesmo como lugar. Assim, na experiência do Rio Preto em meio a suas águas, o sinal de vivência daquele espaço se tornava cada vez mais fantasmagórico. Aqui, no entanto, ao contrário do rio Verde, quem se esconde é o concreto, a fantasmagoria é da cidade e não do rio. Os resquícios, também ao contrário da experiência do Rio Verde, eram não os da água, mas os dos homens. A cada curva, nossos interlocutores nos informavam da presença da cidade à espreita do rio, e, novamente, a experiência nos mostrava que confiar somente na visão nos levaria ao engano. Mas ainda que não enxergássemos nada, a vida urbana estava logo ao lado, e era possível escutar vestígios dessa cidade invisível aos olhos do rio.

Invisível na maior parte do trajeto foram também seus habitantes. Com a exceção de poucos transeuntes fluviais, a presença mais marcante de habitação estava nas cadeiras voltadas para o rio. Assim, somos levados a pensar a temporalidade do rio como lugar de permanência. Essas cadeiras, ainda que desocupadas, atestavam a sobrevivência de um rio que se faz lugar e novamente, nos é permitido entender a construção de um espaço que se dá e se ressignifica a partir da experiência.

Desta forma, a temporalidade aparece como chave no entendimento da relação dos indivíduos com o seu entorno, no caso do Rio Preto. Quando é verão, ou época de férias, uma expressão espacial do rio desaparece e dá lugar a outra, é transformada pela experiência. O rio passa a ser lugar



Figura 4. Anotações do 32º

povoado por indivíduos que se voltam para ele e nele projetam sua existência. Passada a temporalidade de vivência naquele lugar, resta ao rio os resquícios deste assombro.

### **CIDADE-RIO**

Na cidade-rio que abriu caminho para dentro desta reflexão, cidade e rio fluíram juntos, foram concretos juntos. A experiência realizada na cidade de Manaus foi puramente motivada pelas experiências anteriores e a possibilidade de pensar mais uma vez no lugar da experiência na relação entre as cidades, seus habitantes e seus rios. Assim, me equipei da proposta metodológica de perceber aquele meio sensivelmente para torná-lo lugar, e a partir dessa experiência, o pensei na formação de um discurso de espaço em relação àquela cidade.

Uma das primeiras demandas que surgiram ao me deparar com a abundância fluvial da cidade de Manaus foi retomar uma discussão do grupo de estudos em relação à terminologia empregada para os cursos de água. Pensando na variedade de termos que geralmente são empregados para designar cursos de água menores, temos no rio o discurso que se constrói em torno dos cursos de água na sua potência máxima. Em certo momento da experiência na cidade, conversando com uma moradora, perguntei qual era para ela a relação da cidade com os rios, e foi necessário um momento para que eu compreendesse o alcance da indagação proposta: “Com os rios? Ou com os igarapés e riachos também?” disse ela. Ao inquiri-la sobre o lugar desses espaços o retorno não foi em relação a uma diferenciação do lugar que cada um deles poderia ocupar na sua experiência, mas sim em relação à possibilidade de uma multiplicidade escondida sobre a mesma voga. “Rio não é aquilo que vocês chamam de rio em São Paulo, rio tem vida, tem correnteza, e tem tamanho!”. A ideia de se conceber como rio os rios Pinheiros e Tietê não tem lugar na experiência da minha interlocutora. O ser rio em Manaus não partilha do mesmo ser rio em São Paulo. Por mais que a distância entre os rios Negro e Solimões, por exemplo, e os rios Tietê e Pinheiros pareça muito clara, se toca numa questão de constituição do rio como lugar que reflete a sua realização como espaço. Não se trata aqui de um rio maculado em oposição a um rio imaculado, e muito menos do seu tamanho, mas se trata de uma diferença a partir do seu vir-a-ser como lugar através da experiência. Isso não significa que seja necessária uma elaboração terminológica extensa que seja capaz de dar conta dessa pluralidade de rios, em especial pela subjetividade dessa construção, mas que se compreenda o espaço desses rios a partir da experiência de lugar dos mesmos. Assim, mais uma vez a mediação da experiência na reafirmação de um discurso de rio se faz clara.

De volta a pensar sensivelmente a cidade e seus cursos de água, encontrei novamente um pouco da experiência do Rio Verde. Perseguindo alguns vestígios de água, afinei meus sentidos e comecei a caminhar com as águas mesmo quando elas desapareciam. Como qualquer cidade grande, Manaus também é tomada pelo concreto e acaba negando às águas seu espaço em meio à edificação da cidade. Mas aqui a presença do rio na cidade extrapola a sua existência subterrânea. A presença das águas que circundam o edificado da cidade, e que em pontos foi escondida, ecoa em diversas esferas da experiência, em especial na esfera gastronômica. Assim, o rio se faz experiência na cidade pelo olfato, pelo paladar.

No porto, a cidade faz limite com uma imensidão de água. Mas o concreto também flui no rio. Tomando um barco que faz um passeio tradicional voltado a turistas, a primeira parada é num posto de gasolina flutuante. Não só o posto, mas uma vasta gama da experiência do concreto paira no rio. Vilas inteiras, com escolas, centros de saúde, entre outras coisas fazem parte da existência de um rio que é cidade. Essa experiência não se faz só de forma mítica, como um símbolo que concebe um rio como espaço de representação. Ela é permeada pelos pequenos barcos que carregam blocos de tijolo, e se utilizam dos *furos*<sup>6</sup> para cortar caminho, ou mesmo no movimento sazonal das casas quando o rio seca<sup>7</sup>. A cidade não acaba no rio, ela existe junto e em meio a ele. Ainda que a relação entre o rio, a cidade e seus habitantes não aconteça de forma pacífica a todo momento, ela é mediada a partir de experiências diferentes das que tomam lugar em São Paulo ou Itanhaém, por exemplo. Assim, Manaus não só proporciona o encontro das águas com a junção dos rios Negro e Solimões, mas também o encontro de uma cidade que é rio, e um rio que é cidade.

---

<sup>6</sup> Um furo é uma comunicação natural entre dois rios ou lagoas de várzea.

<sup>7</sup> Em certos trechos do Rio Solimões durante o período da seca algumas habitações precisam ser rebocadas para outros trechos do rio, pois devido à diminuição dos níveis de água, alguns trechos ficam completamente secos ou não navegáveis, dificultando assim o acesso a estas habitações.





Figura 5. Janaína Andrade

## ÁGUA, CORPO E ESPAÇO

Pensar o lugar das águas através dos rios mostrou que eles não aparecem como um som unísono, que cabe dentro de uma abstração teórica como a que distingue natureza de cultura. Mas permite perceber como a partir do movimento das águas, dos corpos e da cidade, eles soam como rio que se torna lugar a partir da experiência.

Assim, a tomada da relação do corpo com o espaço aparece para pensar que esta afinidade é construída, e que ela é capaz de mediar a relação da experiência desses espaços. Pensar como o corpo se faz e projeta sua existência no espaço é uma tarefa difícil, e me parece sempre muito afastada do como o conhecimento antropológico é tradicionalmente pensado. Ainda que a antropologia se dedique, desde Mauss (2003)<sup>8</sup> a pensar o corpo e suas técnicas, ainda prevalecem os repartimentos internos ao próprio campo. Mas como o próprio autor já ressaltava “o desconhecido se encontra nas fronteiras das ciências”, seja se pensarmos na construção do conhecimento internamente, dentro da própria antropologia, bem como em conjunto de outras ciências. O mesmo também se aplica ao posicionamento do corpo do etnógrafo dentro da pesquisa, muitas vezes sublimado do processo em nome de uma pureza científica. No entanto, pensar um espaço sem pensar os corpos que o modelam enquanto discurso, e com ele se relacionam, é como tentar entender as enchentes em São Paulo e não levar em conta os rios enterrados, ou como conceder a primazia da percepção do espaço a um só sentido.

Portanto, penso que é no movimento de dar lugar à compreensão de como se dá a experiência do corpo no espaço, e dessa forma delinear as diferentes relações que criamos ao perceber o meio em que vivemos, que possibilitamos a ampliação da compreensão das formas de como estamos no mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CERTEAU, Michel De. *A invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CLIFFORD, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

INGOLD, Tim. *The Perception of Environment*. New York: Routledge, 2002.

---

<sup>8</sup> Original de 1950.



\_\_\_\_\_. "Introduction". In: INGOLD, Tim and JANOWSKI, Monica (eds), *Imagining Landscapes: Past, Present and Future*. Abingdon: Routledge, 2016.

LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991.

MAUSS, Marcel. "Técnicas do corpo". Em: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

## **Caminhadas e narrativas: a pesquisa antropológica em movimento.**

Rodrigo F. Baroni<sup>1</sup>

### **Resumo:**

Colocar o processo de pesquisa antropológico enquanto uma caminhada é uma tentativa de restituir o movimento ao pensamento antropológico, ao mesmo tempo em que coloca o(s) corpo(s) do antropólogo(a) que percebe em questão. Tal tentativa não é nova, autores como Michel de Certeau e Tim Ingold empreenderam esforços para com esta reflexão, ainda que por diferentes perspectivas. Este texto procurará introduzir o leitor a algumas das reflexões destes e de outros autores e procurará inserir novas questões dentro do escopo desta problemática.

**Palavras-chave:** caminhada; movimento; percepção.

### **Abstract:**

Setting the process of anthropological research as a walking act is an attempt to restore the movement to anthropological thought at the same time that it brings the body of the anthropologist, as a being who perceives, into question. Such an attempt is no novelty, since authors such as Michel de Certeau and Tim Ingold have made efforts towards this same reflection, even if doing so from different perspectives. This text will seek to introduce the reader to some of the reflections of these authors, among others, while trying to bring new questions under the scope of this problematic.

**Key-words:** walking; movement; perception

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail de contato: rodrigof.baroni@gmail.com

“- El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos.” (BORGES, 1974, p.990)

A epígrafe que abre este trabalho é um excerto de um conto, do escritor argentino Jorge Luís Borges, intitulado *El etnógrafo* (1974). Resumidamente, e sem a beleza e densidade da escrita de Borges, o conto narra a trajetória de Fred Murdok, um estudante de antropologia ao qual seu orientador propôs que fosse a uma aldeia indígena para que, vivendo entre os índios e observando seus rituais, descobrisse os segredos que o bruxo revela aos iniciados. Depois de dois anos habitando as pradarias, sonhando em outros idiomas, se acostumando a sabores e roupas que lhe eram estranhos e chegando a pensar de uma maneira que sua lógica rechaçava, Murdok, contando sobre seus repetidos sonhos com bisões ao xamã é então iniciado na bruxaria e os segredos lhe são revelados. Regressando à cidade, ele se dirige a seu orientador que lhe pergunta qual é o grande segredo daquele povo. Murdok recusa-se a contá-lo dizendo que o precioso segredo, que faz parecer a ciência mera frivolidade, “não vale o que valem os caminhos que o conduziram a ele e que estes caminhos têm de ser caminhados” (Ibid, tradução minha).

Colocar o processo antropológico de pesquisa enquanto uma caminhada é uma tentativa de restituir o movimento ao pensamento antropológico, ao mesmo tempo em que coloca o(s) corpo(s) do antropólogo(a) que percebe em questão. Tal tentativa não é nova. Autores como Michel de Certeau e Tim Ingold empreenderam esforços para com esta reflexão, ainda que por diferentes perspectivas. Este texto procurará introduzir o leitor a algumas das reflexões destes e de outros autores e procurará inserir novas questões no escopo desta problemática.

## **O que significa caminhar?**

Michel de Certeau inicia seu texto, “Caminhadas pela cidade” (2014), apontando para uma diferença entre o *voyeur* e o caminhante. Colocar sua experiência de ver a ilha de Manhattan do topo do World Trade Center, para o autor, é uma forma de imobilizá-la longe do turbilhão das ruas, nesta experiência:

“Ícaro, acima dessas águas, pode agora ignorar as astúcias de Dédalo em labirintos móveis e sem fim. Sua elevação o transfigura em *voyeur*. Coloca-o à distância. Muda num texto que se tem diante de si, sob os olhos, o

mundo que enfeitiçava e pelo qual se estava 'possuído'. Ela permite lê-lo, ser um Olho solar, um olhar divino. Exaltação de uma pulsão escópica e gnóstica. Ser apenas este ponto que vê, eis a ficção de saber" (CERTEAU, 2014, p.158)

Fazendo-se um deus-*voyeur*, o espectador da cidade (massa-teórica), para Certeau, se coloca em uma posição na qual se exclui do entrelaçamento com os comportamentos do cotidiano. A esta realização do saber ótico, se opõem para Certeau, o "saber cego" dos caminhantes que, mais embaixo, no nível da rua, escrevem com seus corpos um "*texto urbano que escrevem sem poder lê-lo*" (CERTEAU, 2014, p.159). Instaure-se assim, a dimensão das práticas do espaço urbano que são tão caras ao autor:

"Essas práticas do espaço remetem a uma forma específica de 'operações' ('maneiras de fazer'), a 'uma outra espacialidade' (uma experiência 'antropológica', poética e mítica do espaço) e a uma mobilidade *opaca* e *cega* da cidade habitada. Uma cidade *transumante*, ou metafórica, insinua-se assim no texto claro da cidade planejada e visível." (Ibid. p.159)

A partir destas e outras constatações, Certeau põem-se então a comparar a caminhada com a enunciação verbal. Para o autor, assim como a enunciação é a apropriação do sistema linguístico (organizando-o em formulações, frases, figuras de linguagem, entre outros), pelo qual o enunciador assume, se apropria e realiza a linguagem, a caminhada seria também o ato de se apropriar do sistema topográfico e realizar a experiência espacial do lugar. A primeira definição dada pelo autor ao ato de caminhar é, portanto a de um "*espaço de enunciação*" (CERTEAU, 2014, p.164).

Assim como aquele que fala se apropria do sistema linguístico ao recortá-lo escolhendo as palavras e compondo-as numa frase, e por vezes subvertendo um sentido convencional (para não usar o termo "primário" empregado por Certeau), o caminhante também recorta o espaço, seleciona trajetos, reinventa-os, se relaciona com os elementos espaciais, joga com ele como o enunciador joga com as palavras. Por fim, o caminhante realiza e reinventa o espaço ao narrá-lo a partir de sua experiência (ou de suas próprias trajetórias no espaço e das relações travadas com ele ao longo de sua caminhada).

Não por acaso, o autor afirma que: "[...] *A arte de 'moldar' frases tem como equivalente uma arte de moldar percursos*" (Ibid. p.166) e lembrando J.F. Agoyard, menciona duas figuras de estilo de linguagem recorrentes nas narrativas sobre o espaço: o assíndeto e a sinédoque. De forma que a supressão dos elementos de ligação nas frases ou

entre elas (assíndeto) ou o emprego de uma palavra como parte de outro sentido da mesma (sinédoque), fazem parte das maneiras pelas quais descrevemos nossas trajetórias pela cidade. Seleccionamos pontos de referência, comprimimos ou alongamos as distâncias entre eles, tomamos a parte pelo todo (ou vice-versa).

Para Certeau, a caminhada cria o descontínuo, ela “*seleciona e fragmenta o espaço percorrido*” (Ibid. p.168). Voltaremos a este ponto mais adiante e veremos seus desdobramentos no que interessa para a discussão que quero trabalhar aqui neste texto. Contudo, cabe pontuar agora algumas semelhanças e diferenças em relação a algumas reflexões de Tim Ingold (2015) sobre o movimento e suas implicações para a teoria e análise antropológicas.

Se para Certeau as práticas e narrativas espaciais introduzem descontinuidades, para Ingold o movimento não é nunca de ponto a ponto, mas sim um fluxo contínuo. Estaríamos no mundo de maneira a habitá-lo, e não construí-lo. Ou seja, os seres (que são seus próprios movimentos) são vistos por Ingold enquanto “feixes de linhas”, relacionando-se com outros seres e com os materiais do mundo num processo ininterrupto de transformação mútua (Ingold, 2015).

É certo que para Certeau as práticas e narrativas do espaço nunca são definitivas, ao contrário, é próprio delas sofrerem contínua transformação, e talvez seja esta mais uma característica que aproxime as práticas do espaço à estrutura mítica. Desta maneira, a preocupação com o movimento para ambos os autores aparece por motivações um pouco distintas, mas se tocam em pontos cruciais. Um deles é a constante formação e transformação dos seres e do espaço a partir do movimento e das narrativas, o outro, é na importância que o próprio movimento adquire na forma de conhecer e de perceber esse mesmo mundo. As preocupações de ambos os autores também se tocam no que concerne à relação entre as narrativas e as práticas. Já vimos que para Certeau o ato de caminhar se aproxima ao ato de enunciação e ambos constituem maneiras de (trans)formação espacial. Ingold (2015) ressaltará, por outro lado, sem negar esta característica, a importância das narrativas na forma de transmissão de conhecimentos que, ao contrário do que pressupõem uma visão “culturalista”, por assim dizer, não parte de categorias ou de conhecimentos transmitidos como “fenótipos genéticos” na forma de dados a serem interpretados (crítica feita pelo próprio autor), mas sim por meio das narrativas. Conhecer o outro, nesta perspectiva, é conhecer a sua história, incorporando à trajetória de movimento do outro à sua própria.

Para Ingold, o mundo narrativo:

“[...] Trata-se de um mundo de movimento e devir no qual qualquer coisa – capturada em qualquer lugar e momento determinados – envolve dentro de sua constituição a história das relações que a trouxeram até aí. Em um mundo assim, podemos compreender a natureza das coisas apenas assistindo às suas relações, ou em outras palavras, contando suas histórias. Pois as coisas deste mundo são as suas histórias, identificadas [...] pelas suas trajetórias de movimento em um campo de relações sempre em desdobramento [...] No mundo narrativo, portanto, como já vimos, as coisas não existem, elas ocorrem. (INGOLD, 2015, p. 236)”

Como se pode observar, ao menos nos aspectos que destaquei, a visão de Ingold e de Certeau não são incompatíveis (apesar de certamente apresentarem, cada uma, suas especificidades). Mesmo a distinção entre a cidade planejada e a cidade praticada feita por Certeau poderia ser comparada, em alguma medida, à distinção deleuziana retrabalhada por Ingold entre a ordem do “liso” e do “estriado” (INGOLD, 2015). A maior diferença, como apontei anteriormente, é que para Ingold, o movimento da vida e o fluxo narrativo apresentam continuidade, por assim dizer, em si e entre si, enquanto que para Certeau existe a introdução de uma “descontinuidade” nos processos enunciativos (caminhadas e narrativas). Porém, mesmo para Certeau, não há descontinuidade entre prática do espaço e enunciação do mesmo, ambos são parte de um mesmo processo de contínua (trans)formação de si e do mundo. Se existe descontinuidade, esta residiria, para este autor, na apropriação enunciativa de um sistema topográfico e linguístico, na seleção de pontos de referência, palavras, na formulação mesma das frases e dos trajetos, no emprego de figuras de linguagem. Aquele que conta algo, opta também por um percurso narrativo, pelo emprego desta e daquela forma de descrever, e evidentemente sempre há algo que lhe escapa, e sempre há algo que não é contado.

Dentro desta preocupação com o movimento e a narrativa, comum a ambos os autores, se insere uma reflexão em relação aos nomes próprios. Para Certeau, os nomes próprios: “[...] *‘fazem sentido’: noutras palavras, impulsionam movimentos à maneira de vocações e chamados que adquirem ou alteram o itinerário, dando-lhes sentidos (ou direções) até então imprevisíveis.*” (CERTEAU, 2014. p. 171). Os nomes próprios assim apresentariam uma relação íntima com a ação e com os percursos traçados no mundo pelo caminhante-enunciador. Já Ingold, considerando que as pessoas são os seus movimentos, irá considerar que:

“É nos seus próprios padrões de atividade que a sua presença se encontra.

E lugares não são tanto localidades para serem conectados quanto formações que surgem no processo do movimento [...] Em suma, nesse mundo nomes próprios não são substantivos, mas verbos: cada um descreve um acontecimento.” (INGOLD, 2015, p. 247)

Desta maneira, para Ingold, cada nome evoca uma trajetória singular do movimento dos seres pelo mundo, eles condensam a história de cada ser (INGOLD, 2015). Neste ponto também as concepções de ambos os autores se tangenciam.

Em minha pesquisa de mestrado debruço-me sobre as imagens e textos realizados pelo fotógrafo e filósofo cego Evgen Bavcar (1992; 2000; 2001). Ele também apresenta algumas reflexões a respeito do “verbo”. Para Bavcar, uma “arqueologia da luz” tem necessariamente que levar em conta as trevas, isto é, um espaço que para ele é pré-imagético e corresponde ao espaço de imagens mentais formadas pelo verbo. Sobre isto Bavcar dá o exemplo do *Moisés* de Michelangelo, cujos cornos em sua cabeça teria, para o autor, sido resultado de um erro de tradução da *Bíblia*. Teria sido então, para Bavcar, o verbo o responsável por fazer aparecer, por fazer com que Michelangelo formasse uma imagem mental da figura de Moisés e depois a trabalhasse na pedra (Bavcar, 2000).

Além disso, para Bavcar, todos dependem do olhar do outro para ver, e por isso todos nós somos cegos em alguma medida, e refletindo sobre a sua relação com o mundo visível, principalmente no que toca à sua relação com as próprias fotografias, Bavcar comenta que:

“Situando-me no ponto zero da fotografia, eu devo refletir novamente sobre uma significação apropriada da *câmara obscura*, da qual eu tenho a experiência material em absoluto. Se as minhas imagens existem para mim através da descrição dos outros, isto não me impede em nada a possibilidade de vivê-las pela atividade mental. Elas existem mais para mim quanto mais elas possam se comunicar também com os outros. [...] As pessoas que olham diretamente as minhas fotos me dão a possibilidade de me assegurar da realidade materializada dos meus atos mentais.” (BAVCAR, 2000, p.24)

Residiria então na comunicação com o outro a possibilidade de se assegurar da própria percepção do mundo, mais do que um conjunto de códigos “culturais” que por vezes a literatura antropológica parece de alguma forma tornar inerente à condição humana, como se percebêssemos o mundo através de códigos culturais, parece então haver uma pluralidade das formas de percepção no seio de uma mesma “cultura” que, no entanto, é

realizada e assegurada por meio da comunicação.

Talvez isto fique mais claro com outro exemplo. Assim que ingressei no mestrado, o fotógrafo com baixa visão João Maia proferiu uma palestra em minha cidade natal<sup>2</sup>. Logo no início da palestra o fotógrafo começou a descrever como ele percebe o mundo. Afirmou que de onde estava conseguia enxergar algumas formas borradas nas duas primeiras fileiras e que à medida que a plateia se afastava em relação a ele, se tornava tudo um grande borrão. Em seguida afirmou: “Gosto de falar que minha visão é como um quadro de aquarela”.

Tomando como base algumas reflexões de Roy Wagner em *A invenção da Cultura* (2012), e o que foi dito até aqui a respeito do movimento (ou práticas do espaço) e das narrativas, podemos chegar a algumas conclusões (ainda que parciais) sobre o que esta afirmação de João Maia tem a nos dizer sobre a forma que *habitamos* (Ingold, 2015) o mundo visível. Ora, no capítulo 3 do referido livro de Roy Wagner o autor afirma que:

“Se assumimos que todo ser humano é um ‘antropólogo’, um inventor de cultura, segue-se que todas as pessoas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas de certa forma similares à nossa ‘cultura’ coletiva para comunicar e compreender suas experiências. E se a invenção é realmente tão básica para a existência humana quanto sugeri, então a comunicação e o conjunto de convenções compartilhadas que permite que a comunicação ocorra são igualmente básicos. Toda expressão dotada de significado e portanto toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas que fazem sentido – isto é, para que possamos referir a outros e ao mundo de significados que compartilhamos com eles [...]” (WAGNER, 2012, p.108)

De forma muito resumida, esta “comunicação” se dá pela articulação dos espaços entre as palavras que se associam a diversos contextos. As palavras transportariam significados de diversos contextos em que são articuladas – sendo alguns mais convencionais que outros. Às vezes usamos estas palavras em suas associações mais convencionais, outras o contexto em que as utilizamos fogem a essa convencionalidade e dobramos, por assim dizer, seu significado as relacionando com novos contextos. . A palavra Pai, exemplo do próprio autor, pode significar tanto um termo biológico, de parentesco, ou divino. Para Wagner, portanto: “O significado é pois um produto das

<sup>2</sup> A palestra foi proferida no município de Amparo-SP, no dia 07/04/2017.



*relações, e as propriedades significativas de uma definição são resultados do ato de relacionar tanto quanto de qualquer outro constructo específico.” (WAGNER, 2012, p.15)*

Se voltarmos à afirmação de João Maia, podemos compreender que a comunicação da experiência pessoal do fotógrafo se dá por meio da criação de imagens<sup>3</sup> que transitam entre um sentido fechado (já, de alguma maneira, convencionalizado por meio do uso recorrente, ou seja, tido como dado do mundo daqueles que compartilham destes códigos) e o aberto (que se constitui enquanto uma ruptura parcial dessa concepção que atribui novos sentidos a partir do apelo às experiências dos outros, sobre as quais não se tem controle).

No caso, a visão como quadro de aquarela, é algo particular a João Maia, o qual não se pode acessar plenamente (já que não podemos “ver” com seus próprios olhos e nem ter acesso à sua experiência e toda a gama de afecções que a envolvem), mas todos ali na audiência provavelmente têm alguma experiência com um quadro de aquarela, ou têm alguma ideia, ou imaginam um quadro de aquarela. Assim, no momento da enunciação “minha visão é como um quadro de aquarela”, o ouvinte tenta, a partir de sua experiência, alargar suas próprias ideias e noções de tal objeto para tentar compreendê-lo enquanto experiência visual do mundo sob uma nova perspectiva.

Neste movimento, é claro, ninguém consegue ver como o fotógrafo, mas a forma pelo qual ele vê o mundo se realiza enquanto tal de forma que lhe é conferida certa veracidade, ou, se preferir, uma realidade assegurada pelo outro. Ao mesmo tempo, cada um dos ouvintes expande suas noções sobre a visão e sobre os quadros de aquarela encerrando novamente essas imagens e articulando-as no contexto de suas próprias experiências com o mundo.

Assim como o intervalo entre os fonemas é necessário para a compreensão das palavras, ou os intervalos tonais entre as notas para a percepção musical (MERLEAU-PONTY, 2013), o intervalo (ou diferença) entre as experiências pessoais parece ser necessário para dar forma ao mundo, uma forma sempre em processo de transformação. Os sentidos seriam assim constantemente negociados, e a forma com que cada pessoa o compreende varia conforme sua própria trajetória no mundo.

Há diferenças entre a abordagem de Ingold, que por vezes rejeita o conceito de cultura em prol da perspectiva do *habitar* o mundo (INGOLD, 2015), e a abordagem wagneriana que recoloca o conceito de cultura enquanto uma invenção do antropólogo, ao mesmo tempo em que dota os povos que estuda do mesmo poder criativo. No entanto, a relação entre as palavras e os contextos na obra de Wagner não é de todo incompatível

<sup>3</sup> Entendo por imagens aqui uma determinada articulação de ideias e formas dentro de determinado contexto que pode ser por meio de palavras, sons, ou imagens visuais.

com as reflexões trazidas por Ingold, nem mesmo com as de Certeau, isto porque a cada vez que as palavras aparecem se relacionando com outras, os contextos e associações se modificam. Poderíamos identificar aí um movimento, uma espécie de “vida” das palavras que crescem ao apresentarem novas associações entre si e entre diferentes contextos.

Se na perspectiva do *habitar* o mundo, os seres e o próprio mundo se formam ao longo dos movimentos, e as palavras e nomes transportam movimentos e os integram às trajetórias de outros seres, não seria estranho pensar que as palavras transportam movimentos por meio de suas associações. O enunciador conta algo a partir de sua história, trajetória e forma de compreensão e percepção do mundo e ao enunciá-la o receptor a interpretará de acordo com a sua própria. O próprio Ingold lembra isso quando afirma que:

“[...] histórias não vêm com seus significados já anexados, tampouco significam a mesma coisa para pessoas diferentes. O que elas querem dizer é, antes, algo que os ouvintes têm que descobrir por si mesmos, colocando-se no contexto de suas próprias histórias de vida.” (INGOLD, 2015, p. 238)

Não podemos descartar a ideia de uma certa “convenção” dos contextos aos quais as palavras se associam, como coloca Wagner, no entanto, quero atentar aqui para o caráter não convencionalizado: o que está fora de uma conexão entre “significante” e “significado”, ou melhor dizendo o que aparece a cada nova relação. Os sentidos das coisas (sempre em constante processo de devir) parece depender mais de um entre dito (daquilo que é dito através das associações das ideias em relação à experiência do enunciador) que remodela as coisas e as palavras na medida em que as articula, do que do propriamente dito (a relação das palavras com um suposto referente fixo). A comunicação e a (trans)formação do mundo dependem, portanto, da diferença, do intervalo.

Provavelmente Ingold teria, ao menos *a priori*, problemas com a noção de “intervalo”, como vimos brevemente na comparação deste autor com Michel de Certeau, já que a ideia de um intervalo parece implicar uma espécie de interrupção do movimento, mas já adianto que não é necessariamente disto que se trata. Para compreendermos melhor o que quero dizer com intervalos, cabe aqui uma comparação com a música que realizarei no tópico a seguir.

### **Caminhada e narrativa: uma questão musical**

Após um congresso em Buenos Aires tomei meu voo de volta à São Paulo. Após a decolagem, aos poucos, a visão do Rio da prata que eu tinha se transformou em toda

Buenos Aires que, por sua vez, começou a desaparecer entre os primeiros vestígios de nuvens até o retângulo da janela se tornar branco. Depois, olhando para os campos, assim que se ofereceram à minha visão (ou condição de visibilidade), lembrei-me de quando era menino e, no sítio de meus avós, me punha a olhar para o céu, observando os caminhos traçados pelo “rasgo” que os aviões faziam no céu. Estava eu agora na ponte aérea, e os campos eram como o rio que eu cruzava. Olhando para ele, passei a observar os desenhos que os seres (inclusive os humanos) traçam “rasgando” a terra. Foi quando me ocorreu: um rasgo não é somente um rasgo, mas uma dobra. Quando nos aproximamos ou distanciamos, toda uma gama de condições de visibilidade se altera “revelando” relações entre as coisas. Na medida em que nos movemos nos é oferecido à vista, como um enorme banquete para os olhos, todo um conjunto de novas formas, e com elas, novas formas de ver velhas formas.

Esta pequena reflexão que escrevi durante o voo está muito ligada à discussão que fiz até aqui sobre a caminhada. O que acontece exatamente à medida que caminhamos? A cada instante que nos deslocamos, as relações com as coisas que nos afetam e são afetadas por nós se alteram. A cada passo, como bem coloca Ingold (2015), interagimos com os movimentos de outras coisas e seres que nos cercam.

Cada passo mede uma distância entre aquilo que éramos e aquilo que “estamos sendo”. A cada passo, sinto cheiros distintos, mais ou menos intensos, respondo aos movimentos das outras pessoas, dos carros, desvio dos obstáculos, sinto sensações diferentes. Elas mudam, mas suscitam relações mnemônicas com o que ocorreu anteriormente.

No caso do avião, por exemplo, ao decolar eu sentia fome. No corredor do avião via a mesa do café se aproximar lentamente. O cheiro do café ia se intensificando, via as pessoas pegarem seus lanchinhos, a demora me deixava cada vez mais faminto. Com o tempo a poltrona começou a me pinicar, ouvia as pessoas conversando alto, ficava cada vez mais irritado, talvez por isso tenha passado tanto tempo olhando pela janela, tentando me concentrar em alguma outra coisa. Quando vi os desenhos das plantações no solo, lembrei-me de quando era garoto. Já havia voado antes, mas esta lembrança não havia me ocorrido ainda. O que me faz pensar que a cada novo passo, ou a cada “instante” (os quais não são fragmentados, mas que se dão no fluxo de nossa existência no mundo), trazemos conosco uma bagagem de incontáveis suvenires dos lugares e situações pelas quais passamos. A todo o momento de nossa trajetória, as relações que nos atravessam fazem com que abramos nossas malas e associemos a situação que estamos vivendo com as coisas que já ocorreram em nossas vidas, essas lembranças mesmas se alteram a cada vez que

aparecem, assim como as situações que vivemos, as coisas que vemos, sentimos, fazemos. Mesmoas atividades que realizamos com frequência, se transformam, se deixam transformar – mais ou menos intensamente -, a cada vez que ocorrem.

O intervalo, imaginado acima de tudo, entre aquilo que somos (ou estamos sendo) e aquilo que já vivemos não pode ser medido, porque não é uma distância fixa. Cada vez que fôssemos tentá-lo medir já teríamos caminhado mais um pouco. Se há um entre, ou um intervalo, é um espaço infinito a ser percorrido pela nossa imaginação.

Ingold (2012) define imaginação não só como a capacidade de criar imagens, mas como a capacidade de habitar criativamente o mundo. Assim, a cada situação que vivemos percorremos um espaço das lembranças suscitadas e por meio das relações que estabelecemos entre as coisas, fazemos escolhas mais ou menos deliberadas de como reagir aos estímulos.

O leitor pode estar se perguntando o que afinal isso tudo tem a ver com música? Na verdade, não tem a ver só com a música, mas com a percepção de maneira mais ampla.

Merleau-Ponty, por exemplo, lembra que:

“No tocante à linguagem, se é a relação lateral do signo como o signo que torna ambas significantes, o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras [...] Se o signo só quer dizer algo na medida em que se destaca dos outros signos, seu sentido está totalmente envolvido na linguagem, a palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra do imenso tecido da fala.” (MERLEAU-PONTY, 2013, p.63)

E o filósofo ainda completa:

“Ora se eliminarmos da mente a ideia de um *texto original* de que nossa linguagem seria a tradução ou a versão cifrada, veremos que a ideia de uma expressão *completa* é destituída de sentido, que toda linguagem é indireta ou alusiva, e é se preferir, silêncio. A relação do sentido com a palavra já não pode ser essa correspondência ponto por ponto que sempre temos em vista. Sassure observa ainda que ao dizer *the man I love*, o inglês se expressa tão completamente como o francês ao dizer *l’homme ‘que’ j’ame* (o homem que amo). O pronome relativo, dirão, não é expresso pelo inglês. A verdade é que, em vez de sê-lo por uma palavra, é por um branco entre as palavras que passa a fazer parte da linguagem.” (Ibid, p. 65)

A linguagem, então, se exprimiria pelo “silêncio”, pelo não dito e pelo indizível que se manifesta na associação entre os fonemas e entre as palavras. O próprio Merleau-Ponty lembra-nos no mesmo texto, que as notas musicais por si só pouco importam na música, o que importaria então são os intervalos tonais entre as notas. Isso, pois, em nossa teoria (e prática) musical as notas de uma música escrita em dó maior, por exemplo, podem ser transpostas para outra tonalidade, como ré maior, assim se alteram as notas, mas se preservam os intervalos tonais (de tons e semitons) entre elas e a percebemos a música como a mesma, ou ao menos como uma variação da mesma.

Lévi-Strauss, como é sabido, levou a sério a questão dos intervalos e da linguagem musical. Não à toa o procedimento de análise dos mitos proposto pelo autor (decompondo os mitos em mitemas e depois agrupando os mitemas em um quadro, ordenando-os cronologicamente de maneira linear, e sincronicamente de acordo com temas organizados em colunas) parte da leitura das partituras musicais (LÉVI-STRAUSS, 2008). O autor chega mesmo a dizer que: “*A teoria dos acordes de Remeau é precursora da análise estrutural*” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p.35) e escreve as mitológicas como uma sinfonia (e ao mesmo tempo um mito), inclusive na “abertura” de *O Cru e o Cozido* (2009) o autor discorre sobre a música e a pintura. Suas reflexões sobre a música me interessam diretamente aqui. Para Lévi-Strauss:

“[...] a música se dirige ao tempo fisiológico e até visceral, que a mitologia certamente não ignora – já que uma história contada pode ser ‘palpitante’ – sem que seu papel seja tão essencial quanto na música: todo contraponto proporciona aos ritmos cardíacos e o respiratório um lugar silencioso. Limitemo-nos a esse exemplo visceral, para simplificar o raciocínio. Diremos então que a música opera por meio de duas grades. Uma é fisiológica e, portanto, natural; sua excelência se deve ao fato de que a música explora os ritmos orgânicos, e torna assim pertinentes certas descontinuidades que de outro modo permaneceriam em estado latente, como que afogadas na duração. A outra é cultural; consiste numa escala de sons musicais, cujo número e intervalos variam segundo as culturas. Esse sistema de intervalos fornece à música um primeiro nível de articulação, não em função das alturas relativas (que resultam das propriedades de cada som), mas das relações que surgem entre as notas da escala: daí uma distinção em fundamental, tônica, sensível, dominante, exprimindo relações que o sistema politonal e atonal encavalam, mas não destroem.” (LÉVI-STRAUSS,

2009, p.36)

E na página seguinte acrescenta que:

“[...] o desígnio do compositor se atualiza, como o do mito, através do ouvinte e por ele. Em ambos os casos, observa-se, com efeito, a mesma inversão da relação entre o emissor e o compositor, por é, afinal, o segundo que se vê significado pela mensagem do primeiro: a música se vive em mim, eu me ouço através dela.” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.37)

Talvez pudéssemos comparar a ideia presente nos excertos acima, com o que expus até aqui a respeito da discussão entre caminhada, vida, narrativas e percepção; mesmo que isso incorra no risco de ser anacrônico. Ora, por certo Lévi-Strauss tinha preocupações distintas e pensava em outros termos que não o dos autores um pouco mais contemporâneos dos quais tratei anteriormente. Porém, talvez já nessas passagens de Lévi-Strauss pudéssemos encontrar, mesmo que embrionariamente, a preocupação para com a forma com que as mensagens emitidas são recebidas e interpretadas pelo receptor e se atualizam nele. De qualquer maneira, o que posso afirmar com um pouco mais de segurança é que, para Lévi-Strauss, mito e música apresentam um sistema interno em que os intervalos (entre tons relativos na escala musical, ou mitemas no caso dos mitos) possuem um caráter especial, isso pois eles permitem o desdobramento, uma constante operação de remontagem dos fragmentos da mensagem que são interpretados pelos receptores e através deles adquirem novos sentidos. O dito popular que diz: “quem conta um conto aumenta um ponto” – como nas brincadeiras de “telefone sem fio” das crianças - serve como analogia para pensarmos os mitos bem como as narrativas (de modo mais geral) sobre os quais tenho me debruçado neste texto. Isto pois, quem escuta uma narrativa (seja ela mitológica ou não) a reinterpreta segundo sua própria trajetória no mundo e depois a conta sempre a modificando um pouco, pequenas – ou mesmo grandes – alterações que adquirem um sentido próprio, elas reorganizam as relações entre as palavras, imagens, sons ou quaisquer outros meios expressivos mobilizados pela narrativa.

A noção de que há um espaço – de articulação – entre as palavras e entre os sons musicais faz com que possamos jogar com as possibilidades, como na brincadeira mencionada acima, de articulação entre estas palavras e entre esses sons musicais, como no momento da composição em que ao reunir em determinada ordem um conjunto de notas separadas, por assim dizer, por intervalos de “tempo” e “contra-tempo” e de “tons” e “semi-

tons” o(a) compositor(a) joga com o possível dentro do leque de possibilidades que lhe é tangível e tem nisso a possibilidade de fazer aparecer (ou fazer soar) algo de novo. Novo no sentido de uma potencialidade latente da própria articulação sonora que é trazida à tona fazendo soar e agir no mundo, sensibilizando os ouvintes para uma ordem diferente de organização dos sons que, antes talvez impensada, agora se faz possível. Claro que não há só o “novo”, mas também existem repetições, ainda que nunca exatamente coincidentes por conta das diferentes trajetórias no mundo, tanto dos compositores quanto dos ouvintes. Mas o que quero destacar é que articular, organizar, ou orquestrar sons, palavras, e imagens (como veremos logo a seguir) é uma maneira de caminhar, isto é, de constituir a própria trajetória como seres no mundo e isso não reside apenas no “ato da criação” como frequentemente se diz, mas também reside na recepção, não pensado aqui como um processo de começo meio e fim, mas como um circuito que se modifica na mesma medida em que é percorrido.

Os intervalos – espaços entre – são tão relevantes para Lévi-Strauss por permitirem a articulação entre as palavras, os sons musicais e os mitemas que daí decorrem duas formulações célebres do autor. Uma é referente à própria forma como o autor concebe a análise mítica: decompondo os mitos em “mitemas”, Lévi-Strauss opta por agrupar os mitemas de cada mito de forma semelhante às notas em uma partitura musical de forma a possibilitar tanto uma leitura sincrônica quanto diacrônica. Assim como na música existe um movimento de leitura da partitura e logo um diacronismo, existem também notas tocadas simultaneamente como nas tríades e nos acordes. De forma análoga, a análise mítica de Lévi-Strauss organiza os mitemas sicronicamente agrupando-os em temas, e os organiza diacronicamente colocando-os (como na forma de leitura de um texto) um por um, conforme a ordem em que aparecem no mito, da esquerda para a direita e de cima para baixo da tabela analítica, de forma a saltarem sobre as colunas temáticas conforme se inserem em uma ou outra.

Esta forma de conceber a análise dos mitos interessa aqui por estabelecer um certo anacronismo sem romper com a diacronia (movimento da narrativa mítica). Ou seja, mitemas de diferentes partes da narrativa mítica podem ser comparados simultaneamente em uma espécie de entre-tempo da narrativa, como se comparássemos diferentes tempos que se entrecruzam e se transformam mutuamente. Não só isso, como também as reflexões sobre a análise mítica feitas por Lévi-Strauss mostram como é possível comparar variações do mesmo mito transcritas em diferentes tempos e regiões (claro que isso seguindo uma ordem metodológica muito bem explicitada pelo autor).

A segunda formulação célebre de Lévi-Strauss se encontra em uma passagem da

“Abertura” do já mencionado livro *O cru e o cozido* na qual o autor argumenta que:

“Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas sim como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E talvez convenha ir ainda mais longe, como sugerimos, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam *entre si*. Pois trata-se aqui, menos de extrair o que há *nos* mitos (sem estar, aliás, na consciência dos homens), do que o sistema de axiomas e postulados que definem o melhor código possível, capaz de oferecer uma significação comum a elaborações inconscientes, que são próprias dos espíritos, sociedades e culturas escolhidas entre os que apresentam o maior distanciamento uns em relação aos outros” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.31)

O “entre si” aparecem nas relações estabelecidas entre as variações do mito, assim a fórmula canônica do mito - “ $F_x(a) : F_y(b) \sim F_x(b) : F_{a-1}(y)$ ” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.246) - expressa por meio de uma fórmula matemática as “n” variações possíveis do mesmo mito. O interessante também é enfatizar que a própria fórmula matemática já pressupõe as suas variações, portanto expressar matematicamente as variações dos mitos equivale a dizer que eles contêm entre si, mesmo que de modo latente, suas próprias variações, e, com elas, uma pluralidade de formas possíveis de se relacionarem, de certa forma, à revelia do homens.

Na caminhada, como apontei no início deste tópico, a cada passo que damos que poderíamos comparar com cada soar de nota em uma música, diferentes relações nos atravessam e nos transportam, eles formam assim um sistema de diferenças no mundo pelos quais podemos percebê-lo. Bruno Latour (2008) aponta para a relação entre sistema de diferenças e a percepção:

“As partes do corpo, portanto, são adquiridas progressivamente ao mesmo tempo em que as «contrapartidas do mundo» vão sendo registradas de nova forma. Adquirir um corpo é um empreendimento progressivo que produz simultaneamente um meio sensorial e um mundo sensível.” (LATOURE, 2008, p.40)

Dentro desta perspectiva o autor cita o exemplo do treinamento de pessoas para perceber aromas distintos, e mostra-nos como nesse processo de familiarizar-se com novos aromas, e criar um órgão sensível que detecte novas diferenças olfativas cria-se ao mesmo



tempo um novo leque de possibilidades de afetos entre corpo e mundo. Podemos perceber isso na seguinte passagem:

“Depois de treinados os narizes, a palavra «violeta» carrega finalmente a fragrância da violeta e de todas as suas tonalidades químicas. Através da materialidade dos instrumentos da linguagem, as palavras finalmente transportam mundos. O que dizemos, sentimos e fazemos é desencadeado por diferenças registadas no mundo. A semelhança não é o único meio de incorporar mundos nas palavras - como se prova pelo facto de a palavra violeta não cheirar a violeta, ou de a palavra «cão» não ladrar -, embora isto não signifique que as palavras parem arbitrariamente sobre um mundo indizível de objetos. Além do mimetismo, a linguagem dispõe de vastíssimos recursos para se fixar na realidade.” (Ibid, p. 44)

Aprender a ser afetado, portanto envolve um aumento da produção de diferenças no mundo, como o treinamento para a percepção de diferentes aromas, que se acaba por se articular com diferentes agentes do mundo os quais passam a poder afetar um corpo que antes era inerte a ação destes agentes.

A forma como interpreto, este aumento de diferenças no mundo está relacionada com os encontros que temos com outros seres e com as coisas do mundo aos quais temos que responder seja através dos nossos próprios movimentos, como durante uma caminhada desviamos de obstáculos, esperamos os carros passarem, aumentamos ou diminuimos o ritmo de nossa marcha a depender de outros fatos, ou seja, responder em um nível narrativo: o de como narramos esses encontros e coisas e o de como os respondemos verbalmente. A depender da maneira como respondemos aos diversos agentes que encontramos ao longo de nosso caminho o caráter mesmo deles pode se modificar.

Esta interpretação pode servir para tentar resolver um problema teórico-conceitual que se coloca quando comparamos Ingold com Latour. Tim Ingold (2015) pontua que diferentemente de Latour que em seu a “teoria de ator-rede” estabeleceria a rede como uma série de conexões ponto a ponto, o que para ele teria a implicação de não considerar o movimento dos seres pelo mundo que os transforma reciprocamente levando em conta, ao invés disso, a ideia de categorias extraídas de pontos diferentes. Ao invés disso, Ingold (Ibid) irá propor o conceito de malha na qual os fios se tecem e crescem à medida que os seres traçam seus movimentos, reivindicando assim a aproximação com o conceito deleuziano de rizoma.

Entretanto, podemos observar que, para Latour, a formação do corpo é progressiva e se dá ao longo dos encontros que temos com diferentes agentes que nos afetam, e nesta concepção ambos os autores se aproximam. A noção de intervalo como sendo a relação entre as coisas que se dá de forma borrada, em “grandes traços”, ao longo do movimento, e não de forma segmentada como os pontos em uma rede, ajuda a aproximar as reflexões destes dois autores sob um novo prisma. A ideia de intervalo também traz ao cerne de nossas preocupações o que há de silencioso (diferença e relações entre os sons), invisível (intervalos e relações entre as imagens), intangível (diferença e relações entre as sensações táteis), insípido (diferença e relações entre os sabores) e inodoro (diferença e relações entre odores) na forma como percebemos o mundo e que, ainda assim, é imprescindível para que possamos percebê-lo, nos situarmos nele e a partir daí respondermos com nossos movimentos-narrativas (trans)formadores.

### **Algumas considerações finais**

Recordo de uma noite que fui visitar o ateliê de um amigo artista plástico que trabalha com colagens. Já havia comentado sobre o objeto de minha pesquisa de mestrado (as imagens e textos do fotógrafo cego Evgen Bavcar) e conversávamos sobre o processo criativo dele quando ele comentou que era míope.

Intrigado, eu o indaguei se ele enxergava bem as cores, sendo que à esta pergunta ele me respondeu que enxergava cores até melhor do que as pessoas não-miopes. Fiquei intrigado e ele pôs-se a explicar. Disse que por ser míope, podia se aproximar do quadro mais do que outras pessoas (não-miopes) focando mais de perto nos menores detalhes dos pequenos recortes que colava na tela, depois disso se movia para longe do quadro, porque dizia que as cores em um quadro são percebidas não em si mesmas, mas no contraste umas com as outras.

Fiquei um tempo pensativo, observava como ele realmente se aproximava muito do quadro e depois se levantava do banquinho e se afastava alguns passos. Ele então brincou perguntando se eu estava o estudando ao que respondi rindo que sim.

Tinha alguma verdade na minha resposta brincalhona, nossas pesquisas não se dão em um momento exclusivo, extra-cotidiano onde se produz um saber fora de qualquer influência de nossas vidas. Muitos dos nossos insights, preocupações e questões podem não vir dos textos que lemos, mas dos encontros que temos com o mundo (como é o caso do encontro etnográfico). É claro que esses encontros têm de ser pensados, refletidos, discutidos e passar por outros “procedimentos”, mas são também cruciais para nossos trabalhos.

Aquele dia no ateliê de meu amigo, o vi se mover para perceber a relação entre as coisas que se modificavam na medida mesmo em que ele se deslocava. Fazer uma colagem, em certo aspecto, é como olhar pela janela de um avião. Quando se aproximava do quadro via a relação entre as formas dos recortes de suas colagens, mas estava próximo demais para observar o contraste entre as cores, quando se afastava podia deixar de ver nitidamente os contornos das formas, mas isso fazia com que tivesse outra perspectiva sobre os contrastes das cores, como os “borrões”<sup>4</sup> de cores se transformam mutuamente. Mover para perceber relações entre as coisas. É isso o que proponho com a noção de intervalo.

Há ainda algo que quero acrescentar. Naquela mesma noite no ateliê de meu amigo, ele me disse que havia pedaços/recortes das colagens que fazia que pareciam “pertencer” a determinado lugar do quadro e que não adiantava tentar forçá-los a um outro lugar, como se as coisas pedissem para serem colocadas em lugares específicos.

Deve-se, deste modo, responder às demandas das coisas, dialogar com elas. E talvez mais que isso, atentar para como ao longo de nosso movimento no mundo as coisas se pensam em nós, e aqui a palavra “nós” (pronome) poderia muito bem se confundir com o substantivo para formar os “feixes de linhas”: esses nós que somos.

Para isso, pensar o estudo dos corpos por meio de nossos corpos faz-se necessário e é uma tarefa que temos já começado a realizar: reintroduzindo a caminhada - o movimento - no processo de pesquisa, deixando nos afetar e transformar, participando desse jogo responsivo entre os seres e pensando como as coisas se pensam em nós, ou o como estabelecemos relações entre as coisas.

Não produzir fronteiras nem contornos nítidos de um objeto delimitado, mas trilhando os caminhos que nossas pesquisas colocam diante de nós, produzir borrões relacionando os intervalos entre as coisas, as sensações e os seres. A caminhada abre nossas pesquisas para a indeterminação. Um mundo sem forma fixa, em que nem os sentidos e nem a percepção seriam dados de antemão por um conjunto de códigos “introjetados”, mas sim, (trans)formados a partir do caminhar/narrar o movimento da vida.

## **Bibliografia:**

BAVCAR, Evgen. “A luz e o cego” In: *O ponto zero da fotografia*. Rio de Janeiro, Very Special Arts do Brasil, 2000.

<sup>4</sup> Aqui utilizo a palavra borrões também como referência à descrição feita por João Maia - durante a palestra mencionada anteriormente neste texto - sobre a sua visão.

BAVCAR, Evgen. *Evgen Bavcar: Memórias do Brasil*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

BAVCAR, Evgen. *Le voyeur absolu*. Paris, Éditions du Seuil, 1992

BORGES, Jorge Luis. "El etnógrafo" In: *Obras Completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

CERTEAU, Michel de. "Caminhadas pela cidade" In: *A invenção do cotidiano: 1 Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2014.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LATOURE, Bruno. "Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência" In: *Objetos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "A estrutura dos mitos" In: *Antropologia estrutural*. São Paulo; Cosac Naify, 2008, p. 221-260.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Abertura" In: *O Cru e o Cozido (Mitológicas V.1)*. São Paulo; Cosac Naify, 2010. Pp. 19-56

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Olhar, escutar e ler*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo, Cosac Naify, 2013

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2012.

## Saberes e sabores de um corpo-etnógrafo no mundo

Dayane Fernandes<sup>1</sup> e Felipe Figueiredo<sup>2</sup>

### Resumo

Nenhum corpo é neutro. Essa é a premissa que norteia as reflexões deste ensaio: a partir da relação entre os corpos e o mundo na produção do conhecimento e de um saber sensível a partir da etnografia. Não coincidentemente, a origem etimológica da palavra “saber” tem a ver com “ter sabor” e, tomando isso como uma metáfora acerca da produção de conhecimento, podemos refletir sobre como a percepção não se dá somente por um processo mental, mas, sobretudo, corporal. No entanto, de quais corpos falamos? Qual o lugar do corpo e dos sentidos do etnógrafo em campo? Foi a partir de um encontro entre dois corpos distintos que essas questões puderam ser elaboradas e respondidas neste ensaio.

**Palavras-chave:** corpo; sentidos; etnografia; produção de conhecimento

### Abstract

There is no neutral body. That is the premise guiding the reflections of this essay: from the relationship between bodies and the world in the production of knowledge and a sensitive knowledge coming out of ethnography. Not coincidentally, the etymological origin of the word "knowledge" has to do with "having taste" and, taking this as a metaphor about knowledge production, we can consider how perception is not only given by a mental process but, above all, by a corporal engagement. However, which bodies are we talking about? Where is the ethnographer's body and senses placed in the field? It was from a meeting between two distinct bodies that these questions could be elaborated and answered in this essay.

**Keywords:** body; senses; ethnography; knowledge production

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail de contato: fernandes.dayane@gmail.com

<sup>2</sup> Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail de contato: felipe.figueiredo1230@gmail.com

*Eu sou um corpo  
Um ser  
Um corpo só  
Tem cor, tem corte  
E a história do meu lugar  
“Um corpo no mundo”  
Luedji Luna*

## **Introdução**

O presente ensaio é produto de reflexões coletivas no âmbito do Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas da Unifesp (VISURB) que, em 2016, tomou como ponto de partida para essas discussões a relação entre natureza e cultura, dicotomia clássica no pensamento antropológico. As discussões levaram também ao projeto “Rios e Cidades”, que consistiu em saídas etnográficas pelos rios de São Paulo e pela bacia do Itanhaém. O recorte que nos propusemos abordar neste ensaio, partindo dessas discussões, é a relação entre corpos e as possibilidades de produção de conhecimento. A experiência de escrita deste ensaio, por sua vez, tem como ponto de partida um choque entre corpos distintos e com trajetórias específicas – e que são marcadas por outros encontros – mas que partilham de interesses em comum.

Nós, Felipe e Dayane, somos pesquisadores do VISURB com diferentes trajetórias: Felipe, aluno da graduação em Ciências Sociais da Unifesp, é membro do grupo desde 2016 e Dayane, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da mesma Universidade, ingressou no grupo em 2017. Embora Dayane não tenha participado do projeto “Rios e Cidades” desde o início, se viu fisgada pela proposta, em especial pela questão da presença e agência do corpo do etnógrafo na construção do conhecimento antropológico apresentada por Felipe como uma questão que gostaria de desenvolver. Aqui, justamente no incômodo sobre a “universalidade” do corpo que parecia permear as discussões na antropologia (MAUSS, 2015; LE BRETON, 2016), se deu o encontro que nos mobilizou a escrever o presente artigo. Um encontro também permeado pelas diferenças dos nossos corpos que etnografam, pensam e “saboreiam” o conhecimento antropológico.

O saber está, também, no corpo. A palavra “saber” tem origem etimológica no latim *sapere* ou “ter sabor, agradar o paladar”, como apontado no Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa (CUNHA, 2010). “Saber”, em seu sentido literal, está relacionado a “ter

conhecimento”. Tomando isso como metáfora para o conhecimento, só passamos a conhecer algo de fato se o experimentarmos, se sentirmos seu sabor, se tivermos a experiência de prová-lo, de senti-lo. Afirmar que se sabe algo é diferente de conhecer algo. Há uma dimensão da experiência que escapa ao conhecimento e que está presente na carga semântica da palavra “sabedoria”.

As propostas de reflexões e discussões acerca da dicotomia natureza e cultura nos levaram a explorar, em saídas etnográficas coletivas, os rios de São Paulo e de Itanhaém em sua relação com a cidade. Dentro de uma perspectiva que considera a cultura como sendo tudo aquilo que foi criado pela intervenção humana e a natureza aquilo que é produto de uma ação “natural” ou “não humana” (DESCOLA, 2016), tomamos como desdobramento dessa dicotomia a relação cidade e rios. Foi a partir dessas experiências etnográficas que se levantou a questão da relação entre os sentidos e o conhecimento. Experimentamos corporalmente as relações criadas em volta dos rios e as apreendemos através da percepção dos sentidos.

Entendemos que este ponto de partida e a posição desses diferentes corpos-etnógrafa/o na produção de conhecimento se tornam possíveis a partir das diversas localizações que esses corpos assumem em campo, a depender do contexto, do momento, das pessoas envolvidas, do lugar que passam ocupar de acordo com as relações estabelecidas ou proibidas. “Um corpo nunca é neutro”, é esta provocação que guia as reflexões apresentadas neste artigo.

## **Um corpo no rio**

A saída etnográfica para Itanhaém<sup>3</sup> proporcionou uma experiência de percepção acerca de como as pessoas se relacionam com o meio e como diferentes percepções desse meio se cruzam e se diferenciam. Antes de chegar a Itanhaém, subir o rio com Antônio<sup>4</sup> e Zé<sup>5</sup>, nossos interlocutores e guias sobre as águas, e os integrantes do VISURB e toda aquela fauna e flora que nos cercava e nos acompanhava, eu estava com outra ideia de relação com o meio, mesmo sabendo que iria a um lugar onde os rios eram muito diferentes de um rio canalizado, que recebe esgoto ou mesmo aqueles rios que estão escondidos por debaixo das ruas, avenidas e prédios da metrópole de São Paulo. Mesmo com isso em mente, a ideia de que há uma relação fundamental de “predação” da humanidade para com

<sup>3</sup> Essa saída ocorreu entre os dias 26 e 27 de Novembro de 2016.

<sup>4</sup> Pesquisador da UNESP de Rio Claro.

<sup>5</sup> Pescador da região.

o que chamamos de natureza estava a todo o momento servindo de lente para o direcionamento de meu olhar. Foi a partir da experiência etnográfica nos rios e ouvindo nossos interlocutores falarem das plantas, dos pássaros e das pessoas que habitam e ocupam as margens dos rios, ou de como a Sabesp<sup>6</sup> usa a água do Rio Mambú como fonte de abastecimento, que passei a direcionar muito mais minha percepção para a convivência de agências humanas e não humanas e como elas se relacionavam entre si do que ficar em busca das marcas dessa predação, como rios aterrados, mata desmatada, ocupações irregulares e poluição às margens dos rios, que na verdade vem de uma determinada perspectiva de enxergar a relação com o meio, que se constitui provavelmente de minha própria experiência.



Percepções e convivências sobre os rios. Itanhaém, 2016. Foto por Felipe Figueiredo.

Essa virada de visão (ou de percepção) de uma relação com o meio, que pôde então ser comparada muito mais como uma *simbiose* que com *predação*, coloca novas questões epistemológicas no que diz respeito a se pensar o meio e a própria relação entre natureza e cultura. A cada quilômetro percorrido no rio, mais lacunas acerca daquela percepção iam sendo preenchidas. Chegamos a Itanhaém pela manhã, quando nos encontramos com Antônio no Centro de Pesquisas do Estuário do Rio Itanhaém, de onde partimos de barco

<sup>6</sup> Companhia de saneamento básico do estado de São Paulo.



subindo o rio, passando pelos rios Preto, Branco, Aguapeú e Mambú. Fomos em dois pequenos barcos à motor, e foi a primeira vez que andei em um. A princípio me senti desequilibrado, mas logo me acostumei com o balanço das águas.

Não só me equilibrar no barco foi um aprendizado, como reconhecer plantas, pássaros, ocupações às margens e conhecer a relação das pessoas com o rio constituía-se como um aprendizado dos sentidos e do “perceber”. Aquele meio era estranho a um corpo acostumado ao habitat da cidade. No barco, era onipresente o barulho do motor, coisa que dava para relevar tendo em vista o costume de trafegar pelas avenidas da cidade de São Paulo, com as buzinas e os barulhos dos motores dos carros e das motos. Ao lado deste barulho, no entanto, colocava-se também o barulho da proa cortando a água, além dos pássaros que cantavam às margens.

As referências visuais no rio são muito diferentes das da cidade: subir o Itanhaém até onde o rio Branco e o rio Preto se encontram era como chegar a uma bifurcação de uma rua, no entanto os pontos de referência que se faziam presentes ali eram bem mais numerosos e menos perceptíveis – pelo menos para o olhar “de fora” – que os que aparecem no meio urbano, como prédios, placas, construções e monumentos. Ali há plantas presentes na mata ciliar, as referências da vegetação e o mangue na transição da água doce para a salgada, assim como construções do meio urbano às margens, incluindo a presença de carcaças de carros abandonados e queimados.

Nenhum cheiro específico chamou minha atenção durante a viagem de barco apenas o da comida quando paramos numa ilha no curso do rio com um restaurante de comida caseira – lugar onde tivemos também uma experiência do paladar mais direta. No entanto, a percepção olfativa se fazia muito presente neste ambiente pela umidade do ar e pelo baixo teor de poluição. Já em São Paulo muitos rios são característicos por seu mau cheiro, já que em sua maioria recebem esgoto e poluição de todo tipo. Em Itanhaém acontecia o contrário, a percepção olfativa se deu pela ausência.

Na pele, por sua vez, a umidade do ar também se fazia perceptível. Toda brisa que sentia era como se estivesse mergulhado naquelas águas. Apesar do tempo nebuloso, quando em alguns momentos abria o sol, não sentia oormaço como se tivesse andando numa avenida em meio aos prédios com janelas de espelho criando as chamadas ilhas de calor. Lá há ilhas que não são de calor, então este não foi grande problema, principalmente quando paramos os barcos no rio Mambú, e alguns integrantes do grupo pularam em suas águas geladas, mas não incômodas, pois mal mergulhávamos e o corpo já se acostumava com a temperatura. Houve certo receio por parte do grupo ao mergulhar em um rio

desconhecido e esperei Antônio pular na água primeiro, para só depois mergulhar próximo de onde ele tinha mergulhado.

A presença humana era marcada, por sua vez, por cadeiras deixadas pelos pescadores às margens e também pelos próprios barcos dos pescadores locais, com quem trocávamos cumprimentos ao longo do trajeto do rio, quase como uma forma de “pedir licença”. Num dado momento parecia que estava longe de tudo aquilo que era constituído pelo meio urbano e pela ação antrópica, sendo que, na verdade, não muito longe daquela mata ciliar e do entorno do rio a ocupação urbana e o habitar humano se faziam presente.

A experiência que se deu ao longo do Rio Itanhaém foi antes de tudo corporal e, portanto, construída através dos sentidos. Para o antropólogo David Le Breton, “para o homem não existem alternativas senão experimentar o mundo, ser atravessado e transformado permanentemente por ele” (2016, p.11). Habitar fisicamente um espaço se trata também da percepção que criamos em torno dele. É a partir de uma determinada percepção do meio que nos relacionamos com ele, bem como essa percepção pode ser constituída a partir dessa mesma relação. Partindo dessa visão, podemos dizer que a percepção é, sobretudo, corporal.

Seguindo essa ideia da percepção estreitamente relacionada com uma experiência dos sentidos a partir do corpo, Merleau-Ponty diz que “a percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato” (2006, p.276) e, mais adiante comenta que “nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo” (ibid., p.278). Ao se deparar com um meio totalmente diferente do habitual, tive que reaprender a sentir meu corpo e com meu corpo.

A percepção, para Le Breton, não é mera coincidência com o mundo, mas trata-se de interpretação. Todo humano caminha “num universo sensorial ligado àquilo que sua história pessoal fez de sua educação” (LE BRETON, 2016, p.12). Se subo um rio de barco ao lado de um pescador, encontrarei um rio. Se subo o mesmo rio ao lado de um pesquisador de plantas aquáticas, muito provavelmente verei outro. E isso não significa que uma percepção seja hierarquicamente superior ou “mais próxima da verdade” que a outra. Trata-se de percepções distintas, cada uma, constituída a partir de um universo simbólico específico.

A certa altura do rio Mambú, encontramos alguns ninhos pendurados nos galhos das árvores, de maneira que ficavam suspensos sobre as águas. Como eu nunca havia tido

contato com aquele tipo de ninho e não tinha nenhuma referência visual acerca dele ou do pássaro que o construiu, perguntei a nossos interlocutores qual espécie que fazia ninhos àquela maneira e obtive duas respostas, ambas de maneira muito categóricas: Guaxo e Tiê-Sangue. Ora, apesar de acessarem a mesma imagem, a rememoração do nome do pássaro foi diferente, acessaram conteúdos distintos. Não sei dizer se houve uma confusão de nomes por parte de um ou de outro, ou se um é mais conhecedor de pássaros que o outro, muito menos quem estava certo ou errado. O que importa nesse caso específico é a narrativa criada em torno da percepção de cada um.

Os corpos dos humanos e não-humanos são naturalizados pelo senso comum e são, na maioria das vezes, atribuídos ao domínio do biológico ou da natureza. O corpo, nesse sentido, seria algo “dado”, obedecendo a uma determinada ordem, possuindo um funcionamento fechado dentro do seu ciclo natural entre o nascimento e a morte. Não obstante, podemos enumerar algumas características “extrassomáticas” em relação ao corpo, ou seja, que não dependem unicamente de funções e particularidades individuais e biológicas, mas de critérios sancionados pela coletividade e aprendidos por meio de uma educação corporal.

Em 1934, Mauss, ao tratar das técnicas do corpo, apontou que há certas coisas que “acreditamos ser da ordem da hereditariedade e que são, na verdade, de ordem fisiológica, de ordem psicológica e de ordem social” (2015, p.408). Os limites entre o que consideramos como sendo natureza e cultura ficam turvos ao se tratar do corpo, um “objeto” ao mesmo tempo natural e cultural. Os humanos participam de sua cultura não somente a partir do discurso e da palavra, há uma série de gestos e mímicas que concorrem com essas no processo de comunicação e suas linguagens.

Já vimos acima que para Le Breton a percepção passa por uma educação dos sentidos. Ora, se para este autor o corpo é vetor entre o mundo e os sentidos e, ainda segundo ele, “entre a carne do homem e a carne do mundo, nenhuma ruptura, mas uma continuidade sensorial está sempre presente” (LE BRETON, 2016, p.11), o corpo seria a profusão dos sentidos e da relação destes com o mundo. Estou corporalmente no barco, meus sentidos estão em relação com aquele meio e, a partir de minha trajetória de vida e da maneira como aprendi a lidar com meus sentidos e perceber o mundo, me relaciono de uma determinada forma com esse meio. O corpo não é só uma massa biológica (ou natural), mas possui agência, é o “conjunto condicionado pelos três elementos [biológico, psicológico e sociológico] indissolivelmente misturados” (MAUSS, 2015, p.403).

Tomando a perspectiva sociológica do corpo, dissemos acima que a dimensão do corpo e dos sentidos está ligada à linguagem. Isso também quer dizer que se tratam de dimensões que passam por uma educação que é “cultural”. Para Le Breton, cada sociedade desenha para si uma “cultura sensorial” e, de fato, o uso dos sentidos e a relação que Antônio e Zé estabelecem com o mundo a partir deles é muito diferente da minha. Esta proposição se aproxima da ideia de técnica corporal já exposta por Mauss na qual o corpo é o instrumento mais fundamental da ação humana em que “cada sociedade tem seus hábitos próprios” (MAUSS, 2015, p.401). A noção de técnicas do corpo, no desenvolvimento de Le Breton, parece ser ampliada para os sentidos, já que ele escreve que os sentidos estão imbricados no corpo e não podem estabelecer relação com o mundo senão por meio dele.

Normalmente, para o senso comum, os sabores são dados. Aquilo é salgado, isto é doce e aquele outro amargo. Em outras palavras, nessa perspectiva, é da natureza das coisas ter um sabor e, pelo fato do paladar pertencer, também segundo o senso comum, ao âmbito da natureza, sentimos estes sabores e passamos a conhecê-los e, ainda, se o paladar está no corpo, este seria também algo “natural”. Nosso corpo, no entanto, não vem “pronto” ao mundo nesse invólucro orgânico ao qual estamos aprisionados por toda nossa existência e, onde é dentro, na inteligência que está o âmbito da cultura. Quando se trata de corpo – e junto dele, os sentidos pelos quais percebemos o mundo – natureza e cultura se interpenetram.

Se, como diz Le Breton, o corpo é a condição para a existência, e a partir dos sentidos eu percebo o mundo “objetivo” ao meu redor com as lentes de minha cultura, o produto dessa percepção é o saber acerca desse mundo. Eu o experimento, o sinto, o saboreio e o digiro. O saber tem algo de visceral com o mundo e seu gosto pode ir do mais doce ao mais amargo. Em seu livro “Antropologia dos Sentimentos” – cujo título original é *La Saveur du Monde* ou, O Sabor do Mundo – o autor questiona a noção cartesiana de “penso, logo sou” e propõe uma antropologia dos sentidos baseada na ideia de “sinto, logo sou”, que foca em experiências de percepções sensoriais entendidas como projeções de significados orientados pela cultura, a partir da experiência corporal no mundo e sua relação com o meio.

Os sentidos, portanto, não dependem apenas de características fisiológicas dos indivíduos, mas são atravessados pelo universo simbólico do qual fazem parte. A educação dos sentidos mostra isso. Experimentar o mundo não é apenas prová-lo, não parte apenas de apreender com o corpo os cheiros, as visões, os sons, os sabores e as texturas, mas trata-se de uma relação recíproca entre sujeito humano e o meio ambiente humano e ecológico: “A experiência perceptiva de um grupo se modula através dos intercâmbios com

os outros e através da singularidade de uma relação com o acontecido” (LE BRETON, 2016, p.32). Os usos dos sentidos não são os mesmos em todas as sociedades, tampouco sua hierarquia.

Diferentemente da saída etnográfica pelo Rio Itanhaém e seus afluentes, a saída pelos “rios escondidos” de São Paulo me colocavam num lugar habitual: no centro do município de São Paulo, pelas regiões do Vale do Anhangabaú, Avenida 23 de Maio, indo até a Rua Ouvidor. Lugares por onde costumo passar cotidianamente. Ainda assim, a experiência que tive dos sentidos e do corpo nesse lugar foi diferente de tudo aquilo que já havia feito. Fui convidado, pela etnografia no meio urbano, a experimentar novos “sabores” – metaforicamente falando – a fim de produzir outros saberes acerca daquele espaço.

Partindo de áudios gravados pela iniciativa “A Cidade Azul”, a intenção dessa saída etnográfica era pensar a relação do meio urbano de São Paulo com os rios que, com o passar do tempo, foram sendo escondidos pela cidade: os rios Saracura, Itororó e Bixiga, que desembocam no Rio Anhangabaú. A referida iniciativa tem como objetivo resgatar os rios urbanos, transformando nossa relação com eles. Para isso, foram feitas pelos responsáveis da iniciativa diversas intervenções artísticas nas localidades onde antes havia rios a céu aberto que dialogam com áudios gravados para este contexto e percurso. Foi através destes áudios que pudemos guiar a nossa percepção para esses rios escondidos pelo concreto.

Fui guiado pelos áudios desde a saída do metrô Anhangabaú. É de lá que partimos numa jornada sensorial e imaginativa. Aqui, diferente do Itanhaém onde priorizamos a visão para o rio e para a mata ciliar, devíamos priorizar também a audição para podermos de fato enxergar os rios que ali habitam subterraneamente. Pode parecer estranho que se diga que precisamos da audição para enxergar, mas no caso dos rios escondidos da cidade, para ver de fato a cidade azul por debaixo do cinza do concreto, precisamos realizar um exercício de imaginação associado aos sentidos. Esse exercício de imaginação era ainda facilitado pelo fato de que durante alguns áudios é possível ouvir um som de água correndo, permitindo com que de fato enxergássemos não apenas com os olhos, mas com os ouvidos.



Os rios escondidos de São Paulo, 2017. Foto por Felipe Figueiredo.

Para Le Breton, “o antropólogo desconstrói a evidência social de seus próprios sentidos e se abre a outras culturas sensoriais, a outras maneiras de sentir o mundo” (2016, p.18). Nesse sentido, a iniciativa “A Cidade Azul” é praticamente uma experiência antropológica dos sentidos. Onde é concreto se vê rios que ainda correm por debaixo dos prédios e avenidas, assim como o fluxo contínuo dos carros que passam agora por cima deles. Desconstruímos as evidências da nossa percepção através dos sentidos aprendendo a enxergar a face subterrânea da cidade.

Não conhecemos as “coisas em si”, diz Le Breton, mas as projeções de significado que damos ao mundo e, segundo ele, “os sentidos não são ‘janelas’ sobre o mundo [...] eles são filtros que só retêm em sua peneira o que o indivíduo aprendeu a colocar nela, ou o que ele justamente busca identificar mobilizando seus recursos” (LE BRETON, 2016, p.15). O antropólogo, portanto, é aquele que se abre a novas experiências sensoriais, questionando a universalidade do sentir no mundo, levando em consideração que não se tratam de condições meramente fisiológicas, mas também de uma significação acerca do mundo. A antropologia faz um convite a abrir-se a essas outras experiências sensoriais e de sentido,

já que “o sentir não funciona sem a intervenção das significações” (LE BRETON, 2016, p.19). Ela alarga as possibilidades das restrições sociais à sensorialidade inventando modos de saborear, ouvir, tocar e sentir.

Se considerarmos ainda a proposição de Merleau-Ponty de que “o corpo próprio está no mundo assim como o coração está no organismo” (2006, p.273), no sentido de que este último anima o organismo e pulsa a vida, ao passo que o mundo só faz sentido enquanto o habitamos corporalmente, fica mais difícil manter a divisão natureza e cultura na condição dos corpos e sua sensorialidade. Essa divisão – natureza e cultura – como aponta Phillipe Descola (2016), não é dada de antemão, não é uma verdade em si mesma, mas também está inserida no universo simbólico através do qual nós percebemos o mundo a partir de uma perspectiva particular. A maior parte dos objetos a nossa volta, como diz esse autor, encontra-se numa situação intermediária entre o que tomamos como natureza (aquilo que se produz sem a intervenção humana) e o que tomamos como cultura (aquilo que é criado pela ação humana, desde objetos às ideias e instituições), incluindo nós mesmos e nossos corpos.

### **Corpos (passíveis de agressão) na cidade**

Próximo ao período em que os colegas do VISURB discutiam a relação entre natureza e cultura e faziam o percurso pelo Rio Itanhaém, meu corpo experienciava outras discussões e outros trajetos. Entre o final de agosto e o início de novembro de 2016 eu, enquanto Agente de Formação do Programa Jovem Monitor/a Cultural<sup>7</sup> pela Ação Educativa<sup>8</sup>, era educadora e mediadora dentro do contexto do LabCult (Laboratório de Experimentações culturais) de um grupo de jovens que se propuseram a desenvolver projetos culturais com temática LGBT<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> O Jovem Monitor/a Cultural é um programa de formação e experimentação profissional em gestão cultural para as juventudes realizado pela Secretaria Municipal de Cultura (SMC) da Prefeitura de São Paulo. O programa procura, desde 2013, promover uma formação combinada em que o/as jovens ampliam seu repertório e experimentam, na prática, os diversos aspectos da gestão cultural: funcionamento do cotidiano de um equipamento/departamento cultural, produção, desenvolvimento de programas e projetos; e valorização do patrimônio cultural material e imaterial. Além disso, a formação conta com uma perspectiva teórica sobre questões que envolvem a diversidade das juventudes e das manifestações culturais, cidadania, direito à cidade, questões étnico-raciais e de gênero, bem como a participação e importância do/as jovens nos processos de transformação social e política da sociedade. Cf. <http://jovemmonitorcultural.prefeitura.sp.gov.br/>. Acesso em: 06/10/2017

<sup>8</sup> Fundada em 1994, a Ação Educativa é uma associação civil sem fins lucrativos que atua nos campos da educação, da cultura e da juventude, na perspectiva dos direitos humanos. Cf. <http://www.acaoeducativa.org.br/>. Acesso em 06/10/2017

<sup>9</sup> Sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.

No LabCult foram trabalhadas todas as etapas da criação, programação e execução de ações culturais. O protagonismo, a empatia, o diálogo, a criatividade e a colaboração para o trabalho em grupo foram elementos centrais deste processo que buscou envolver jovens de diferentes regiões da cidade no engajamento e na atuação cultural. Os integrantes do grupo LGBT, a partir de discussões propostas e conduzidas por mim, compartilharam reflexões sobre seus processos particulares e profundos no que diz respeito a serem jovens LGBT. Com base nas conversas, entre levantamento de ideias e propostas e a relação destas com sua viabilidade, foram desenvolvidos e concluídos um vídeo-documentário<sup>10</sup> e dois ensaios fotográficos que compuseram a exposição “Manas & Monas”<sup>11</sup>, cuja abertura ocorreu na segunda quinzena de dezembro deste mesmo ano encerrando o ciclo percorrido por mim em período semelhante no qual se deram as experiências vividas pelo outro corpo que partilha a escrita deste artigo.

Os ensaios fotográficos pretendiam abordar como pessoas LGBT percebem e expressam suas afetividades e também tensionar a binaridade de gênero e os respectivos exercícios de papéis esperados pela sociedade<sup>12</sup>. A primeira questão foi desenvolvida no ensaio “Afetar”, a partir do qual foi elaborado o vídeo-documentário, e a segunda foi trabalhada no ensaio “Nuânsias”. Irei me ater mais ao ensaio “Afetar”, pois ele possibilita o levantamento de questões que dizem respeito às relações dos corpos com os espaços ocupados (ou negados) e como se constrói compreensões e leituras do mundo a partir disto.

No momento inicial de elaboração do referido ensaio foi feita uma dinâmica com os jovens cujo intuito era trazer suas reflexões sobre como se colocavam no mundo: como ser LGBT influenciava em suas relações seja de maneira positiva, seja pelas experiências doloridas, como eles exerciam suas afetividades, no que se apoiavam para poder seguir frente as opressões que sofrem cotidianamente. Foram colocados quatro *post its* na parede com os seguintes dizeres: “me machucou”, “me deu forças”, “ser LGBT é...” e “eu no mundo”. Durante um bom tempo todos puderam preencher individualmente *post its* com suas frases, momentos, lembranças, pessoas, e colocar abaixo dos dizeres aos quais correspondiam. Cada um refletiu consigo mesmo o que escreveria nesses papéis e depois cada um/a olhou para todas as questões que estavam na parede formando aquele quadro imaginário. Fez-se um silêncio, seguido de alguns comentários e risadas.

<sup>10</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=8ljJ9VBTqaA>. Acesso em 06/10/2017

<sup>11</sup> Cf. <https://www.facebook.com/events/191835311280615/>. Acesso em 20/12/2016

<sup>12</sup>Para uma discussão no que diz respeito à materialidade do corpo e sua relação com a performatividade de gênero, ver: BUTLER, Judith. *Bodies that matter, on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.



Memórias foram trazidas à tona, em sua maioria estavam atreladas aos respectivos corpos, incluindo neste termo as expressões corporais de maneira mais ampliada e, a depender de como esses corpos eram percebidos por terceiros, um tipo de relação era estabelecido, sendo negativa a maior parte das percepções dessas relações. A reflexão geral foi que ser LGBT não é algo simples, que passe despercebido, ou apenas mais um componente na vida das pessoas. Perceber-se como LGBT é complexo, por vezes dolorido, envolve relações delicadas, sejam familiares, profissionais, amorosas, de auto-aceitação e impacta o colocar-se no mundo e nas maneiras de lidar com todas as outras esferas da vida, de lidar com os próprios medos, receios, anseios, decepções, frustrações, sonhos, desejos e como isso compõe a identidade de cada um. Eles compartilharam suas histórias, suas trajetórias, suas aproximações ou distanciamentos de entender-se enquanto LGBT, de se inteirar das militâncias, das demandas, das faltas, dos avanços, dos preconceitos, de tentarem ser simplesmente quem são em sua totalidade.

Na semana seguinte, a conversa começou com uma fala da única jovem mulher do grupo sobre não estar totalmente se sentindo representada ou integrada nas propostas, queria entender melhor o que de fato estava sendo construído coletivamente para se perceber no processo e poder contribuir da melhor forma possível. Os rapazes falaram de suas percepções das ações e o diálogo foi estabelecido. Essa tensão em relação às questões de gênero apareceria mais pra frente novamente. Um novo jovem se integrou ao grupo e todos/as explicaram o que havia sido conversado e decidido até o momento. Algumas tarefas e responsabilidades foram divididas entre todos.

Para o ensaio sobre afetividades, foi sugerido que as fotos fossem feitas nas periferias, pois era o local de moradia e convivência de todos os jovens do grupo, ao que me senti compelida a trazer a reflexão sobre a segurança de todos, uma vez que faríamos a saída fotográfica numa segunda-feira ao longo do dia com a proposta de demonstrar publicamente afeto entre pessoas LGBT, correndo o risco de sermos hostilizados sem conseguir algum tipo de ajuda e que, por isso, talvez fosse necessário pensar em alternativas. O jovem recém-chegado, então, sugeriu que as fotos fossem feitas em locais do centro da cidade de São Paulo onde ocorreram casos de lgbtfobia, ideia simbolicamente potente que foi recebida de maneira positiva pelo grupo.

Foi compartilhado entre todos notícias sobre agressões a pessoas LGBT com base nas quais foi elaborado um roteiro e decididos os lugares onde seriam feitas as fotos. O levantamento de notícias levou a reflexões profundas no grupo, todos se mostraram assustados com a quantidade de agressões e suas características, pontuando que a

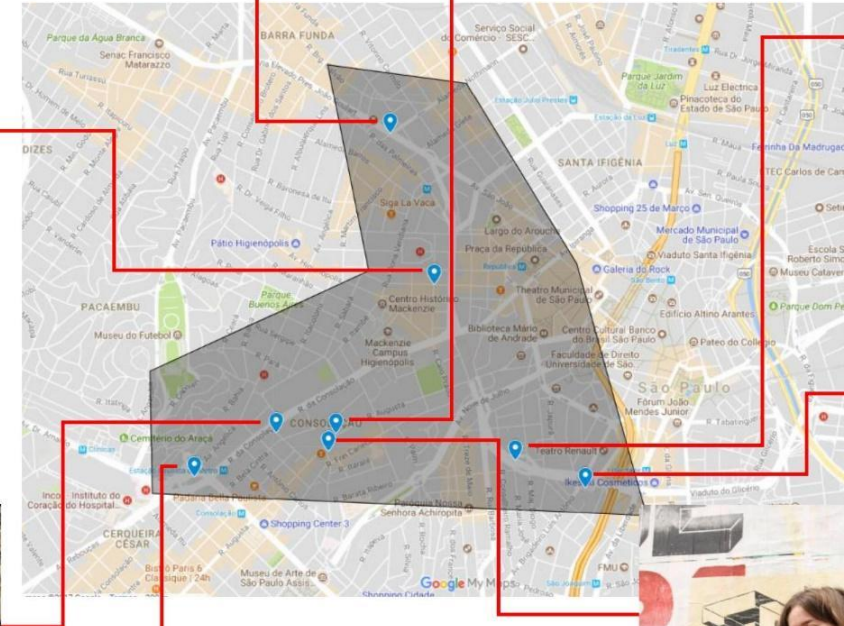
porcentagem de visibilidade dos casos pela mídia é bastante baixos, o que tornava a situação ainda mais relevante e necessária de ser colocada em pauta. Também se discutiu longamente sobre o fato de praticamente não serem noticiados casos de agressões contra mulheres lésbicas e bissexuais, o que fez com que o grupo pesquisasse mais internet a fora, levando-os a casos de estupros corretivos, bastante alarmantes, que deixaram todos “baqueados”. Oito notícias foram então escolhidas, e com base nas discussões e decisões coletivas, elaborei um mapa online com a localização e link das notícias escolhidas<sup>13</sup>.

No início de outubro fomos às ruas do centro ocupando com nossos corpos o percurso previamente estabelecido, de ponto a ponto onde haviam ocorrido as mais diversas violências contra pessoas LGBT. A vontade era expurgar o medo, colocar na rua corpos reiteradamente invisibilizados na e pela cidade. Ressignificar lugares de violência com demonstração de afeto, estar juntos para que as experiências pudessem ser vividas de maneira segura.

Minha função naquele dia era transformar em imagens as vontades do grupo que foram sendo elaboradas ao longo das discussões que tentávamos concretizar no percurso à medida que caminhávamos. Coloquei-me em campo não só como mediadora e formadora dos jovens, mas também, e talvez principalmente, como antropóloga. Enquanto tal, procurei observar atentamente quais questões que havíamos discutido apareciam e transbordavam nesses corpos, quais demandas, dúvidas, assuntos e adversidades surgiam sem terem sido debatidas anteriormente pelo grupo, como se dava a relação com as pessoas que passavam por nós, como nossos corpos eram percebidos, se eram recebidos de maneira hostil ou de maneira gentil, dentre outras possibilidades de olhar a maneira como os jovens vivenciaram e compreenderam a experiência na qual se colocaram conscientemente.

Embora eu tenha feito reflexões como essas na época, apenas após o choque com Felipe e sua proposição sobre a produção de conhecimento a partir dos corpos, dos sentidos, e das experiências saboreadas do mundo, que retornei a esse período com um olhar mais atento. Não só esse processo apresentado em mais detalhes anteriormente, como também minha própria trajetória de inserções etnográficas desde a época de graduação até o contexto atual de pesquisa no mestrado sobre produção cultural de mulheres das periferias da cidade de São Paulo.

<sup>13</sup>Disponível em [https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1EtV9Chv0gLcf\\_XNyH46O-Z4h4dE](https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1EtV9Chv0gLcf_XNyH46O-Z4h4dE). Acesso em 09/10/2017



Mapa do percurso realizado pelos jovens. Fotografias tiradas por Dayane Fernandes e Victória Sales que fizeram parte da exposição “Manas & Monas” com layout semelhante ao elaborado em menor escala nesta página. Na referida exposição, cada ponto também era composto da respectiva notícia de violência ali ocorrida.

Já dentro deste contexto de encontro com o Felipe e as discussões que ele propunha, recentemente, por indicação de uma colega que trabalha com masculinidades, li partes do livro *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, organizado por Don Kulick e Margaret Willson (1995) que, em linhas gerais, procuram propor reflexões sobre questões de sexualidade e desejo em relação e/ou a partir do trabalho de campo antropológico. As discussões colocadas pelos diferentes artigos somaram-se a estas inquietações pessoais sobre como se dão as relações em campo a partir de um corpo que é socialmente marcado de diferentes formas, de maneiras quase sempre não fixas, nem tampouco estáveis. Antropólogas e antropólogos, como qualquer outro pesquisador que faça trabalho de campo, são generificados, racializados, sexualizados, dentre outros marcadores que possam ser apreendidos por meio do corpo, suas performances, seus adereços, seus trejeitos, sua fala e sua mudez e essa é uma questão que precisa ser colocada e dialogada nas nossas produções acadêmicas, mas para além delas também, pois este é um aspecto de grande importância para o conhecimento que queremos produzir e compartilhar.

Retomando a experiência com os jovens no laboratório experimental, bem como minhas inserções etnográficas, a reflexão mais geral talvez seja que são processos complexos de serem pensados, elaborados, organizados, experiências e experimentações do mundo delicadas que merecem atenção antropológica. Como corpos LGBT circulam pela cidade de São Paulo? Como são invisibilizados reiteradamente? Como se tornam visíveis? Seria unicamente por meio de violências? De que maneira esses corpos são “lidos” e “classificados” pela sociedade mais abrangente? E, a partir dessas leituras e classificações, podem ou não ocupar certos lugares, acessar certos serviços, estabelecer relações com outros corpos, com outras pessoas? Como a leitura que é feita do meu corpo por terceiros permite ou inviabiliza que eu estabeleça contatos e relações em campo? Que eu acesse ou não pessoas e lugares? Que as pessoas com as quais procuro dialogar me acolham ou me hostilizem, me bloqueiem ou me incluam nos processos, se sintam seguras ou hesitantes em relação a minha presença, às minhas colocações, às minhas investidas em estabelecer vínculos?

Poder revisitar esses momentos tendo como um dos norteadores a questão do corpo e sua relação com a percepção das experiências vividas e as elaborações feitas a partir deste lugar tem tido um impacto significativo nas minhas reflexões e produções antropológicas. O encontro me impactou significativamente, revirou parte das minhas compreensões anteriores, assim como tem contribuído para entender processos antes

nebulosos de situações vividas no campo e a maneira como estabeleço as relações e diálogos com minhas interlocutoras a partir de um corpo, a partir do meu corpo no mundo.

### **Os corpos-etnógrafos**

Em meio a isso, qual o lugar da etnografia dentro da experimentação do mundo? Ou melhor, qual o lugar do etnógrafo na experimentação do mundo? O etnógrafo possui um corpo, habita o mundo fisicamente e é percebido pelos demais ao mesmo tempo em que cria para si uma percepção e um saber acerca do mundo. O saber do mundo se constitui a partir do sabor do mundo e, assim, o etnógrafo ou antropólogo se constitui como um degustador, aquele que experimenta, saboreia o mundo, o digere e, como síntese dessa digestão, cria para si um saber.

Entendemos por etnografia um método em que nos é permitido pular de cabeça e dar um “mergulho profundo na vida cotidiana desses Outros que queremos apreender e compreender” (URIARTE, 2012, p.5). Antes de dar esse mergulho, no entanto, nos munimos da teoria antropológica. Lemos, estudamos, revisamos para quando chegar ao campo “desestabilizar” a teoria (URIARTE, 2012). No caso das etnografias sobre rios, o que houve também foi uma desestabilização dos sentidos, marcando a lógica que Howes (apud Le Breton, 2016, p.18) dá para uma antropologia que se proponha a estudar os sentidos: a de determinar como as experiências sensoriais variam de acordo com a significação e importância atribuídas aos mesmos.

Só depois de passar por essas desestabilizações, portanto, há o momento da sistematização que, em sua maioria, se dá pela escrita individual, podendo também ser elaborada de outras maneiras, tendo sido este um dos objetivos das proposições do VISURB nos últimos tempos: pensar, discutir e construir outras possibilidades de apresentação da produção de conhecimento antropológico, desenvolvendo oficinas de fotografia, desenho, elaboração artesanal de cadernos de campo e, em especial, a produção coletiva de conhecimento, sendo o presente artigo e outros deste dossiê exemplos desta busca.

Retomando um ponto anterior, se, como dissemos acima, a condição de existência humana passa, necessariamente, por uma relação entre o corpo (e com ele os sentidos) e o mundo, a partir de um universo simbólico particular que nos atravessa, o antropólogo deve deixar-se imergir nas diferenças e também nas aproximações que existem entre sua cultura e o universo que se propôs a estudar, que pode ser o seu próprio, como alguém que experimenta. Se a experiência sensível,

como aponta Le Breton (2016), tem mais a ver com as significações atribuídas a ela, essa experiência em campo deve se dar neste sentido, já que as coisas só aparecem como reais enquanto os humanos as tomam enquanto tal.

O corpo do antropólogo também passa por todas as questões epistemológicas abordadas até aqui, não sendo jamais algo que está para além do mundo que experimenta. Merleau-Ponty (2006) já diz que perceber o mundo e o próprio corpo são duas faces da mesma ação. No entanto, foi só a partir de um encontro entre corpos, que eu, Felipe, percebi que faltava algo. Ao me encontrar com Dayane numa reunião do VISURB em que discutíamos os temas que abordaríamos no presente dossiê, fui questionado por ela acerca de meu corpo enquanto agente. Não só isso, as reflexões que havia feito a partir dos corpos e dos sentidos foram provocadas e abaladas com o questionamento de Dayane. O choque que ocorreu não foi apenas de ideias, foi um choque entre corpos: o meu e o dela. Corpos distintos, marcados por suas trajetórias de vida até que se encontraram ali naquela reunião. O questionamento veio no sentido de que “nenhum corpo é neutro”, ou seja, falamos de corpo como algo que rompe as barreiras da dicotomia natureza e cultura, como algo que habita o mundo e o percebe pelos sentidos, mas não nos questionamos “que corpo é esse”?

Muitas vezes, quando lemos autores como Le Breton ou Merleau-Ponty, pensamos no corpo e suas agências no mundo, mas por mais que ambos se detenham em análises fenomenológicas, parece que o corpo é, ainda, algo idealizado. Assim que Dayane fez seu questionamento, comecei a pensar nos desdobramentos disso para o que vinha pensando. Estava pensando mais que percebendo os corpos em si ou percebendo meu próprio corpo. Estava pensando em saborear o mundo, mas não na boca que usava para tal empreitada e foi nesse choque de nossos corpos e ideias que pudemos pensar em nossas trajetórias pregressas a este encontro e também nas futuras. Onde estavam nossos corpos no momento em que começamos a pensar os corpos?

Na ocasião, eu estava justamente em minha primeira saída etnográfica, pelo Rio Itanhaém. A partir dela comecei a pensar os corpos e a percepção que tinha do espaço a partir de uma relação com o meio, tomando como referência a metáfora criada em torno da origem etimológica da palavra “saber”. Comecei a pensar nos diferentes “sabores” proporcionados pelo mundo e que somos passíveis de experimentá-los, produzindo assim conhecimento através dos sentidos e do corpo e não meramente por um esforço intelectual. As discussões do VISURB acerca da relação entre natureza e cultura também foram fundamentais para elaborar essas

questões, já que o senso comum atribui ao corpo e sua capacidade sensitiva um atributo de “natureza”, enquanto relega ao campo da “cultura” a intelectualidade e a racionalidade que pode vir a conhecer o mundo objetivo. Embora os autores acima (MERLEAU-PONTY, 2006; MAUSS<sup>14</sup>, 2015; LE BRETON, 2016) trabalhem com a distinção entre natureza e cultura como pares opostos, no desenvolvimento de suas ideias, a linha que separa o que é natureza e o que é cultura no corpo é tênue. Não é possível distinguir, para além dos limites mais gerais do corpo humano, o que é limitado pela natureza e o que é limitado pela cultura. Não é por acaso que colocamos no início deste artigo a origem etimológica da palavra “saber”: ter sabor.

O encontro de meu corpo com o de Dayane também me proporcionou um movimento de percepção, mas mais que isso, reflexão acerca dos saberes que já havia degustado no mundo. Faltava colocar meu corpo em minhas reflexões acerca da percepção que tinha do mundo. Eu falava de corpo ao mesmo tempo que não me colocava enquanto corpo no mundo, e sim de um corpo abstrato, genérico, quase universal. Por mais que isso pudesse ser pensado a partir do que eu havia retirado dos autores que tinha estudado, foi só a partir desse encontro de corpos que passei a dar mais atenção a meu corpo, como alguém que andando no escuro, sem ver a si mesmo, esbarra com um objeto e passa a tomar mais cuidado com as partes de seu próprio corpo.

\*\*\*

Do lado de cá, por assim dizer, o encontro com Felipe também não passou despercebido. Senti-me provocada ao ouvir sobre corpos que experienciam o mundo e produzem saberes a partir da relação estabelecida com este por meio dos sentidos, das emoções, dos sabores. No entanto, a reflexão do impacto causado só foi elaborada de maneira mais consciente após debates coletivos sobre a versão inicial dos artigos. Na primeira versão pouco do meu corpo, e as experiências vividas a partir dele, tinham sido trazidas para o texto tendo em vista que, como mencionado anteriormente, o próprio Felipe não havia colocado suas inserções etnográficas e memórias sensoriais a partir das quais passara a refletir sobre a relação entre corpo e produção de conhecimento. Eu não havia participado das discussões coletivas sobre natureza e cultura, tampouco havia participado das saídas etnográficas ligadas aos rios, tendo isso em vista, não parecia razoável mobilizar experiências etnográficas pessoais que estavam fora desse escopo. Ambos os corpos acabaram sendo

<sup>14</sup> Levando em conta que Mauss relega importância aos estudos biológicos do corpo indiciados da psicologia e sociologia, mas que, segundo minha visão, não leva a cabo mais radicalmente a não separação entre natureza e cultura.



suprimidos. Ironicamente, um artigo que se propunha a escrever sobre a relação entre corpo e percepção do mundo, acabou ficando inicialmente descorporificado.

Uma vez percebido que ambos compreendemos que etnografia não se realiza enquanto prática meramente intelectual, mas também, corporal, debatemos onde estavam nossos corpos ao longo do período referente às investidas do VISURB. Após o compartilhamento, acordamos resgatar essas memórias a partir de uma leitura corporificada das situações vividas, movimento este que procuramos desenvolver ao longo deste texto.

Ao tensionar a supervalorização da produção de conhecimento a partir do que é tido como do âmbito racional em detrimento do que é lido como subjetivo, nos propomos a refletir sobre a tão buscada objetividade científica. Para Donna Haraway (1995,p.18), a produção de conhecimento deve ser feita a partir de uma objetividade corporificada, esta objetividade significando, simplesmente, saberes localizados. Nesta perspectiva, a posição ocupada pelo pesquisador não seria negada, deixando esse lugar construído historicamente de onipresença, onisciência, bem como onipotência. Assumir esse lugar de parcialidade inclui refletir sobre quais corpos ocupam quais lugares e como essas ocupações podem (ou não) serem feitas. É dar um passo para fora desse “olhar científico” que tem o poder de ver sem ser visto, que marca e classifica outros corpos por se perceber numa posição não marcada, lugar “universal” proporcionado pelas ciências.

Revisitando nossas experiências etnográficas, em especial a do Rio Itanhaém e o laboratório de experimentações culturais desenvolvido com os jovens LGBT expostas anteriormente, e colocando-as em diálogo com as proposições de Haraway (1995), poderíamos dizer que as nossas reflexões antropológicas integram produções de conhecimento localizadas, que partem de pontos de vista situados. Esses lugares se inscrevem (e são também inscritos) nos (e pelos) nossos corpos em maior ou menor grau de evidência. As etnografias que fazemos são transpassadas pelas relações que são viabilizadas ou negadas, tendo em vista as leituras que são feitas desses corpos. Levando essa provocação a sério, seria possível pensar que a produção de conhecimento passaria, necessariamente, por uma maior consciência das produções, desconstruções e leituras em relação aos corpos no presente etnográfico, mas para além dele também.

Bruno Latour diz que “ter um corpo é *aprender a ser afetado*, ou seja, *efectuado*, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas” (2008, p.39, grifos do autor). Estendendo à etnografia a colocação de



Latour, acreditamos que antropólogos e antropólogas não só deveriam ter mais consciência dos seus corpos em campo, tendo em mente que não se passa imperceptível e fantasmagoricamente pelos lugares que ocupamos, como também compreender esses corpos enquanto um instrumento metodológico disposto a ser afetado<sup>15</sup>, movimento através do qual podemos aprender a ser mais sensíveis e com maior capacidade de relacionar as “coisas” do/no mundo.

Aproximando as reflexões de Haraway e Latour, poderíamos dizer que, no que diz respeito a uma relação possível entre corpo e etnografia em tempos atuais, seria interessante pensarmos em nos aproximar desse sujeito articulado que é posto em movimento ao ser afetado pelas diferenças e semelhanças, que percebe sua localização como limitada, lugar a partir do qual produz um conhecimento localizado, posicionado, tornando-se responsável pelo o que aprende a ver e transforma em conhecimento.

Faz-se necessária abertura maior de diálogo sobre como o corpo afeta o que aprendemos e, conseqüentemente, como nós representamos essa experiência. Se parte da compreensão etnográfica vem de como se “sente e percebe o campo”, bem como se é “sentido e percebido por ele”, não se pode negar que as diferentes perspectivas e percepções sobre os corpos influenciam o tipo de relação que o etnógrafo terá no e com o campo e isso, por sua vez, afeta a interpretação daí decorrente. O antropólogo não pode ser interpretado como mero observador descorporificado, deslocado do mundo. Ao ter consciência das construções e percepções sobre esses corpos e as relações permitidas ou proibidas a partir disso, podemos observar a relação entre nossos corpos e a forma como pensamos sobre a experiência de e no campo. Ao fazê-lo, desafiamos nós mesmos a reconsiderar nossas perspectivas, como construímos o campo em si, como nos relacionamos em campo, como interpretamos essas relações e que tipo de conhecimento queremos produzir e compartilhar, incluindo nesse bojo as produções escritas que emergem a partir de nossas inserções e experiências etnográficas.

### **Encontro de corpos**

Dissemos acima que a etnografia se divide em três momentos: uma leitura da teoria antropológica; um mergulho no cotidiano de outrem; e por fim, a escrita do relato (URIARTE, 2012). O encontro entre dois corpos que deu início a este artigo fica onde?

<sup>15</sup> Para discussão sobre ser afetado no trabalho de campo, ver: FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, mar. 2005.

O contato entre estes corpos que engendrou o que o leitor tem em mãos não foi mera discussão de ideias entre duas pessoas que divergiam, não só nossas ideias, a princípio, não eram coincidentes, nossos corpos também destoavam. Esse choque de corpos foi parte fundamental da experiência etnográfica que resultou neste ensaio que agora entra em contato com o corpo do leitor.

As trajetórias que levaram nossos corpos a se encontrar, trazendo consigo suas subjetividades após irmos de um mergulho em nossos campos específicos, não foram elementos neutros para a escrita e as reflexões aqui contidas. Márcio Goldman (apud URIARTE, 2012, p.5) define o método etnográfico na antropologia como sendo “o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal”. Isso significa que a antropologia constitui-se pela experiência pessoal do pesquisador em campo em relação às pessoas que estuda que também têm suas experiências específicas.

Fazer antropologia é se colocar em relação a outras experiências e, portanto, o encontro entre esses corpos distintos, carregados por experiências e percepções do mundo diferentes também se constituiu como um fazer antropológico, e foi determinante para a produção das reflexões aqui desenvolvidas. Esse encontro foi uma experiência em si. Se, como dissemos, saber tem uma relação etimológica com “ter sabor”, experimentamos de fato este encontro para a produção desse saber do corpo descrito nessas páginas e, coincidência ou não, esse encontro se deu em um restaurante às margens do Rio Piracicaba. Agora, o leitor ou leitora deste ensaio prova também do resultado desse choque entre corpos através de seu corpo e, quem sabe, dessa digestão venha uma nova profusão de ideias acerca do corpo, dos sentidos e das percepções.

## **Referências Bibliográficas**

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexiton, 2010.

DESCOLA, Phillipe. *Outras Naturezas, Outras Culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu (5), p. 7-41, 1995.

KULICK, Don; WILLSON, Margaret. *Taboo: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. New York: Routledge, 1995.

LATOUR, Bruno. “Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência.” In: NUNES, João Arriscado e ROQUE, Ricardo. *Objectos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência*. Porto: Ed. Afrontamento, 2008.

LE BRETON, David. *Antropologia dos Sentidos*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MAUSS, Marcel. “As Técnicas do Corpo.” In: *Sociologia e Antropologia* – São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

URIARTE, Urpi Montoya. *O que é fazer etnografia para os antropólogos*. Ponto Urbe [Online], 11 | 2012, posto online no dia 14 Março 2014, consultado em 10 de Outubro de 2017. URL : [http:// pontourbe.revues.org/300](http://pontourbe.revues.org/300)

## **Rios, tempos e cidade: uma experiência etnográfica coletiva pela cidade de Itanhaém.**

Fernanda Matos<sup>1</sup>

Este ensaio fotográfico é fruto da saída etnográfica coletiva realizada pelos pesquisadores do Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas (VISURB/UNIFESP - Guarulhos). O objetivo do grupo de pesquisadores foi refletir sobre a relação entre as pessoas, a cidade e seus rios. Durante o segundo semestre de 2016 a programação do grupo de pesquisa VISURB teve como temática “Rios, tempos e cidades”.

Em parceria com os pesquisadores do Núcleo de Antropologia da Imagem e Performance (NAIP/UNESP – Araraquara), coordenado pelo Prof. Dr. Edgar Teodoro da Cunha, e com o Prof. Dr. Antônio Fernando Monteiro de Camargo (Unesp/Rio Claro), pesquisador do Centro de Pesquisas do Estuário do Rio Itanhaém “Samuel Murgel Branco”, foi possível realizar a saída etnográfica coletiva pelo Rio Itanhaém (região do estuário), Rio Branco (águas barrentas); Rio Mambú (águas claras), Rio Aguapeú (águas pretas) e Rio Preto. Passando também a visitar a Praia dos Pescadores e a Praia do Sonho; o Centro Histórico e a Trilha da Serra do Mar.

A atividade etnográfica coletiva possibilitou a troca de vivências e experiências entre os pesquisadores e a possibilidade de colocar em prática algumas das técnicas aprendidas no conjunto das oficinas realizadas durante o semestre (produção de um “Diário de Campo Visual”, desenho e produção e técnica de *Pinhole*), além da produção de imagens com o uso da câmera fotográfica que compõem o presente ensaio.

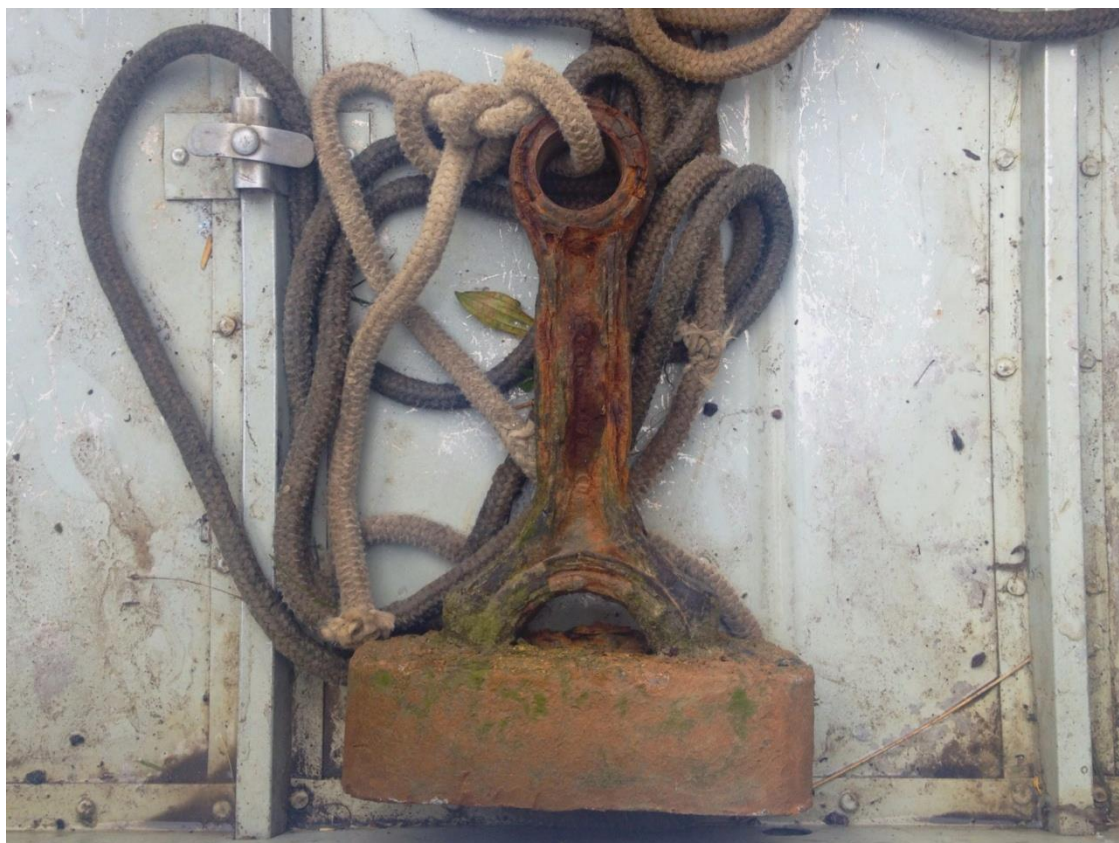
Carregando nas mochilas o material e os anseios presentes no pré trabalho de campo, mobilizamos os recursos metodológicos dentro de uma perspectiva criativa. A ideia era experimentar uma prática etnográfica criativa teórica e metodologicamente. Cada registro do que se viu, ouviu e sentiu dialoga com trabalhos individuais de cada pesquisador carregando inquietações de sua pesquisa e o interesse em praticar coletivamente a etnografia. As imagens apresentadas são expressões deste movimento de relação como o ambiente que nos cerca e isso inclui os colegas pesquisadores, os peixes, as plantas, o rio e tudo o mais que pudemos perceber e nos colocar em relação.

Neste sentido, o presente ensaio fotográfico traz paisagens, situações, lugares e pessoas inseridos na construção deste espaço envolvendo a cidade e seus rios, seu cotidiano e memórias. A imagem aqui é responsável por expressar uma série de questões e

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências Sociais pela Unifesp. Email para contato: sorriso.fernanda@gmail.com

reflexões. Ela pode expor ou esconder algo, angustiar ou fazer sorrir. O olhar dos pesquisadores “fotógrafos” enquadraram cores, luz e sentimentos, proporcionando diferentes e inúmeras visões sobre o mundo em que estavam inseridos e nos desafia a “enxergar”<sup>2</sup> este universo através da imagem e além delas.

Link: <https://goo.gl/photos/w4vRmd2ZuSuAv6pn6>



Fotógrafa: Marcela Vasco

<sup>2</sup> Sobre essa questão ver São Paulo Cidade Azul: Ensaio sobre as imagens da cidade no cinema paulista dos anos 1980, livro de Andrea Barbosa, lançado em 2012 pela editora Alameda.





Fotógrafa: Marcela Vas



Fotógrafo: Felipe Figueiredo.



Fotógrafo: Edgar Teodoro da Cunha.

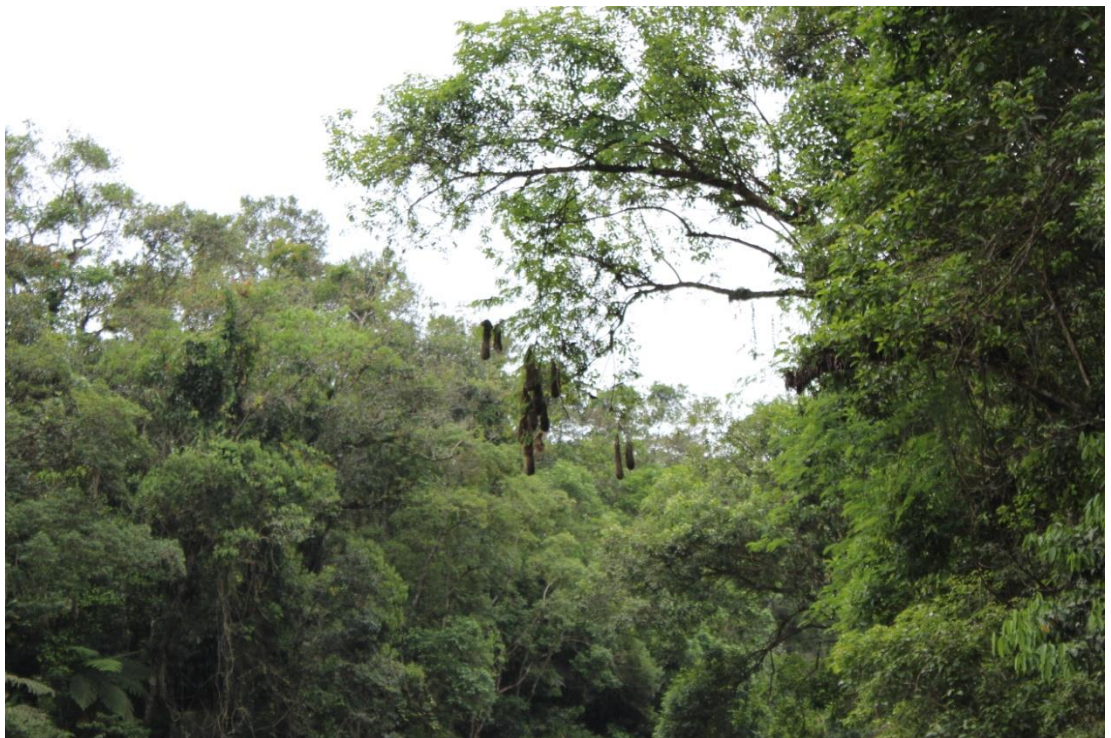


Fotógrafa: Ana Vasconcelos.





Fotógrafa: Ana Vasconcelos.



Fotógrafa: Andrea Barbosa





Fotógrafa: Ana Vasconcelos.



Fotógrafo: Fábio Santos





Fotógrafo: Felipe Figueiredo.



Fotógrafo: Felipe Figueiredo.



Fotógrafa: Ana Vasconcellos



Fotógrafa: Fernanda Matos

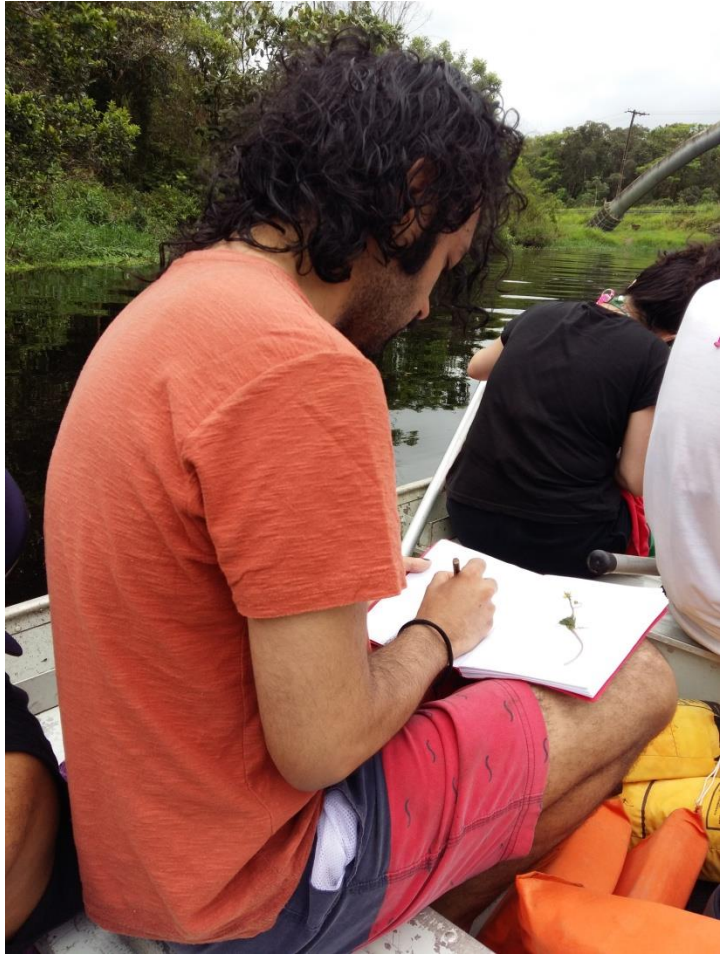




Fotógrafa: Fernanda Matos



Fotógrafa: Fernanda Matos



Fotógrafo: Felipe Figueiredo.



Fotografa: Marcela Vasco.



Fotógrafo: Fabio Santos





Fotógrafo: Edgar Teodoro da Cunha



Fotógrafo: Edgar Teodoro da Cunha





Fotógrafa: Andrea Barbosa



Fotógrafo: Edgar Teodoro da Cunha





Fotógrafa: Andrea Barbosa

## **Das Margens brotam as cidades: Experiências Etnográficas entre Rios e Cidades**

Fernando Monteiro Camargo<sup>1</sup>  
Felipe de Souza Pinto<sup>2</sup>

### **Resumo**

Este artigo tem o objetivo de discutir a relação dos rios com as cidades a partir da perspectiva da antropologia urbana. Na tradição dos estudos urbanos no Brasil, os rios ora aparecem como problema urbano, quando se tornam obstáculos à construção de avenidas, provocam enchentes, tornam-se lugares de descarte de dejetos ou quando excedem os limites forjados para eles e ocupam os lugares planejados sobre eles nas metrópoles, ora aparecem como patrimônio cultural, quando são reconhecidos por sua importância para o desenvolvimento urbano ou são vistos como vestígios de uma natureza soterrada pelo asfalto. Nesse artigo, discutiremos a emergência de preocupações “ecológicas” nos grandes centros urbanos baseadas em um olhar integrador entre a natureza e as necessidades da vida metropolitana. Para isso, observaremos os estudos da antropologia urbana, buscando encontrar traços dessas novas inquietações acerca das relações entre os rios e as cidades e o modo como elas são articuladas por dois pesquisadores a partir de suas experiências etnográficas específicas.

**Palavras-chave:** antropologia urbana; rios e cidades; paradigma ecológico.

### **Abstract:**

This paper aims at discussing the relationship between rivers and cities from the perspective of urban anthropology. In the urban studies' tradition in Brazil, rivers sometimes are seen as an urban problem – when they become obstacles to the construction of avenues, cause floods, become waste disposal sites or when they exceed their forged limits and occupy the planned places built on top of them – or as a cultural heritage – when they are recognized for their importance to the urban development or as traces of a nature buried by asphalt. In this paper, we will discuss the emergence of “ecological” concerns in large urban centers based on an integrative view of nature and the needs of metropolitan life. To do so, we will focus on studies of urban anthropology, seeking to find traces of these new concerns about the relations between rivers and cities and how they are articulated by two researchers based on their specific ethnographic experiences.

**Keywords:** urban anthropology; rivers and cities; ecological paradigm.

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo. (E-mail para contato: camargo.fmc@gmail.com.)

<sup>2</sup> Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo. (E-mail para contato: felipedesouzapinto@gmail.com.)

Os rios também têm história (FEBVRE, 2000, p. 9).

A cidade nasce da água. A história urbana pode ser traçada tendo como eixos as formas de apropriação das dinâmicas hídricas. A trajetória das relações entre cidades e corpos d'água reflete, assim, os ciclos históricos da relação entre homem e natureza. (MELLO, 2008).

No interior do Estado de São Paulo, em Piracicaba, a primeira quinzena de janeiro de 2016 foi de muita chuva. Depois de alguns dias chovendo, com alguns raros momentos de trégua, os moradores da Rua do Porto começaram a se preocupar com o nível da água do rio, que subia rapidamente. Duas páginas do Facebook<sup>3</sup> alertavam sobre a possibilidade de alagamentos na região. Circulavam entre os moradores da cidade boatos sobre o rompimento de pequenas hidrelétricas, localizadas em rios afluentes do rio Piracicaba. A chuva estendeu-se pela noite e a Defesa Civil foi chamada para a região da Rua do Porto, mas as declarações de seus representantes era de que não havia risco de transbordamento do rio. No entanto, muitos moradores, prevendo o pior, retiravam seus pertences de casa, pois acompanhavam o monitoramento do nível de água do rio realizado pelo Sistema de Alerta a Inundações de São Paulo (Saisp)<sup>4</sup>. Contrariando as informações da Defesa Civil, por volta das 22h 30min, as águas do rio Piracicaba transbordaram de suas margens, entrando nas casas e restaurantes da Rua do Porto.

A chuva permaneceu pela madrugada e o nível do rio registrou sua maior vazão às 5h da manhã. Os moradores permaneceram próximos às suas casas, com medo de que fossem saqueadas. Apesar da madrugada de muita chuva, pela manhã o sol resolveu aparecer. Os moradores, em sua maioria, já tinham retirado seus pertences e, sentados em cadeiras de praia, esperavam a água baixar. A luz do dia revelava aquilo que a enxurrada de água havia trazido e provocado na Rua do Porto: muito lixo e alguns animais mortos, como um cachorro e uma capivara que boiavam nas margens alagadas do rio. Alguns garotos brincavam na água e outros pulavam com boias de uma ponte. Muitos curiosos chegavam para ver o rio e fotografar a rua tomada pelas águas. Um homem, abaixado

<sup>3</sup> Centro de Monitoramento Piracicabano e PiraNot.

<sup>4</sup> O Saisp é operado pela Fundação Centro Tecnológico de Hidráulica (FCTH) por meio da Rede Telemétrica de Hidrologia do Departamento de Águas e Energia Elétrica do Estado de São Paulo (DAEE) e pelo Radar Meteorológico de São Paulo.

próximo à água, chorava. Perguntei-lhe se havia perdido alguma coisa nas águas do rio, mas ele disse que seu choro era de felicidade por poder ver o rio “vivo” novamente.

Uma equipe de repórteres procurava, sem sucesso, por pessoas que pudessem dar depoimentos lamentando a enchente na Rua do Porto, no entanto, os discursos dos moradores e frequentadores da rua eram de felicidade. Lembravam até que, na última enchente, em 2011, alguns moradores haviam feito “o churrasco da enchente”, que ficou famoso, pois acabaram aparecendo no *Fantástico*<sup>5</sup>. Curiosamente, dois jovens posicionaram-se de costas para o rio e atiraram suas varas de pescar em direção à rua alagada, alguns minutos depois capturaram um peixe, o que os fez cair na gargalhada. Algumas casas exibiam na janela uma bandeira do Divino Espírito Santo. A bandeira posicionada na janela é um pedido ao rio para que a água não invada sua casa, mas também é sinal de agradecimento por mostrar-se vivo.

Na capital do estado é comum ouvir relatos de enchentes. No Capão Redondo, um acontecimento de grandes proporções ocorreu em 2015, nas imediações do Parque Santo Dias, na Av. Ellis Maas com a Rua Integrada. Nesta região acontece o encontro de três cursos d’água que juntos formam o Córrego do Morro do S. Foi numa tarde de março, fechando o verão, que fortes chuvas atingiram a Zona Sul da cidade de São Paulo. As águas tomaram as ruas da região provocando alagamentos, invadindo apartamentos térreos e arrastando carros para dentro de córregos. Apesar da chuva rápida, seus efeitos na paisagem perduraram por algum tempo nas histórias contadas pelos moradores e frequentadores da região. Durante algumas semanas, todos que por ali passavam lembravam-se da força das águas invadindo os apartamentos ou arrastando carros e pertences de moradores.

Outro dia, outra enchente. A alguns quilômetros desta região, no centro do distrito de Campo Limpo, as águas de um córrego, afluente do rio Pirajuçara, transbordaram suas margens. Depois de um dia inteiro de muita chuva, quando voltava para casa de transporte coletivo, presenciei os estragos da enchente – um carro estava caído dentro de um córrego. Além disso, as ruas tomadas pelas águas impossibilitavam a passagem dos veículos, deixando o trânsito da região, que já é complexo, ainda mais complicado.

Na cidade de Taboão da Serra, vizinha aos distritos de Campo Limpo e Capão Redondo, o rio Pirajuçara transbordara em 2016. Em 2010, o governo do estado de São Paulo construiu nessa região um *piscinão*, que tinha por objetivo acabar com os episódios frequentes de enchentes. A construção desse piscinão foi comentada pelo então governador

<sup>5</sup> O *Fantástico* é um programa televisionado pela Rede Globo de Televisão que vai ao ar aos domingos à noite.

José Serra, em entrevista ao jornal *Estado de S. Paulo*, em 14 de janeiro de 2010: “A gente não sabe até onde as mudanças climáticas vão levar as chuvas, mas com o piscinão os problemas são infinitamente menores” (FREITAS, 2010). Apesar disso, a enchente de 2016 causou um grande transtorno aos moradores da região, pois as águas invadiram diversas casas, destruindo tudo que encontravam pela frente. Após esse episódio, um grupo de jovens que fazem grafite iniciaram um projeto para angariar doações para os moradores da região.

Esses relatos de episódios de enchentes apresentados acima compõem o projeto de pesquisa coletivo *Rios, tempos, cidades*, desenvolvido no âmbito do Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas da Unifesp (Visurb), entre 2016 e 2017, que tinha por objetivo refletir sobre a relação entre as pessoas, as cidades e seus rios, a partir de saídas coletivas realizadas nas cidades de São Paulo, SP, e Itanhaém, SP, de discussões teóricas sobre a relação entre natureza e cultura na Antropologia e de algumas experiências etnográficas individuais de pesquisadores do grupo. As saídas coletivas, alinhadas com as discussões teóricas, permitiram expandir a reflexão para outros contextos.

No movimento de olhar para a (re) existência dos rios nas cidades, o objetivo deste artigo é refletir sobre as relações proporcionadas por essa presença a partir de etnografias realizadas em dois contextos urbanos distintos – a região da Rua do Porto, localizada na cidade de Piracicaba, SP, e o distrito do Capão Redondo, em São Paulo, SP. Partimos do pressuposto de que o contexto urbano constitui um conjunto complexo de ambientes manejados pelos humanos, em que as ações técnico-culturais, bem como as agências não humanas interferem e cooperam na configuração dos lugares da cidade (SILVEIRA, 2009). Podemos dizer que o humano “afeta e é afetado pelo meio: ele constitui a paisagem à medida que é constituído por ela” (FAVRET-SAADA apud SILVEIRA, 2009).

Nessa perspectiva, é necessário retomar uma discussão “clássica” na Antropologia – a relação homem e natureza. Guardando suas diferenças e particularidades, essa temática foi abordada por diversos autores, como Lévi-Strauss (1982), Evans-Pritchard (1978), Viveiros de Castro (2002), Ingold (2000), Latour (1994) e Descola (2006). Na Antropologia, o debate, inicialmente, preocupou-se em distinguir aquilo que seria do campo da natureza e o que seria do campo da cultura. No entanto, esse dualismo aparece superado no debate contemporâneo, naquilo que se denominou “virada ontológica” (DESCOLA, 2006; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; LATOUR, 1994), que, ao invés de investigar como os sujeitos veem o mundo, procura entender que mundos os sujeitos veem. Atualmente, cultura e natureza deixaram de ser dois termos que se opõem. Isto permite uma ampliação da própria noção de natureza “restituindo o lugar de uma ecologia urbana que vislumbra os ecossistemas

urbanos como os lugares da existência humana com os demais seres que a compõem e, por isso, como um lócus de manifestação do sensível” (SANSOT, 1983 apud SILVEIRA; OSÓRIO, 2016).

Dessa forma, procuramos olhar para o contexto urbano como um conjunto complexo de ambientes que, apesar dos esforços para consolidação das ordens formais por meio das táticas de planejamento, as agências humanas e não humanas cooperam para outras configurações dos espaços praticados (CERTEAU, 2014). A cidade

está aberta às vicissitudes e aos imponderáveis inerentes à sua dinâmica pulsante, os quais apontam para o fato de que para além de certos dispositivos de controle sobre as formas do vivo [...] presentes em seu contexto [...] existe em tal processo uma autonomia das/nas paisagens que tem relação direta com dimensões biogeográficas e sazonais que, por certo, também (re) definem os seus constituintes de acordo com a região e o contexto onde aparecem como elementos em interação com o edificado e, por isso, mostrando-se em constante permuta tanto de matérias quanto de energias. (SILVEIRA, 2016, p. 289).

Em todo o mundo, os rios atuam como definidores para a fundação e o desenvolvimento de muitas cidades. Os rios Nilo (Egito), Jordão (Israel/Palestina), Tigre e Eufrates (Mesopotâmia, atual Iraque e Kuwait) ocupam lugar importante na história das civilizações. Outros, como os rios Sena (França), Mississippi (EUA), Tejo (Portugal), Amarelo (China), Ganges (Índia), dentre muitos outros, foram fundamentais para a constituição de diversas cidades ao redor do mundo. Nas margens dos rios agruparam-se núcleos populacionais, desenvolveu-se a agricultura, formaram-se cidades, estabeleceu-se o comércio. Baptista e Cardoso (2013) apontam que, para o surgimento das cidades, os rios, além de prover água para consumo, higiene, agricultura e atividades artesanais, proporcionaram a comunicação e o comércio. Além disso, em muitos casos eles desempenharam um papel na defesa e proteção das cidades (BAPTISTA; CARDOSO, 2013, p. 127).

No Brasil, a maioria dos surgimentos citadinos teve o rio como elemento definidor. Conforme aponta Gandara (2017), em todas as capitais brasileiras, os rios ocuparam lugar central no desenvolvimento urbano (p. 6).

Nas margens dos rios brasileiros se estabeleceram núcleos, constituíram-se engenhos, fizeram penetrações horizontais e verticais do território. Eles foram colaboradores fundamentais às bandeiras, às missões, às entradas, às tarefas de domesticação dos índios, às descobertas de ouro e pedras preciosas, à agroindústria do açúcar, à fixação de núcleos, ao desenvolvimento da pecuária, à ampliação da lavoura de gêneros alimentícios, povoamento e cidades. (GANDARA, 2017, p. 6).

Em seu artigo “A cidade de São Paulo e seus rios: uma história repleta de paradoxos”, Gouveia (2016) demonstra que a rede fluvial do Planalto Paulistano induziu o estabelecimento da Vila de São Paulo de Piratininga, dando origem à cidade de São Paulo, capital do estado.

Assentada no topo de uma colina pouco elevada, o núcleo embrionário da cidade achava-se rodeado pelo Rio Tamanduateí e pelo Ribeirão Anhangabaú, e mais afastado, ao norte, estava o Rio Tietê. Naquela época, as inundações periódicas do rio Tamanduateí e do rio Tietê constituíam um aspecto muito positivo, pois transformavam a colina em verdadeira península, garantindo a segurança da vila durante os meses de verão. (PMSP/SMC/DPH, 2006 apud GOUVEIA, 2016, p. 2).

Para a criação da Vila de São Paulo, os jesuítas instalaram-se ao lado de duas tribos indígenas que viviam entre o rio Tamanduateí e o ribeirão Anhangabaú. Esse ponto foi considerado estratégico, uma vez que, de um lado, os jesuítas acessavam águas limpas para consumo no ribeirão Anhangabaú e, do outro, podiam deslocar-se pelas águas do rio Tamanduateí até o rio Tietê. A via fluvial da bacia dos rios Tietê e Paraná tornou-se uma das mais importantes hidrovias brasileiras. Apesar da reconhecida importância para o surgimento da cidade de São Paulo, os rios aos poucos passaram a tornar-se obstáculos à expansão urbana desejada. Conforme apontam Rolnik e Klink,

a engenharia urbana mecânica [...] tratou sua geografia natural – como rios, vales inundáveis e encostas – como obstáculo a ser superado, aterrando, terraplanando e caucionando as águas, num desenho que procura minimizar as perdas territoriais para o mercado de solos. (2011, p. 104).

No documentário *Entre Rios* (2009), o Viaduto do Chá, localizado sobre o vale do ribeirão Anhangabaú na cidade de São Paulo, é apontado como um marco de superação das barreiras que os rios impuseram à “expansão” da cidade. O viaduto ligou o chamado “centro velho” aos loteamentos destinados à elite cafeeira, que surgiam a oeste da cidade. Esses loteamentos possuíam uma infraestrutura de água encanada que mudou ainda mais a relação da cidade com seus rios. Em 1878, surgiu o primeiro sistema de abastecimento de águas de São Paulo – a Companhia de Água e Esgoto Cantareira. Esse sistema aduzia a água da Serra da Cantareira para reservatórios que abasteciam uma parte da cidade de São Paulo.

Os rios exerceram papel importante também no desenvolvimento das cidades do interior do Estado de São Paulo. Apesar de muitos historiadores do início do século XX mencionarem o papel dos rios na fundação das cidades do interior do estado, sabe-se hoje que as vias fluviais não foram muito utilizadas para o deslocamento dos Bandeirantes pelo território. Canoas e barcos eram usados esporadicamente para travessia de pequenos trechos e depois abandonados.

Outro grande erro, do qual não tem escapado mesmo muitos historiadores de certo renome, consiste na suposição de que o movimento expansionista das bandeiras se deu pelas vias fluviais. O Tietê, o velho Anhembi, que a primeira vista parece ter sido o grande caudal que determinou o bandeirismo, foi desconhecido de grande parte do movimento. (ELLIS, 1934, p. 44).

No entanto, Cassiano Ricardo (1959), ao se referir à geografia do estado de São Paulo, aponta que o rio Tietê teve influência decisiva sobre o grupo de bandeirantes liderado por Piratininga. “A serra abrupta (geografia estática), o planalto dinâmico (geografia motora) e o Tietê, que dava as costas para o mar (geografia móvel), tiveram decisiva influência sobre o grupo de Piratininga” (RICARDO, 1959, p. 60). Capistrano de Abreu (1999) conta que os bandeirantes, ao encontrarem algum rio que servisse para a navegação, “improvisavam canoas ligeiras, fáceis de varar nos saltos, aliviar nos baixios ou conduzir à sirga. Por terra aproveitavam as trilhas dos índios; em falta delas seguiam córregos e riachos” (ABREU, 1999, p. 143). Embora existam divergências quanto ao papel dos rios na expansão bandeirante pelo interior do estado de São Paulo, o fato é que muitas cidades surgiram nas margens de rios, como Piracicaba, Itu, Salto, Pirapora, dentre muitas outras, demonstrando seu importante papel para a formação dessas cidades.



Em 1766, o Capitão-General de São Paulo, D. Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, encarregou o Capitão Antônio Corrêa Barbosa de fundar uma povoação na foz do rio Piracicaba. Este, no entanto, optou pelo local habitado pelos índios Paiaguás, onde já se haviam fixado alguns posseiros, à margem direita do salto, a 90 quilômetros da foz, entendendo ser o lugar mais apropriado da região. A povoação seria ponto de apoio às embarcações que desciam o rio Tietê, oferecendo retaguarda ao abastecimento do forte de Iguatemi, fronteiro do território do Paraguai. Em 1784, Piracicaba foi transferida para a margem esquerda do rio, logo abaixo do salto, onde os terrenos melhores favoreciam sua expansão. (IPPLAP, [s.d.b]).

Pela presença e importância dos rios para a fundação e desenvolvimento de diversas cidades, estes são foco de pesquisas de algumas áreas do conhecimento, como Urbanismo, História, Geografia, Ecologia, Recursos Hídricos. Podemos observar que nesses estudos os rios aparecem ora como fundamentais no desenvolvimento das cidades, quando oferecem água, peixes, minerais e energia ou, ainda, quando proporcionam navegação, meios de comunicação e crescimento demográfico, ora como preocupação urbana, quando se tornam obstáculos à construção de ruas e avenidas, quando se tornam lugares de descarte de dejetos ou, ainda, quando excedem seus limites forjados, causando alagamentos e enchentes.

[...] na prática de estruturação das cidades, o modo de expansão urbana utilizou-se do território das águas. Os rios cederam espaço para as reformas urbanas que os canalizou para servir ao sistema de esgoto. Paredes verticais de concreto demarcaram-nos. Alguns foram escondidos embaixo da terra. Mudaram o rio a seu modo. Sepultaram os rios cidadãos! [...] Restou, então, afundar seus leitos. Cortar-lhes as curvas. Colocá-los em canos. Confiná-los. (GANDARA, 2017, p. 7).

Dentro dos estudos de planejamento e gestão das cidades, há um fenômeno contemporâneo de políticas de “revitalização” e “requalificação” de áreas de “contato entre um meio aquático, como porto, mar, rio, lago e o ‘meio urbano’” (ANDREATTA, 2010 apud SOARES, 2014). Saraiva (1999) demonstra que a relação entre as cidades e os cursos de água está pautada num movimento que se inicia no desejo de controle e domínio dos rios,

passando por uma degradação e sujeição até chegar a um processo de recuperação e sustentabilidade. No final do século XIX e início do século XX, a chamada lógica sanitária ou higienista, juntamente com o modelo urbano progressista,

promoveu [...] uma brusca mudança na aceitação dos corpos d'água no meio urbano. A ordem era afastar a presença da água por meio de sistemas de drenagem pluvial e esgotamento sanitário através de redes subterrâneas, com a intenção de promover melhores condições de circulação e de conforto. (SILVEIRA apud FRIEDRICH, 2007, p. 30).

No movimento urbanístico posterior, na segunda metade século XX, Friedrich (2007) observa uma leve mudança na forma de interação entre os rios e as cidades, consequência da produção de uma legislação regulatória e do avanço tecnológico para tratamento de esgoto. Com isso, as águas passam a ser consideradas um bem público. No entanto, observa-se um aumento das áreas impermeáveis nas cidades, ocasionando um aumento dos alagamentos e enchentes.

Friedrich aponta para uma virada no que se refere à gestão das águas nas cidades a partir da década de 1980, quando foram criados instrumentos de gestão de recursos hídricos, como o Licenciamento Ambiental e a Avaliação de Impacto Ambiental. Nessa mesma década, “o Brasil define sua Política Nacional de Meio Ambiente, institui o Conselho Nacional de Meio Ambiente – Conama [...] e consolida a indissociabilidade solo-água através da Política Nacional de Recursos Hídricos” (2007, p. 32). Segundo a autora,

Este último período caracteriza-se por uma visão mais preventiva, e não tanto curativa. Assiste-se, com este novo pensamento, ao desenvolvimento de atitudes e programas que visam considerar, na gestão dos recursos hídricos, o seu potencial ecológico e a diversidade, bem como a riqueza cênica e paisagística que lhes está associada. (SARAIVA, 1999 apud FRIEDRICH, 2007, p. 32).

Após a década de 1980, em decorrência do que muitos autores denominam Movimento Ecológico (ALONSO, COSTA; MACIEL, 2007), conceitos como *desenvolvimento sustentável*, *qualidade de vida urbana*, *qualidade de ambiente urbano*, *pegada ecológica* passam a fazer parte do vocabulário e da gestão urbana das cidades. Dessa forma, a partir de 1990, áreas de contato do meio aquático (mar, rio, lago, lagoa etc.) com a cidade

passaram a receber estratégias de intervenção que visam à “valorização”, “recuperação/restauro”, “preservação/conservação” (FRIEDRICH, 2007, p. 34-35).

Nessa mesma década ocorre a ampliação da ideia de *patrimônio cultural* na Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Cultural e Natural da Unesco (1992). Nessa convenção, realizada em Paris, foi criada a categoria *paisagem cultural*<sup>6</sup>. A *paisagem cultural* é entendida como um “conjunto espacial composto de elementos materiais construídos, associados a determinadas morfologias e dinâmicas naturais, formas estas que se vinculam a conteúdos e significados dados socialmente” (PAISAGEM CULTURAL, [s.d.]). No Brasil não existe uma legislação específica que corresponda aos critérios da Unesco. Nesse caso,

[...] utilizam-se duas formas de instrumento legal. Paisagens com funções preponderantemente ecológicas são protegidas pela legislação de conservação da natureza, sob atribuição de órgãos ambientais. Paisagens de predominante valor histórico e cultural adotam a mesma legislação utilizada na proteção de bens móveis, edificados e de centros históricos urbanos. (IPHAN, 2004, p. 8).

Apesar da ampliação da ideia de patrimônio na década de 1990 pela Unesco, no Brasil, apenas em julho de 2012 a Unesco reconheceu no Rio de Janeiro a primeira área urbana do mundo a receber o título de Paisagem Cultural, os locais contemplados pela chancela foram – Pão de Açúcar, Corcovado, Floresta da Tijuca, Aterro do Flamengo, Jardim Botânico, Praia de Copacabana, entrada da Baía de Guanabara.

Conforme aponta Vidal e Gandara, recentemente o Parlamento da Nova Zelândia reconheceu o rio Whanganui, considerado sagrado pelos maoris, como uma entidade viva. Segundo os autores, o ministro da justiça da Nova Zelândia, Chris Finlayson, declarou que o rio terá sua própria identidade jurídica com todos os direitos e deveres aferentes (2017, p. 1). Em 1994, na cidade de São Paulo, ocorreu o tombamento da área que hoje tem o nome de Parque do Povo, localizado em uma área de várzea nas margens do rio Pinheiros, segundo Magnani e Morgado (1996), “o que inicialmente justificava o pedido de tombamento, contudo, era a necessidade de manter uma área verde, com vistas à qualidade ambiental da cidade” (MAGNANI; MORGADO, 1996, p. 1). No entanto, no decorrer do processo, o principal motivo dado ao tombamento foi a forma de ocupação desse espaço –

<sup>6</sup> Paisagem cultural é uma categoria de Patrimônio Cultural e Natural criada pela Unesco em 1992, que tem por objetivo inscrever áreas ao redor do mundo que representem as obras combinadas do homem e da natureza, passando a serem protegidas como Patrimônio da Humanidade (UNESCO, 1992).

“a comprovação da presença contínua de times de futebol varzeano” (MAGNANI; MORGADO, 1996, p. 1).

Na última década, assistimos a uma nova forma de olhar para a questão ambiental em contextos urbanos no que se refere à criação de parques dentro de cidades – os parques lineares. Nessa concepção,

Os Parques Lineares são obras estruturadoras de programas ambientais em áreas urbanas, sendo muito utilizados como instrumento de planejamento e gestão de áreas degradadas, buscando conciliar tanto os aspectos urbanos e ambientais como as exigências da legislação e a realidade existente. [...] neste tipo de parque têm-se a agregação de funções de uso humano, expressas principalmente por atividades de lazer, cultura e rotas de locomoção não motorizada, como ciclovias e caminhos de pedestres. No que se refere ao manejo de águas pluviais, o parque linear tem como um de seus princípios fundamentos aumentar a área de várzea dos rios, permitindo, assim, o aumento das zonas de inundação e a vazão mais lenta da água durante as cheias dos rios. (ABPC, s.d., p. 1).

Nesse breve histórico sobre as formas de interação entre rios e cidades procuramos mostrar uma mudança de paradigma na forma de olhar para a relação rio-cidade. O estudo dos diferentes mundos que se encontram nesse contexto permite avançar na compreensão das complexas interações entre humanos e não humanos “considerando a dimensão coexistencial das paisagens urbanas abarcadoras de nichos (ecológicos, tróficos, espaciais) ocupados por distintos não humanos em interação com os coletivos humanos” (SILVEIRA, 2016, p. 288).

Considerando a importância das relações dos rios com as cidades, introduzida acima, apresentamos dois estudos realizados em contextos etnográficos distintos – a Rua do Porto, localizada na cidade de Piracicaba, interior do estado de São Paulo, e o bairro do Capão Redondo, localizado na cidade de São Paulo. Podemos dizer que, apesar das diferenças de escala entre as duas cidades – Piracicaba com quase 370 mil habitantes (IBGE, [s.d.]) e São Paulo com cerca de 12,4 milhões –, veremos a partir das etnografias apresentadas que as relações dessas cidades com seus rios ora se aproximam ora se afastam. Além disso, veremos o quanto as agências humanas e não humanas cooperam para a formação dos espaços das cidades e, por sua vez, como a presença dos rios no meio urbano tensiona a relação entre natureza e cultura.

## Um rio alagado pela cidade: uma experiência etnográfica nas margens da Rua do Porto<sup>7</sup>



Como registro de sua fundação no ano de 1767, e carregando o mesmo nome do rio que a corta de ponta a ponta, Piracicaba – do Tupi Guarani “lugar onde o peixe para” – está localizada a 152 km a noroeste da capital do estado de São Paulo. Sua extensão territorial é de 1.368 km<sup>2</sup> e possui 364.571 habitantes (IBGE, [s.d.]). Piracicaba é uma referência para

<sup>7</sup> Todas as imagens utilizadas nesse texto foram retiradas do acervo digital do Instituto Histórico e Geográfico de Piracicaba – IHGP.

os moradores das demais cidades da região, que buscam bens e serviços especializados, como comércio, serviços de saúde, atividades artístico-culturais e de lazer.

No centro da cidade de Piracicaba, situada à margem esquerda do rio, a Rua do Porto é consagrada como um corredor de lazer e como local de rememoração histórica. Essa rua é uma marca na cidade de Piracicaba, pois constitui-se como um baú de memórias que desperta nos moradores e visitantes inúmeras lembranças individuais e coletivas, afetivas e políticas. A Rua do Porto é palco de inúmeras relações e formas de sociabilidade que se transfiguram com a passagem do tempo e atuam na transformação do espaço. Ora ela é ocupada por aposentados jogando caxeta ou dominó, ora serve de palco para apresentações e exposições artísticas; algumas vezes vira trajeto de procissão; outras vezes é local de confraternização, de turismo gastronômico ou local de passagem para chegar à pista de skate. É ponto de encontro de jovens e local de admiração das águas do rio Piracicaba e de edifícios antigos reconhecidos como patrimônio histórico da cidade. Já abrigou um engenho de cana-de-açúcar, olarias, uma indústria de tecidos e fabriquetas de pamonha. Foi local de prostituição e de crimes que marcaram a cidade. Também foi local de disputas de projetos e suas interpretações do lugar, como o projeto para a instalação do Museu da Cana-de-Açúcar (em andamento), o projeto de requalificação urbana Beira-Rio etc.

Segundo o jornalista Cecílio Elias Netto (2016), o primeiro registro escrito do nome “Rua do Porto” é de abril de 1863, encontrado em uma publicação do *Diário Oficial*. No passado ela já foi chamada de “Rua da Praia” ou de “Vilarejo dos Pescadores”:

era a rua dos pescadores, rua de navegação fluvial, rua de barcos, rua de famílias e de pessoas marginalizadas. [...] havia um ou dois bares, a rua ainda não era asfaltada, nem tinham quiosques, era o lugar onde as pessoas se conheciam, se reuniam para pescar no período da manhã e tiravam a tarde para o lazer a beira-rio, o pessoal sentava-se a beira-rio, ou dentro dos barcos para aproveitar a boemia local e contar histórias lendárias sobre o rio. (RUA DO PORTO, [s.d.]).

As margens do rio Piracicaba foram ocupadas por atividades industriais e, desde 1950, já estavam instaladas ali 18 usinas de açúcar, 76 engenhos, 25 fábricas de papel de celulose, 14 curtumes, 33 indústrias químicas e farmacêuticas, 43 têxteis, 74 alimentícias, 14 metalúrgicas e 27 tipos de outras tantas (CARRADORE; BUZETTO apud DAWSEY,



2012, p. 198). Ainda hoje, ao caminhar pela região da Rua do Porto, podemos observar, de um lado e do outro do rio, edifícios e ruínas que abrigavam algumas dessas indústrias.

Em 1950, os moradores da rua formavam a segunda maior colônia de pescadores do estado de São Paulo (NEPTUNE, 2003, p. 44). “Nos barrancos da Rua do Porto se enfileiravam quase duas mil embarcações. Mesmo em 1979, a colônia de pescadores da bacia do Piracicaba, [...] ainda capturava, em média, 1.000 kg de peixes diariamente” (CARRADORE; BUZETTO apud DAWSEY, 2012, p. 198). Essa realidade modificou-se rapidamente. Neste mesmo ano, representantes da colônia de pescadores da Rua do Porto manifestaram-se com preocupação em relação à diminuição das atividades pesqueiras em razão ao grau de poluição que atingia as águas do rio Piracicaba.



Na região da Rua do Porto, a margem direita do rio Piracicaba foi ocupada por um engenho de cana-de-açúcar, que tem como data de instalação o ano de 1880, e a margem esquerda abrigou uma fábrica de fiação e tecelagem, Fábrica Arethusina-Boyes, inaugurada em 1874, e olarias que extraíam argila do rio para a produção de tijolos e telhas, construções que datam de 1920. Esse tipo de utilização das margens do rio Piracicaba deu-se, basicamente, pela facilidade na utilização das águas do rio para a produção industrial.

Em meados de 1880, em decorrência do crescimento econômico proporcionado pela instalação do Engenho Central de Cana-de-Açúcar nas margens do rio Piracicaba, a cidade deslocou-se para o topo da colina, restringindo a região próxima ao rio para as camadas mais pobres da população (OTERO; BOLOGNA; ALMEIDA, 2012).

Apenas o humilde imigrante italiano Afonso Pecorari, de seu armazém e já orientando o filho Alidor, o Lelé, conhecia todos os que iam e vinham, pescadores, oleiros, prostitutas, as negras que a cidade enjeitava, os homens com cara de maus [...]. Os moradores [...] queixavam-se por ser lugar insalubre e abandonado pela Intendência. Quase ao lado do Largo dos Pescadores, despejava-se o esgoto da cidade, lugar mal-cheiroso que as pessoas mais bem educadas haviam apelidado de “Vesúvio”, mas que o povo chamava de “Bosteiro”, nome que quase atravessou o século: “não vão nadar no ‘Bosteiro’ que lá pega doença”, diziam as mulheres do povo para os meninos que iam em busca da sedução do rio. (NETTO, 2012, p. 1).

Em 1965, uma área de várzea de aproximadamente 105 hectares, localizada na margem esquerda do rio Piracicaba, foi destinada à construção de lotes residenciais. No entanto, em 1970, uma enchente tomou conta dessa área, fazendo com que a prefeitura de Piracicaba iniciasse seu processo de desapropriação. A enchente permitiu ao poder público constatar que, pela situação de várzea da região, a urbanização com a construção de lotes residenciais era incompatível. No entanto, constatou-se que as condições lhe conferiam um potencial para o lazer e o turismo, como já era observado em outros pontos ao longo do rio Piracicaba. Foi então elaborada uma proposta de desapropriação para instalação de um parque público para a população local e regional (OTERO; BOLOGNA; SOUZA, 2012, p. 72).

O projeto original previa a implantação de um grande parque público, que ofereceria um teleférico, um “trenzinho”, lanchonetes, sanitários, equipamentos esportivos, um parque florestal com viveiro de plantas, centro cultural, comercial, discotecas, restaurantes e um



kartódromo. Este projeto recebeu diversas críticas da população, o que fez com que nunca se concretizasse. No entanto, outro projeto foi implantado em 1978, dando origem à “área de lazer do trabalhador” e ao “parque da ‘Rua do Porto’” (GOBETH et al., 1977 apud OTERO; BOLOGNA; SOUZA, 2012, p. 6).

O Engenho Central de Cana-de-Açúcar, construído em 1880, passou por muitas transformações e administrações e, em 1974, foi desativado. Nessa mesma época, a região da Rua do Porto ainda abrigava algumas fábricas caseiras de pamonhas. A produção de pamonha em Piracicaba aproveitava as águas do rio Piracicaba no processo de produção. Iniciada em 1952, a fábrica de pamonhas chegou a produzir mais de dez mil pamonhas por dia.

Em 1989, o complexo de edifícios do Engenho Central foi tombado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Cultural de Piracicaba (Codepac). Com o passar dos anos, ao crescimento urbano de Piracicaba somou-se a baixa qualidade das águas do rio que, em 1980, atingiram alto grau de poluição:

O cenário, especialmente no último quarto do século XX, era desolador: à degradação de suas águas e privatização de suas margens somava-se um progressivo afastamento do berço de nascimento da cidade de Piracicaba, decorrente de uma política de ocupação urbana. (OTERO; BOLOGNA; ALMEIDA, 2012, p. 23).

A rua passou por intervenções do poder público para a “requalificação” urbana. O Projeto Beira-Rio foi a principal ação da Prefeitura de Piracicaba para a “requalificação” da Rua do Porto. No ano 2000, foi elaborada uma Agenda 21 local, que incluiu em suas metas a elaboração de um plano de requalificação da orla do rio Piracicaba. Segundo dados coletados no *site* do Instituto de Pesquisas e Planejamento de Piracicaba (IPPLAP),

a ideia do Projeto Beira-Rio surge desta constatação – rio e a cidade formam um sistema biocultural uno e generalizado, no qual o desenvolvimento da cidade passa pelo desenvolvimento de sua relação com o rio. O planejamento desta relação é fundamental para a construção de uma cidade sustentável, calcada na indissociabilidade entre evolução econômica, preservação dos recursos e inserção social. (IPPLAP, [s.d.a]).

Segundo o relatório do projeto, esse diagnóstico apontou para a necessidade de restabelecimento da margem do rio como “espaço público”. Na avaliação desenvolvida pelo projeto, uma das ações para o restabelecimento da margem do rio era livrá-la da condição de “barranco”, imposta por um padrão predatório de urbanização (IPPLAP, [s.d.a]).

Outras intervenções vêm sendo realizadas na região da Rua do Porto. Em 2015, o Codepac aprovou a adaptação do prédio da antiga fábrica Boyes, localizada na Av. Beira Rio, para a construção do Mirante Shopping, previsto para inauguração em 2017. Também em 2015 foi aprovada a primeira fase do projeto urbanístico de mobilidade na Av. Renato Wagner (margem esquerda do rio). Este projeto prevê a requalificação dessa avenida com a instalação de ciclovias, deques de madeira para acesso à margem do rio e recapeamento da via asfáltica. As ações do poder público e o movimento urbano em Piracicaba transformaram as atividades da margem do rio, que antes eram industriais, priorizando, atualmente, o turismo gastronômico e o lazer.

Na semana do dia 22 de dezembro de 2014, fortes chuvas atingiram a cidade de Piracicaba, elevando o nível de água do rio em 110%. Isso fez com que centenas de moradores fossem às margens do rio Piracicaba, na região da Rua do Porto, para apreciar suas águas. Durante períodos de cheia do rio Piracicaba, muitas vezes a Rua do Porto fica alagada, impactando as atividades de pesca, turismo e lazer. Já nas secas, o mau cheiro do rio afasta a grande quantidade de turistas da Rua do Porto. Além disso, as águas ficam inadequadas para a atividade pesqueira.

De janeiro de 2000 a março de 2016, foram registrados 39 alertas emitidos pela Defesa Civil e 18 episódios de alagamentos ou enchentes. Ao caminhar pela Rua do Porto, vemos que todas as residências e estabelecimentos comerciais são numerados com placas pela Defesa Civil, indicando a prioridade do imóvel para retirada dos moradores e pertences em caso de enchente.

Enchentes do rio, inundando a Rua do Porto, chegaram a ser uma quase poética tradição de Piracicaba. Era uma tal beleza trágica que o bem e o mal pareciam unidos num mesmo fenômeno natural que, trazendo desespero para muitos, arrebatava como espetáculo também humano. Pois os moradores da rua, pescadores e seus familiares, negavam-se a sair, como se o rio, como entidade por assim dizer sagrada, não lhes desse autorização para abandonar suas águas. (NETTO, 2000, p. 36).

A enchente traz a memória de outras enchentes, do tio que foi pego de surpresa pelas águas e foi levado pela enxurrada ao churrasco na beira do rio televisionado pelo *Fantástico*. Os moradores tentam lembrar qual foi a maior enchente do rio Piracicaba, até onde a água chegou; os discursos sobre as diferentes causas para as enchentes no rio; as pescarias feitas no meio da rua; os perigos do rio e seus lugares; as histórias da mídia espetacularizando a enchente. Traz o peixe para a rua. Traz os turistas para ver o rio. A enchente carrega muita coisa, sujeira, animais mortos, a vida de alguns que se aventuraram nas águas, o homem que se suicidou. A enchente deixa sujeira, deixa marca nas casas, deixa memória, deixa animais mortos, deixa muita lama, deixa histórias.

### **Entre as margens, urbanização e periferia**

O distrito do Capão Redondo localizado na região sudoeste da cidade de São Paulo e pertencente à subprefeitura do Campo Limpo, está a 19 quilômetros do marco zero da cidade. Até a década de 1930, esta região era de Mata Atlântica, com inúmeros cursos de água que cortavam todo o território. Essa região era utilizada como local de acampamento, caça e pesca pelos moradores do centro da cidade de São Paulo. Além disso, possuía fazendas de pequenos proprietários descendentes de imigrantes alemães. Foi por tal razão que uma expedição da Igreja Adventista no Brasil construiu, em 1915, o Colégio Adventista em um grande loteamento da região no qual havia uma vasta área para criação de gado e produção de hortaliças. Em 1960, o Capão Redondo iniciou um processo de transformação de zona rural em zona urbana periférica, com levas e mais levas de migrantes do interior do estado paulista e do nordeste brasileiro. A influência da nova população pode ser observada atualmente pela presença de muitos bares e casas de show de forró, brega e arrocha. A antiga ocupação de imigrantes alemães só pode ser percebida pelos poucos imóveis que ainda preservam a arquitetura da época.

Apesar de o território do Capão Redondo abrigar, historicamente, muitos rios e córregos, hoje é difícil perceber sua presença no espaço. No entanto, ao experienciar a cidade como uma morada (ECKERT; ROCHA, 2003), traçando itinerários e trajetos que nos fazem conceber o movimento urbano, é possível perceber pequenos vestígios que indicam os caminhos e os movimentos das águas pelo território. Caminhando por uma rua do Capão Redondo, uma abertura em uma parede rente ao chão me chama atenção. Do outro lado do muro há uma garagem de ônibus da Transkuba. Ao me aproximar da abertura, posso ouvir o barulho de água corrente. Conversando com os moradores mais antigos da rua, fico sabendo um pouco sobre aquele vestígio de rio que se apresenta por uma abertura no

muro. Até meados dos anos 1960, esse era um córrego utilizado pelos moradores para a pesca e o lazer. No entanto, aos poucos o pequeno córrego foi se tornando poluído pela grande quantidade de esgoto jogado em seu leito. Com suas águas impróprias para o consumo e lazer, o córrego foi canalizado e coberto, dando espaço para abrigar a garagem de ônibus.

Encoberto pelas propriedades privadas ficou difícil percorrer todo o caminho do córrego. Apenas observamos seus resquícios na paisagem. As ladeiras sinuosas permitem-nos perceber que ali é um vale, e o escoamento da chuva pelos bueiros nos leva em direção ao leito do rio. Dois terrenos com casas construídas e aparentemente coladas são levemente divididos pelo curso do córrego que corre por baixo da terra. Atrás das duas casas, o rio adquire um “terreno próprio”; parece respirar um pouco, para logo adiante ser encoberto pelo asfalto e seguir por baixo de outra garagem de ônibus, a Viação São Luís. O curso de água é a divisa entre as cidades de São Paulo e Taboão da Serra. Nessa mesma região, outros dois cursos de água surgem entre o concreto da cidade e seguem na direção contrária ao fluxo desse córrego. Os dois córregos encontram o Ribeirão do Morro do S, em frente ao Parque Santo Dias. O parque possui uma área de Mata Atlântica e, antigamente, fazia parte do terreno da fazenda onde está instalada a Escola Adventista. Toda a rede fluvial do Distrito do Capão Redondo acaba desaguando no rio Pinheiros.

No período rural do Capão Redondo, os córregos eram utilizados para o consumo e lazer humanos; todavia, no processo de ‘periferização’ ele passou a ser usado para despejo de dejetos, uma vez que o sistema de esgoto da região foi implantado tardiamente. Segundo alguns moradores – e recordando uma antiga divisão espacial do bairro –, os primeiros ‘urbanizadores’ não moravam perto dos córregos. Essas áreas foram tomadas por casas em um segundo momento, quando não havia mais loteamentos disponíveis; assim nasceram as favelas do distrito.

O processo de urbanização dessa região foi realizado por processos de terraplanagem e de partição de ruas que transformaram áreas privadas em públicas para a passagem dos moradores. Diferentemente disso, nas favelas os caminhos foram abertos pelos moradores e fizeram-se, em grande medida, ao mesmo tempo em que as casas eram levantadas desviando-se de dificuldades do terreno e caminhos de rio. Dessa forma, suas passagens conformam quase que labirintos difíceis de serem entendidos por quem não é um morador.

Em sua forma clássica, a favela é logo reconhecível por seu amontoado de barracos de madeira, ruas de terra malcuidadas, esgoto a céu aberto, falta

de serviços básicos – aspectos que contrastam nitidamente com loteamentos organizados, estruturas em blocos de concreto e até mesmo ruas calçadas nas quais a maioria das pessoas comprou seus lotes. (HOLSTON, 2013, p. 227).

Atualmente as residências mais próximas à Estação Capão Redondo do Metrô, inaugurada em 2002 e que a partir dessa data tornou-se, simbolicamente, o centro da localidade, estão mais “urbanizadas”, apresentando melhorias advindas da produção espacial dos governos municipal e estadual.

No entanto, ao nos afastarmos dessa região, observamos cada vez mais a precariedade das moradias e sua proximidade dos cursos de águas. Prevalece na paisagem o aspecto inacabado das construções, assim como remendos e resoluções provisórias; percebe-se até uma hibridação entre periferia e zona rural, marcando o final do perímetro urbano da cidade, com pequenas ilhas de moradias em meio a grandes áreas verdes. Salienta-se que, pelas próprias condições de autoconstrução da periferia, não é possível entendê-la de forma estanque; sua paisagem é heterogênea.

Via de regra, os bairros mais próximos, mais antigos e mais bem estabelecidos abrigam as casas mais diversificadas, enquanto os bairros mais novos e precários, mais distantes, são formados basicamente por barracos. Dessa forma, a arquitetura residencial nas periferias torna visíveis as forças sociais e de mercado que organizam mais amplamente a sociedade brasileira, assim como as idiossincráticas narrativas individuais que as estimulam. Nessa relação entre propriedade, cidadão e pessoas, a periferia é uma cacofonia de expressões individuais dentro de uma narrativa maior de segregação e insurgência. (HOLSTON, 2013, p. 223).

Nas favelas e áreas baixas dos terrenos, próximas aos leitos dos rios, os novos moradores encontram as maiores dificuldades, pois além da falta de estrutura de água, esgoto e mesmo pela precariedade do transporte, típico dos primeiros tempos do processo de ‘periferização’, há ainda as enchentes causadas pelas fortes chuvas entre os meses de novembro e março.

O rio pede passagem e toma sua várzea, agora ocupada por casas, das quais, os moradores tentam cuidar de uma forma improvisada. As enchentes na periferia fazem falar os rios soterrados, muitas vezes só lembrados como sinônimo de sujeira, de falta de urbanização e descuido político. Nos momentos em que as águas sobem e cobrem as ruas,

asfaltadas ou de terra batida, o rio é recordado, bem como os antigos desastres. Essas fatalidades podem ser vistas nas tentativas dos moradores de lidar com as águas, colocando comportas em suas garagens, subindo mais um andar das casas, ou construindo-as, quando possível, em aclives naturais ou mesmo artificiais, como é o caso da paisagem nas zonas de várzea do Taboão da Serra. Em outros casos, elas se mostram nas ações dos governos, ao canalizarem córregos e construírem *piscinões*. A bacia do Rio Pirajuçara, na região citada, por exemplo, precisou de quatro deles para conter as águas advindas das zonas mais altas da própria serra, como indica o nome da cidade alagada e de sua vizinha, Itapeçerica da Serra.

Outros moradores, entretanto, vivem uma realidade bem distinta. Os moradores do entorno do Parque Santo Dias não podem construir percalços para o espraiamento das águas, pois suas residências surgiram de projetos habitacionais do CDHU (Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano) no final dos anos 1970. São prédios que obedecem a um padrão arquitetônico não modificável e os apartamentos não podem ser vendidos, conforme as regras do programa que financia as construções. Além disso, como as residências são construídas em mutirão, muitas ruas dessa região têm nomes relacionados a trabalhos coletivos, guardando consigo as histórias de lutas por moradia na cidade e armazenando, também, a vida de cada um que ali mora. Essas questões dificultam a mudança de local, já difícil para uma população com baixo poder aquisitivo, mas não impede a continuação da luta por melhorias na região e por uma urbanização isenta de problemas.

### **Considerações finais**

Nessa pesquisa, a presença dos rios nas cidades revela-se pela complexidade de atores, atividades e temporalidades que habitam essa relação. O rio Piracicaba apresenta-se como patrimônio percebido a partir da história da relação do rio com a cidade. Ora suas margens são lugares de instalação dos primeiros moradores, ora são ocupadas por indústrias. Em outros momentos é local de pesca que movimenta a economia local, e ainda em outros é lugar da marginalidade. No entanto, sua presença é central em toda a história da cidade, fazendo com que o comportamento de suas águas modifique a forma de ocupação de suas margens. É no movimento das águas que ele surge como patrimônio. Nessa concepção, o rio atua com

poderosa função simbólica subjacente às expectativas humanas, na medida em que exerce, na vida de cada um de nós, uma mediação fundamental:

aquela entre o tempo passado, o presente e o futuro [...] Sem os patrimônios, perderíamos a capacidade de nos situar no tempo. (GONÇALVES, 2010, p. 2).

Nesse sentido, o rio, entendido como patrimônio, é classificado como parte inseparável de totalidades cósmicas e sociais e afirmam-se como extensões individuais e/ou de coletividades, estabelecendo mediações cruciais entre eles e o universo cósmico, natural e social (GONÇALVES, 2003, p. 18).

O rio no Capão Redondo corre por debaixo do asfalto, fragmentando sua presença no espaço. Diferentemente da cidade de Piracicaba, em que o rio ocupa lugar de destaque na paisagem, o rio no Capão Redondo muitas vezes só é percebido a partir de uma presença prolongada no espaço. Apesar disso, como em Piracicaba, no Capão Redondo os cursos de água modificam as formas de ocupação e usos do espaço, criando nichos ecológicos que fazem coexistir humanos e não humanos.

## Referências bibliográficas

ABREU, C. O descobrimento do Brasil. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ABPC – Associação Brasileira de Cimento Portland. *Projeto técnico: parques lineares como medidas de manejo de águas pluviais*. [s.d.]. Disponível em: <[www.solucoesparacidades.com.br/wp-content/uploads/2013/10/AF\\_Parques%20Lineares\\_Web.pdf](http://www.solucoesparacidades.com.br/wp-content/uploads/2013/10/AF_Parques%20Lineares_Web.pdf)>. Acesso em: 13 out. 2017.

ALONSO, A.; COSTA, V.; MACIEL, D. “Identidade e estratégia na formação do movimento ambientalista brasileiro.” In: *Novos estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 151-167, nov. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002007000300008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 13 out. 2017.

BAPTISTA, M.; CARDOSO, A. “Rios e cidades: uma longa e sinuosa história.” In: *Revista da UFMG*, Belo Horizonte, v. 20, n. 2, p. 124-153, jul.-dez. 2013.

CAPÃO REDONDO GANHA mais um parque municipal. Prefeitura de São Paulo – Verde e Meio Ambiente, 25 jun. 2015. Disponível em: <[http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/meio\\_ambiente/noticias/?p=198220](http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/meio_ambiente/noticias/?p=198220)> Acesso em: 11 out. 2016.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. v. 1. (Primeira edição publicada em 1994).

DAWSEY, J. "Bonecos da Rua do Porto: performance, mimeses e memória involuntária." In: *Revista Ilha de Antropologia*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 185-219, 2012.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2006.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. "Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana." In: *Rua: Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp*, Campinas, n. 9, p. 101-127, mar. 2003.

ELLIS, A. JR. *O bandeirismo paulista e o recuo do meridiano: pesquisas nos documentos quinhentistas e setecentistas publicados pelos governos estadual e municipal*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1934.

ENTRE RIOS: a urbanização de São Paulo. Produção de Joana Scarpelini. Direção de Caio Silva Ferraz. Edição de Luana de Abreu. São Paulo, 2009. Disponível em: <<https://vimeo.com/14770270>>. Acesso em: 13 out. 2017.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FAVRET-SAADA, J. *Ser afetado*. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FEBVRE, L. *O Reno: história, mitos e realidades*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FREITAS, C. *Governo de SP inaugura piscinão em Taboão da Serra*. Estadão, 14 jan. 2010. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,governo-de-sp-inaugura-piscinao-em-taboao-da-serra,495868>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

FRIEDRICH, D. *O parque linear como instrumento de planejamento e gestão das áreas de fundo de vale urbanas*. 2007. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Arquitetura, Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

GANDARA, G. S. *Rios: território das águas às margens das cidades. O caso dos rios de Uruaçu – GO*. Confins, 18 jun. 2017. Disponível em: <<http://confins.revues.org/12066>>. Acesso em: 13 out. 2017.



GONÇALVES, J. R. S. *Patrimônio, natureza e etnicidade: reinvenções da cultura açoriana*. CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 3., 2003, Coimbra. Anais... Coimbra: Universidade de Coimbra, 2003, p. 1-16.

GONÇALVES, J. R. S. "Os patrimônios e o tempo." In: *Sobre Cultural-Revista Ciência Hoje*, Suplemento Trimestral, n. 1. Abr. 2010.

GOUVEIA, I. C. M.-C. *A cidade de São Paulo e seus rios: uma história repleta de paradoxos*. Confins, n. 27, 2016. Disponível em: <<http://confins.revues.org/10884>>. Acesso em: 13 out. 2017.

HOUSTON, J. *Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Dados gerais do município de Piracicaba. [s. d.]. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?codmun=353870>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

INGOLD, T. *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London/New York: Routledge, 2000.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O patrimônio natural no Brasil. 2004. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Patrimonio\\_Natural\\_no\\_Brasil.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Patrimonio_Natural_no_Brasil.pdf)>. Acesso em: 13 out. 2017.

IPPLAP – Instituto de Pesquisas e Planejamento de Piracicaba. Projeto Beira Rio: plano de ação estruturador. Piracicaba: SMSDMA/SMP, [s.d.a]. Disponível em: <[http://www.ipplap.com.br/docs/br\\_pae\\_parte1de3.pdf](http://www.ipplap.com.br/docs/br_pae_parte1de3.pdf)>. Acesso em: 18 set. 2013.

IPPLAP – Instituto de Pesquisas e Planejamento de Piracicaba. Breve Histórico de Piracicaba. [s.d.b]. Disponível em: <<http://ipplap.com.br/site/a-cidade/breve-historico-de-piracicaba/>>. Acesso em: 13 out. 2017.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

MAGNANI, J. G.; MORGADO, N. "Futebol de várzea também é patrimônio." In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 24, p. 175-184, 1996.

MELLO, S. S. *Na beira do rio tem uma cidade: urbanidade e valorização dos corpos d'água*. 2008. 348f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

NEPTUNE, N. C. *Elias dos bonecos*. 2003. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo.

NETTO, C. E. *Rua do Porto, 1986. A Província: paixão por Piracicaba*. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.aprovincia.com.br/memorial-piracicaba/photos/rua-do-porto-1986>>. Acesso em: 7 jan. 2016.

NETTO, C. E. “Arapuca, primeiro restaurante.” In: *Memorial de Piracicaba: Almanaque*. Piracicaba, 2000.

NETTO, C. E. “Rua do Porto: jardim à beira-rio plantado (1)”. In: *Memorial Piracicaba, 2012*. Disponível em: <<http://www.aprovincia.com.br/memorial-piracicaba/especial/rua-do-porto-jardim-a-beira-rio-plantado-1/>>. Acesso em: 3 abr. 2016.

OTERO E. V.; BOLOGNA, S. R.; ALMEIDA, A. M. “Parque da rua do Porto e área de lazer do trabalhador: gênese da reaproximação com o rio.” In: OTERO E. V.; BOLOGNA, S. R.; SOUZA, M. B. S. D. (Orgs.). *Piracicaba, o rio e a cidade: ações de reaproximação*. Piracicaba: Ipplap, 2012.

PAISAGEM CULTURAL. In: SCIFONI, S. Dicionário do patrimônio cultural. [s.d.]. Iphan. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/82/paisagem-cultural>>. Acesso em: 25 set. 2017.

RICARDO, C. *Marcha para o Oeste. A influência da bandeira na formação social e política do Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1959. v. 1 e 2.

ROLNIK, R.; KLINK, J. “Crescimento econômico e desenvolvimento urbano: por que nossas cidades continuam tão precárias?” In: *Novos estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 89, p. 89-109, mar. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002011000100006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000100006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 25 set. 2017.

RUA DO PORTO. *O espírito do lugar*, [s.d.]. Disponível em: <<http://oespiritodolugar.blogspot.com.br/p/rua-do-porto.html>>. Acesso em: 14 ago. 2014.

SARAIVA, M. da G. A. N. *O Rio como paisagem: gestão de corredores fluviais no quadro do ordenamento do território*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência

e Tecnologia, Ministério da Ciência e Tecnologia, 1999.

SILVEIRA, F. L. A. da. "A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar." In: SILVEIRA, F. L. A. da; CANCELA, C. D. *Paisagem e cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade*. Belém: Edufpa, 2009. p. 71-83.

SILVEIRA, F. L. A. da. *As paisagens coexistências interespecíficas, ou sobre humanos e não humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica*. Iluminuras, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 288-315, ago.-dez. 2016.

SILVEIRA, F. L. A. da; OSÓRIO, A. *Apresentação*. Iluminuras, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 05-16, ago.-dez. 2016.

SOARES, A. P. M. *O território mito da orla: antropologia de conflitos territoriais urbanos e memórias ambientais em Porto Alegre, RS*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

Unesco – Organização das Nações Unidas Para a Educação, Ciência e Cultura. *Convenção sobre a proteção do patrimônio cultural e natural*. Unesco: Paris, 1992. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001333/133369por.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2017.

VIDAL, L.; GANDARA, G. S. *Cidades, rios e patrimônio*. Confins, n. 31, 2017. Disponível em: <<http://confins.revues.org/12046>>. Acesso em: 13 out. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

## **Aprendendo a “olhar”: o uso de imagens em sala de aula**

Ana Lúcia Aguiar<sup>1</sup>  
Fernanda Matos<sup>2</sup>

### **Resumo**

Este artigo tem como objetivo refletir sobre o uso de imagens e suas abordagens nas aulas de sociologia como parte do processo de aprendizagem problematizando o lugar da imagem no processo de ensino de sociologia. Procuraremos discutir as potencialidades da imagem e seu uso na sala de aula com base na experiência vivida e compartilhada de duas professoras de sociologia que realizaram oficinas de fotografia com suas turmas de ensino médio. O presente artigo nasce com o interesse de discutir os processos construídos desde a participação e realização de oficinas fotográficas do projeto de extensão universitária "Pimentas nos Olhos" com o Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas (VISURB) coordenado pela Prof. Dra. Andrea Barbosa na Universidade Federal de São Paulo, campus Guarulhos, desde 2009. Através da produção de imagens os jovens estudantes são convidados a perceber diferentes maneiras de “enxergar” o mundo em que vivemos e seu lugar nele.

**Palavras-Chave:** fotografia, etnografia, ensino de sociologia.

### **Abstract**

This article have aims to reflect on the use of images and their approaches in sociology classes as part of the learning process by problematizing the place of the image in the process of teaching sociology. We will discuss the potentialities of the image and its use in the classroom based on the lived and shared experience of two professors of sociology who do photographic workshops with their high school classes. The present article is born with the interest of discussing the processes built since the participation and realization of photographic workshops of the project of university extension "Peppers in the Eyes" with the Group of Visual and Urban Research (VISURB) coordinated by Prof. PhD. Andrea Barbosa at the Federal University of São Paulo, Guarulhos campus, since 2007. Through the use of photographs, young students are invited to perceive different ways of "seeing" the world in which we live.

**Keywords:** photography, ethnography, sociology teaching.

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais pela Unifesp. Email para contato: analidiaaguiar@gmail.com

<sup>2</sup> Mestranda em Ciências Sociais pela Unifesp. Email para contato: sorriso.fernanda@gmail.com

## **Introdução**

Vivemos expostos a um espetáculo de imagens, produzidos instantaneamente, conscientemente ou não, descartadas, reformuladas em programas de edição de imagens e logo depois compartilhadas para milhares de pessoas, muitas vezes por meio das redes sociais. Nessa profusão de imagens, o que nos retém a atenção é o enquadramento; a escolha do que se mostra e o que se deixa de mostrar; o que se publica e o que não se publica, ou seja, a maneira de pensar, produzir e gerir essas produções. O que esse processo pode nos dizer? Qual o potencial das imagens como instrumento de construção de conhecimento em ambiente escolar? Como entender a sociedade que vivemos a partir das imagens?

## **De estudantes a professores**

Práticas etnográficas como oficinas fotográficas ganharam o nosso interesse na análise e na produção do conhecimento por meio do uso de imagens desde quando ainda éramos estudantes de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo.

Ainda no ano de 2009, quando ocorreu a primeira oficina fotográfica do projeto de extensão universitária “Pimentas nos olhos” com jovens estudantes do Bairro dos Pimentas na cidade de Guarulhos, experimentamos o início do que viria a ser uma das principais estratégias metodológicas para nossas aulas de sociologia que ainda estavam por vir: ensinar diferentes conceitos das ciências sociais por meio da análise de imagens como forma de compreender os diversos interesses que cercam a nossa vida no mundo.

O Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas da Unifesp (VISURB) coordenado pela Prof. Dra. Andrea Barbosa, que desenvolvia, na época, uma pesquisa sobre as fronteiras simbólicas entre as cidades de São Paulo e Guarulhos<sup>3</sup>. As oficinas estavam inseridas neste projeto como um setting etnográfico e tinham por objetivo perceber a construção e

<sup>3</sup> Trata-se da pesquisa “Onde São Paulo acaba?” Realizada com financiamento da modalidade Jovem Pesquisador FAPESP entre 2009 e 2013 (processo 08/10541-0). Nesta pesquisa buscou-se perceber os fluxos das identidades e alteridades criados na relação entre São Paulo e Guarulhos e, mais especificamente, as identidades e alteridades construídas pelos jovens moradores de um bairro “periférico” de Guarulhos – O Bairro dos Pimentas na sua dupla relação com Guarulhos e com São Paulo.

cruzamento dos olhares e memórias dos jovens moradores do bairro dos Pimentas e de muitos de nós estudantes de ciências sociais, que também experimentávamos o lugar, - devido ao ingresso na Universidade, ou nosso local de moradia.

Alguns anos mais tarde, já formados e lecionando a disciplina de sociologia no ensino médio em escolas estaduais de Guarulhos e São Paulo, incorporamos em nossas aulas e em atividades extraclasse a nossa experiência nas oficinas fotográficas “Pimentas nos olhos” e algumas outras experimentações etnográficas. Essas práticas eram utilizadas sempre em diálogo com nossos interesses pedagógicos, seja para problematizar conceitos como cultura, por exemplo, seja pela própria prática de desnaturalizar o olhar que, para nós, estava associada à prática do estranhamento que desenvolvemos com os estudantes como parte do “olhar” do cientista social.

Nosso objetivo, portanto, é apresentar uma “experimentação” do uso, abordagem e possibilidade de provocar sensações e interpretações com e por imagens no sentido de suscitar múltiplos caminhos para o aluno compreender a realidade que o cerca a partir das aulas de sociologia.

Não é tarefa fácil desconstruir e reconstruir o modo como fomos ensinados a viver em nossa sociedade através do processo de socialização. No Ensino Médio os estudantes se deparam com a disciplina de Sociologia que recebe algumas orientações curriculares tendo como proposta central sensibilizar o estudante para compreensão e prática dos conceitos de estranhamento, desnaturalização e desconstrução dos fenômenos sociais. Como apontado no documento de Orientações Curriculares para o Ensino Médio (Sociologia) o professor não tem a função de formar sociólogos, nele evidencia a necessidade de uma mediação pedagógica para o processo de aprendizagem de conteúdos que compõe a disciplina. Desta forma, nós estudantes universitários ao nos tornarmos professores, utilizamos os saberes construídos no âmbito do grupo de pesquisa como uma prática mediadora de conhecimento a ser realizada em sala de aula.

Segundo Barbosa (2012) o olhar não envolve apenas a “visão” como artefato biológico, mas também a percepção, a afetividade, a audição e memória. Tal situação nos permite indagar sobre a premissa da neutralidade do olhar. Pois, o que se vê pode ser muito além do aparente, essa visão pode ser sinestésica, ela nos suscita histórias afetivas, referências e escolhas. Podemos olhar como podemos escolher não olhar para uma dada realidade.

Desse modo, usamos a fotografia como recurso didático para apresentar elementos da nossa vida social. Fazemos o movimento de perceber como uma máquina que capta

aquilo que se quer ver e o que fazer mediante toda uma gama de convenções e simbolizações atreladas à nossa cultura. As imagens que vemos e produzimos não é uma realidade observável, mas uma expressão de um conjunto abstrato do qual nós não conhecemos mais do que certas manifestações exteriores (Sorlin apud Barbosa, 2002:6). Trabalhar com imagens é trabalhar com imaginários resignificados cotidianamente, inclusive pelo nosso próprio olhar, pois assim como a cultura é movimento, as imagens que fazemos dela e a partir dela também o são, modificando as formas de viver e de lidar com o mundo que nos cerca.

Ao produzir fotografias mobilizadas pelas oficinas, os estudantes não apenas fotografaram, mas criaram uma nova maneira de enxergar o mundo (Barbosa, 2012). Enxergar significa reconstruir o “olhar” a partir das escolhas estéticas e afetivas, de enquadramentos, focos e dimensões. Ou seja, como resultado das inquietações metodológicas trazidas através das imagens.



Wilson France R. Bastos - Oficina “Pimentas nos Olhos”  
Na escola Estadual Lindamil Barbosa de Oliveira/2009.

Como bem nos lembra Caiuby (2004), entender imagens significa voltar-se não para o real, mas para parte dele que não é percebido facilmente. Quando apresentávamos as

imagens produzidas pelos estudantes na sala de aula e as comentávamos num exercício compartilhado, conseguíamos estranhar o que nos é familiar, assim como faz a experiência etnográfica, e perceber coisas que no cotidiano não nos dávamos conta.

As Orientações Curriculares para o Ensino Médio em Sociologia indicam dois princípios metodológicos básicos: o estranhamento e a desnaturalização do olhar. O exercício com as imagens nos ajudava justamente a problematizar esses dois movimentos para a construção do olhar das Ciências Sociais e também a dinamizar o trabalho nas aulas.

### **O Estranhamento da realidade**

Quando nos propomos a usar as imagens para desconstruir o olhar, buscamos desenvolver o exercício do estranhamento. Isto é, propor ao aluno que estranhe a realidade que o cerca como forma de não compreender as situações sociais como algo dado e passível de julgamentos a partir do modo como cada um foi educado, de preconceitos e senso comum. Além disso, o estranhamento se faz importante porque ele nos ajuda a perceber o próprio conhecimento como uma construção e como forma de transformação de nós mesmos.

De acordo com Moraes e Guimarães (2010), o estranhamento como recurso metodológico ajuda a questionar, a não aceitar aquilo que estamos acostumados a olhar de uma dada maneira; estranhar é se perguntar por que os eventos sociais e a própria sociedade se constrói de uma determinada forma etc, o estranhamento nos proporcionaria o questionamento de uma dada realidade ou situação que não conhecemos ou não esperávamos que fosse acontecer. Estranhar é não achar normal, é se incomodar diante de fatos que para nós poderiam ser cotidianos, ou daquilo que não se conhece, das diferenças. De acordo com a prática do estranhamento, os educandos são convidados ao questionamento do porquê as coisas ou fatos acontecem de uma determinada maneira, como acontecem, quando acontecem. Isto é, é possível estranhar não apenas aquele que é apresentado como diferente, mas também o que se é familiar.

Portanto, “estranhar situações conhecidas, inclusive aquelas que fazem parte da experiência de vida do observador, é uma condição necessária às Ciências Sociais para ultrapassar – ir além – as interpretações marcadas pelo senso comum, e cumprir os objetivos de análise sistemática da realidade (Moraes e Guimarães, 46:2010).

Nesse sentido, a utilização de imagens como estratégia de ensino para promover o estranhamento deve ser compreendida a partir da ideia de que linguagens diferentes



possibilitam formas de pensar diferentes. Já que imagens “se configuram tanto como um modo de provocar como de expressar a pesquisa, situação que em alguns casos não seria possível somente com a escrita” (BARBOSA, 2009 p.72).

Assim como as linguagens sonoras elaboradas pelos diferentes grupos sociais são concebidas como sistemas de representação que se referem à forma como as sociedades se organizam (SILVA, 2010), as imagens também são. Elas provocam o estranhamento, conseqüentemente leva ao questionamento sobre a sociedade.

Neste sentido, é importante estabelecer qual é o lugar da imagem no processo de ensino e aprendizagem? Ela fala? Silencia? Quais as suas potencialidades? Tentaremos responder a estas questões, a partir de uma reflexão sobre imagens realizadas durante as oficinas fotográficas realizadas entre os anos de 2008 a 2014.

Fotografando podemos construir uma nova paisagem do nosso itinerário, isto é, criar maneiras diferentes de “enxergar”, subvertendo muitas vezes a posição convencional dos elementos do mundo, colocando-os de acordo com nossa experiência, nossos desejos e memórias que são elaborados e reelaborados individualmente ou coletivamente na imagem que construímos. Essa é a provocação e o desafio que levamos da nossa experiência no Grupo de pesquisa aos nossos alunos do ensino médio.

### ***Desnaturalização do Olhar na sala de aula***

Quando nos propomos utilizar imagens em sala de aula, assumimos um dos maiores desafios epistemológicos no Ensino Médio que é a construção do olhar mediado pelas Ciências Sociais. Isto é, problematizar o olhar do aluno, ensiná-lo que há diversas maneiras de “olhar” (DE CERTEAU, 2009).

Um dos objetivos é problematizar sobre como olhamos para o mundo, para a sociedade na qual estamos inseridos e como nos relacionamos uns com os outros, isso porque geralmente não paramos para pensar como se dão essas relações e agimos como se fossem naturais de nosso convívio.

Partimos da problematização de que nada é natural, e sim socialmente construído, inclusive o nosso olhar. Pois, entendemos que a sociedade molda o modo como olhamos para ela, uma vez que são nossos interesses, a maneira como fomos educados que foca a maneira como vemos a sociedade. Mas, se essa passa por um constante processo de construção, isso significa que o nosso olhar também.

Problematizamos a ideia de que as relações nem sempre existiam da mesma maneira, em todas as sociedades e em todos os tempos históricos. Quando mobilizamos imagens sobre festas de casamento, brincadeiras infantis, funerais, hábitos alimentares e modos de vestir, conseguimos provocar outras maneiras de olhar para o diferente. Inclusive, compreendendo que o que estamos habituados não é natural, mas uma das possibilidades no amplo espectro da criatividade humana.

Consideramos que o nosso olhar é a lente que capta e focaliza o que queremos ver o que nos interessa. Isto é, nós só conseguimos ter a dimensão de um fragmento da vida social, nunca de sua totalidade.

Essa sensibilização permite desconstruir o olhar sobre o que poderia ser uma dada realidade. É certo que passamos por um grande aprendizado, desde a infância, no que tange a leitura e a escrita. Mas não podemos esquecer que a visão também é aprendida, logo não é algo dado naturalmente a nós. Ou seja, o modo como olhamos para o mundo e para o que nos rodeia é ensinado. Desde que nascemos somos ensinados a perceber certas cores, certas formas e dar sentido a elas. O mundo físico vai ganhando sentido e aos poucos nossa visão vai sendo investida do olhar.

Para realizar esse movimento com nossos estudantes, fazemos, num primeiro momento, a análise e interpretação de imagens que são familiares aos seus olhos culturalmente informados, como festas de aniversário, casamento, fotos turísticas etc. Cada uma dessas imagens, geralmente, são facilmente identificadas e os elementos que as compõem são acionados como definidores do porque eles reconhecem os elementos que compõe a fotografia como referentes do assunto tratado. Por exemplo, nas fotos abaixo.



Imagens do arquivo de fotos do Visurb. Oficina fotográfica, aula sobre memória.

Na leitura coletiva das imagens, a primeira resposta é que se trata de um casamento e uma festa de aniversário respectivamente. Elementos como as flores, o ato da assinatura, o buquê etc., na primeira imagem; e o bolo em primeiro plano na fotografia, as bexigas de decoração e principalmente a presença das pessoas organizadas atrás do bolo para compor a cena de recordação daquele momento. Neste momento da oficina são discutidas as convenções fotográficas que são ensinadas e que ganham forma nas imagens.

Porém, quando mostramos imagens que não são comuns à nossa sociedade e a cultura dos alunos ou mesmo que não fazem parte de seus repertórios de socialização, as dúvidas começam a surgir. Casamentos de outras sociedades tornam-se procissões ou mesmo funerais, trabalhos exercidos por crianças no mangue, são lidos como brincadeiras, etc. A partir dessas leituras os estudantes passam a se questionar o que ele consegue “olhar” e, desta forma, como ele foi socialmente educado para conseguir compreender algumas imagens e outras não.

Essas primeiras problematizações acerca do olhar que construímos proporciona ao aluno compreender como seu olhar está repleto de visões de mundo e que nem sempre o que “olhamos” corresponde aos demais olhares. O que captamos em nossa lente visual, passa a ser entendida como uma das muitas possibilidades e assim sendo, é possível olhar para o mundo de outra maneira de conceber a diversidade existente em nossa sociedade.

## **As Oficinas**

A proposta inicial do projeto “Pimentas nos olhos”, no qual atuamos como estudantes universitários, era provocar uma reflexão conjunta acerca das identidades e alteridades construídas pelos jovens moradores de um bairro “periférico” de Guarulhos – O Bairro dos Pimentas. Com o tempo, o projeto ganhou outros espaços de atuação, incorporou novos interlocutores e novos temas: “Masculino na Cidade”, “A Felicidade”, “O som da cidade”, “O bairro do Morro doce”, “Entre o passado e o futuro: Vila Maria Zelia”, entre outros.

Nas escolas onde atuamos como professores, trabalhamos através das oficinas questões como o conceito cultura (temas da proposta de ensino de sociologia para o Ensino Médio nas escolas do Estado de São Paulo) e a construção do conceito de periferia (vista como uma paisagem em constante transformação, onde os moradores mobilizam estratégias para garantir dignidade e sobrevivência que vai além do projeto familiar de melhoria de vida, pois busca alcançar mudanças significativas para o local e para o grupo que compõe suas redes de sociabilidade).

Na realização das oficinas, acompanhamos e ministramos aulas para os diferentes grupos de jovens, sendo eles: alunos do Cursinho Comunitário Pimentas, alunos do Ensino Médio de escolas estaduais paulistas, graduandos da Unifesp, jovens da Pastoral da Juventude e Ponto de Cultura Reação na cidade de São Paulo. Esses vários jovens, cada um em seus contextos específicos apresentaram em suas fotografias o que para cada um deles fazia sentido e era importante na sua história e relação com o lugar e tema da reflexão conjunta que era proposta.

Fatores como pertencimento, envolvimento político, angústia, indignações, afetividade e desejos foram enquadrados e fotografados com curiosidade e cuidado. As provocações elencadas durante as oficinas sobre o uso da imagem como a leitura de imagens que parecem familiares, mas que tem contextos totalmente diferentes do que conseguimos interpretar com o nosso repertório cultural, também é um ponto forte na hora de fotografar. Os “novos fotógrafos”, enfrentando o desafio de uma nova linguagem e um novo olhar para o mundo que o cerca buscam o novo, o diferente, o engraçado e até mesmo o bucólico.



Daiane Santos - Oficina “Pimentas nos Olhos” no Cursinho comunitário Pimentas/2011

As fotografias apresentam imagens ligadas ao imaginário e a experiência que eles possuem no bairro, ou seja, as imagens trazem esse lugar contextualizado na história dos indivíduos e na própria cidade, uma forma específica de “enxergar” a sociedade. As

fotografias provocam sentimentos, lembranças, afetos. Silenciam e, mas também fazem falar.<sup>4</sup>

Assim, como nos ajuda a pensar DIDI-HUBERMAN,

[...] a imagem arde. Arde com o real do que, em um dado momento, se acercou (como se costuma dizer, nos jogos de adivinhações, “quente” quando “alguém se acerca do objeto escondido). Arde pelo desejo que a anima, pela intencionalidade que a estrutura, pela enunciação, inclusive a urgência que manifesta (como se costuma dizer “ardo de amor por você” ou “me consome a impaciência”) [...] Arde pela *dor* da qual provém e que procura todo aquele que dedica tempo para que se importe. Finalmente, a imagem arde pela *memória*, quer dizer que de todo modo arde, quando já não é mais que cinza: uma forma de dizer sua essencial vocação para a sobrevivência, apesar de tudo (DIDI-HUBERMAN, 2012, P.216).



Ana Lúcia Aguiar - Oficina “Pimentas nos Olhos”  
Na escola Estadual Bartholomeu de Carlos/2012.

<sup>4</sup> Sobre essa questão ver BARBOSA, 2016.

Nas oficinas realizadas no Bairro dos Pimentas, em cada grupo, novos elementos constituíam aquela paisagem periférica. Diferentes “olhares” buscavam clicar os cenários, a infância e os amigos. Evidenciando questões como a da memória, da experiência vivida e também da biografia individual e da história coletiva, ou seja, as imagens produzidas envolviam e faziam parte direta ou indiretamente da vida deles, mas também de muitos outros moradores do bairro.

Os participantes da oficina realizaram um esforço muito grande, durante o ato de fotografar, experimentando novos enquadramentos, buscando novos olhares sobre a própria fotografia e sobre eles mesmos. Os jovens passaram a praticar e utilizar a fotografia de uma maneira diferente daquela já tão conhecida e utilizada por eles, feitas para as redes sociais, como a típica foto que o antebraço é o elemento central, a famosa *self*, ou mesmo aquelas fotografias tiradas pelo espelho.

O empenho dos jovens estudantes estava em problematizar a construção de uma nova forma de enxergar para seu cotidiano através das lentes da câmera fotográfica. Agora munidos de algumas técnicas e noções da linguagem fotográficas novas expectativas com as fotografias foram criadas, antes de clicar, eram observadas todas as escolhas envolvidas no ato fotográfico como o enquadramento, planos, luz, movimento. O objetivo de apresentar o seu bairro também ganhou outro sentido, um sentido mais coletivo. O cotidiano ganhou outros destaques nas imagens. Todo o trabalho foi uma troca. Trocamos conhecimento e histórias. Compartilhamos momentos de muita reflexão e trabalho.

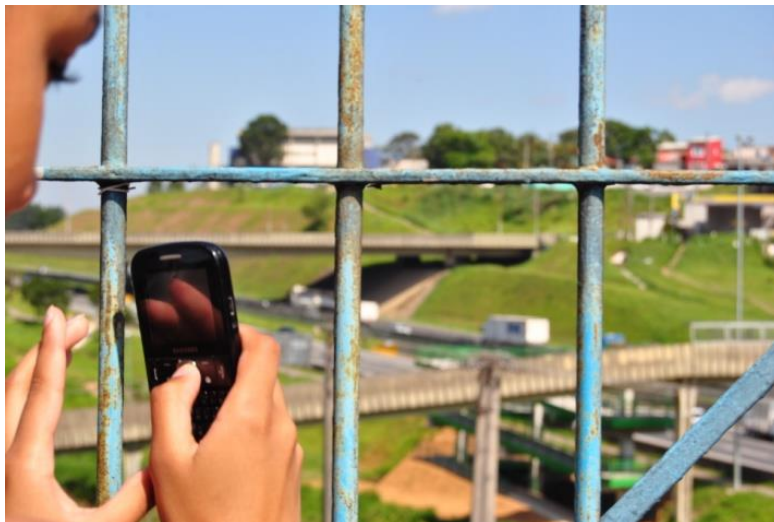
Nas oficinas realizadas no Bairro os Pimentas, os jovens moradores participantes do projeto dividiam o espaço com alunos da Unifesp que também praticavam a oficina e os pesquisadores do Visurb. Na troca de olhares, trocávamos experiências e nesse movimento emergiam vários “Pimentas” o bairro dos que nasceram ou moram há muito tempo, o do olhar do “estrangeiro”, que vê e reconhece pouco, mas que também buscava fazer parte daquele lugar, o Pimentas do encontro.

Ao longo das oficinas, questionávamos como um instrumento que parece simples e hoje em dia muito acessível, a máquina fotográfica, desafia-nos. Pois aqui, buscamos transformar as imagens em reflexão crítica do papel do indivíduo na sociedade, do seu papel como morador e como cidadão. A fotografia provocou nossos interlocutores o “enxergar” através daquela lente o seu “Pimentas”.

Neste sentido,



Às potências de “fazer falar” e “provocar” das fotografias, poderíamos acrescentar mais uma, o “fazer enxergar”. Enxergar é um olhar, digamos, mais denso, que mobiliza a troca de olhares. É o olhar para as imagens fotográficas e através delas perceber as camadas e faces que se superpõem, procurando nelas as relações possíveis. (BARBOSA, 2016, P.197).

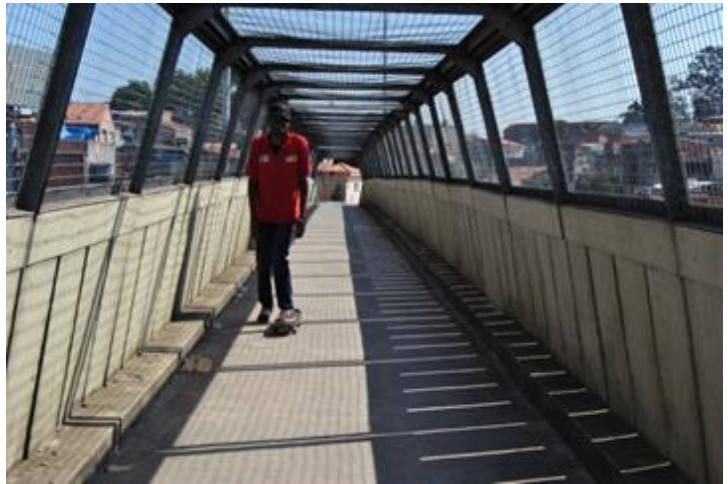


Fernanda Matos- Oficina “Pimentas nos Olhos”  
Na escola Estadual Bartholomeu de Carlos/2012



Joseane Cesário- Oficina “Pimentas nos Olhos”  
Na escola Estadual Bartholomeu de Carlos/2012





Juliana Cesário- Oficina "Pimentas nos Olhos"  
Na escola Estadual Bartholomeu de Carlos/2012



Felipe Ferreira- Oficina "Pimentas nos Olhos"  
Na escola Estadual Bartholomeu de Carlos/2012

As imagens acima foram produzidas pelo grupo de alunos que participaram da oficina fotográfica na escola estadual Bartholomeu de Carlos, localizada no bairro dos Pimentas em Guarulhos. Nelas podemos observar um pouco sobre o que é o Pimentas para eles, jovens moradores e o que ele pode se diferenciar de outros tantos "Pimentas" que são construídos a partir do que se vive ou se quer viver. Ausências e presenças que carregam sentimentos de pertencimento.



Fernanda Matos \_ Grafite realizado pelos alunos durante a exposição fotográfica \_  
“Pimentas nos olhos” na Escola Estadual Bartholomeu de Carlos/2012.

### **Considerações finais**

O ensino de Sociologia no Ensino Médio (que, na verdade abrange as Ciências Sociais como um todo) tem como base que o conhecimento sociológico com suas atribuições básicas de investigar, identificar, descrever, classificar e interpretar/explicar todos os fatos relacionados à vida social, permitindo instrumentalizar o aluno a decodificar a complexidade da realidade social que o cerca.

A sociologia, segundo Florestan Fernandes, é importante para “a formação de atitudes capazes de orientar o comportamento humano no sentido de aumentar a eficiência e a harmonia de atividades baseadas em uma compreensão racional das relações entre os meios e os fins, em qualquer setor da vida social” (Fernandes 1977). Ou ainda, “dar ao aluno uma visão não estática nem dramática da vida social, mas que lhe ensine técnicas e lhe suscite atitudes mentais capazes de levá-lo a uma posição objetiva diante dos fenômenos sociais” (Fernandes:1977).

O aluno poderá “construir” uma postura mais reflexiva e crítica diante da complexidade do mundo moderno.

Assim, pela via do conhecimento sociológico sistematizado, o educando poderá construir uma postura mais reflexiva e crítica diante da complexidade do mundo moderno. Ao compreender melhor a dinâmica da

sociedade em que vive, poderá perceber-se como elemento ativo, dotado de força política e capacidade de transformar e, até mesmo, viabilizar, através do exercício pleno de sua cidadania. (PCN:2000, 35)

A disciplina tem também um desafio constante de incentivar o exercício crítico e consciente que devemos ter enquanto cidadãos, ou seja, desenvolver nos estudantes novas atitudes cognitivas necessárias ao exercício efetivo da cidadania. Nesse sentido, o conhecimento sociológico certamente beneficiará nosso estudante na medida em que lhe permitirá uma análise mais acurada da realidade que o cerca e na qual está inserido. Mais que isto, as Ciências Sociais constitui uma contribuição decisiva para a formação da pessoa humana, já que nos faz refletir sobre o caráter coletivo da vida em sociedade.

Para conseguirmos promover os desafios que a disciplina nos provoca é imprescindível que tenhamos um bom repertório metodológico para sensibilizar os alunos. Nesse sentido, o diante das experiências relatadas, a prática metodológica de pesquisa etnográfica e do uso da produção e análise de imagens passou a ser também uma prática pedagógica a ser integrada às aulas de sociologia no Ensino Médio pelos professores e pesquisadores do grupo de pesquisa Visurb. O uso da imagem como recurso didático potencializa o ensino e novas perspectivas da relação, reflexão e da ação no mundo.

Compreendemos que ao desnaturalizar nosso olhar e as imagens que tanto nós produzimos com as que nos são apresentadas na TV, nos jornais e nas mídias sociais nas aulas de sociologia, possibilitaram ao aluno o movimento de “olhar”, ou seja, reconhecer-se como agente que participa da construção da sociedade que vive e também o movimento do “enxergar”, adensando sua relação com o mundo a partir de uma postura crítica e consciente construída de forma compartilhada a partir de suas vivências e experiências.

### **Referências Bibliográficas**

BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro; HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. *Imagem-conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas: Papyrus, 2009.

BARBOSA, Andrea; [et al]. *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

BARBOSA, Andréa. *São Paulo Cidade Azul: Ensaio sobre as imagens da cidade no cinema paulista dos anos 1980*. São Paulo. Alameda, 2012.

CUNHA, Edgar Teodoro; HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. *Imagem-conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas: Papyrus, 2009.

BRASIL, Ministério da Educação, (2000). *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio*. Brasília, MEC/SEF.

DIDI-HUBERMAN, G. "Quando as imagens tocam o real." In: *Revista Pós*. Belo Horizonte, v. 2, n. 4 nov 2012. <http://www.eba.ufmg.br/revistapos/index.php/pos/article/viewFile/60/6>

FERNANDES, FLORESTAN. "O Ensino da sociologia na escola secundária brasileira" IN: *A sociologia no Brasil. Contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1977.

MEC. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio: Ciências Humanas e suas Tecnologias*. Disponível em [http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book\\_volume\\_03\\_internet.pdf](http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_03_internet.pdf). Acesso em 13/05/10

MEC. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/baseslegais.pdf>. Acesso em 14/05/10

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

MACDOUGALL, David. "Significado e ser." In: Barbosa, Cunha & Hikiji (Orgs). *Imagem-conhecimento: Antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas: Papyrus, 2009.

MORAES E GUIMARÃES, Amauri Cesar e Elizabeth da Fonseca. Metodologia de Ensino de Ciências Sociais: Relendo as OCEM- Sociologia, In *Explorando o Ensino Sociologia*. Volume 15. Ministério da Educação, Brasil, 2010.

NOVAES, Sylvia Caiuby. "O uso da imagem na antropologia" IN: SAMAIN, Etienne (org). *O Fotográfico*. São Paulo: Editora Hucitec/Editora Senac, 2005.

MARESCA, Sylvain. "O silêncio das imagens." In: Samain, Etienne. *Como pensam as imagens*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

DEBATES:

PENSAMENTO SOCIAL E SUAS INTERFACES:  
CAMINHOS VASTOS E ABERTURA DE DIÁLOGOS

## **Apresentação Seção Debates**

### **Pensamento Social e suas interfaces: caminhos vastos e abertura de diálogos**

Lillian Lages Lino<sup>1</sup>  
Marília Gabrielle de Paula<sup>2</sup>  
Raquel Suely Cardoso da Conceição<sup>3</sup>

Decifrar o país é tarefa, desde a constituição da possibilidade de sermos um Brasil, de fato, muito complexa. À geração de 1930, aos intérpretes do país, à literatura e à arte deve-se a afirmação do grande catalisador e do estímulo para a gestação dessas leituras sobre nós e de nossas formações sociais. Tentar interpretar essa vasta terra envolve analisar práticas culturais, políticas e econômicas para compreender como é a dinâmica social, como são as relações interpessoais e como tudo isso se reúne no planos micro e macro.

Este espaço, nesta edição, será destinado à compilação de artigos ou ensaios que articulem sobre questões polêmicas e debatidas no âmbito do pensamento social brasileiro e dos estudos acerca da formação política-cultural do país, inclusive destacando seu caráter irrestrito em relação às áreas do conhecimento, transitando pela literatura, arte, estética, sociologia e política. Com uma singularidade no modo de operar e conduzir seus objetos, nos últimos quarenta anos, as pesquisas que versam e tentam dar conta dos legados intelectuais e de nossas tradições política, cultural e social, denominadas, nesta trajetória, como pensamento social, favorecem as conjunturas que as consolidam no domínio das ciências sociais.

No entanto, tais disposições não declaram seus limites em relação a outros âmbitos de pesquisa e às outras áreas do conhecimento, o que, nesse sentido, denota a amplitude da noção de pensamento social, caracterizado, sobretudo, por seu aspecto interdisciplinar. Pretende-se salientar, com isso, as discussões teóricas entre autores que construíram e que sustentam muitas das vertentes da sociologia brasileira, assim como a atualidade de suas discussões diante do momento histórico que temos atravessado.

Nos trabalhos recentes, avizinando traços do passado às questões contemporâneas, os desdobramentos deste pensamento apresentam-se orientados não

<sup>1</sup> Membro da Comissão Editorial da Pensata. Aluna do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Unifesp. Pesquisa políticas públicas e comportamento político, formação de agenda e conservadorismo.

<sup>2</sup> Membro da Comissão Editorial da Pensata. Aluna do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Unifesp. Trabalha na área de Pensamento Social Brasileiro e Sociologia da Cultura, com ênfase em cultura brasileira, cordialidade, Sérgio Buarque de Holanda, sociologia da literatura e movimento modernista.

<sup>3</sup> Membro da Comissão Editorial da Pensata. Aluna do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Unifesp. Trabalha com os temas da Interseccionalidade, gênero e raça no âmbito das Teorias Feministas, especificamente o Pensamento Feminista Negro.

somente para os grandes eixos temáticos da formação brasileira e de seus processos de modernização, construção de um Estado-nação e de identidade nacional, mas direcionam-se também para especificidades distintas de produtores e de produção cultural, intelectual e artística, o que ressalta, mais uma vez, o alargamento da concepção deste complexo de valores e linguagens possíveis.

Nesta Seção Debates apresentamos três artigos: *Moda e sociedade no século XIX: a análise perscrutadora de Gilda de Mello e Souza*, de Alessandra El Far, *Algumas histórias, vários impasses: a terra no pensamento brasileiro*, de Mariana Miggiolaro Chaguri e *A pena conservadora de Fernando Pessoa: breve incursão nos caminhos autoritários que levam Portugal ao seu Destino*, de Ana Lúcia Teixeira. As três autoras percorrem os séculos XIX e XX e nos revelam diversos elementos que enaltecem a estratificação social, dominação e conservadorismo nesta sociedade.

O primeiro artigo, de Alessandra El Far, debruça-se sobre a análise realizada nos anos 1950 por Gilda de Mello e Souza, acerca a moda no século XIX. A autora traz elementos que comprovam o pouco destaque dado ao tema à época da defesa da tese de doutorado de Gilda, trabalho que foi convertido em livro quase quarenta anos depois. *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*, da Companhia das Letras, tornou-se uma obra de referência por se debruçar sobre as dinâmicas sociais que envolviam as vestimentas no século XIX.

O texto destaca a escrita ensaística de Gilda, menos preocupada com os rigores durkheimianos e se aproximando mais de autores como Georg Simmel, que permitiu um olhar para os elementos estéticos, sociais e culturais do uso de determinadas vestimentas e que trouxe, desse modo, um novo olhar sobre a corte imperial brasileira. A emergência da democracia no século XIX recuou distinções que se faziam presentes com a dificuldade de mobilidade social. Para verem e serem vistos, os sujeitos sociais adentraram, portanto, no mundo da moda.

A análise realizada no artigo de Mariana Chaguri é transversal, percorrendo ao longo da história brasileira a dinâmica da concentração e circulação de terras no âmbito dos debates e interpretações do pensamento social brasileiro. Importa dizer que, neste contexto, a autora não concebe as terras em seu aspecto geográfico mas carregado de práticas culturais “[...] que conformaria padrões específicos de estratificação social e de dominação referidos, prioritariamente, à posse da terra”(p.161). Esse acúmulo de ideias pelo pensamento brasileiro e suas abordagens às Ciências Sociais e à sociedade são o ponto de partida na qual Chaguri observa como tal dinâmica foi analisada e, sobretudo, como esses impasses qualificam a questão da terra e da democracia. Para este propósito, Chaguri



destaca ao longo de seu artigo, quatro períodos principais para se compreender esta dinâmica entre produção das ideias e o processo social. Dessa forma, nos conduzirá às reflexões que nos levam a perceber a terra como uma categoria fundamental para se pensar os conflitos sociais e políticos no Brasil contemporâneo.

Em consonância com o interesse pelos processos sociais que ultrapassam fronteiras, sobretudo as que abordam passagens e movimentos simbólicos, o último artigo, de Ana Lúcia Teixeira percorre a obra vanguardista de Fernando Pessoa, literato e figura expoente do modernismo português, para explorar a reflexão política do autor, a qual revela a possibilidade de uma aguda análise da cultura a partir das minúcias de seu posicionamento, declaradamente conservador. Com uma trajetória acadêmica marcada pelo estudo das relações entre Brasil e Portugal, em suas aproximações e divergências, Ana Lúcia Teixeira discute o possível vínculo entre a construção desses dois movimentos artísticos, modernismo brasileiro e o português, buscando verificar quais seriam as formas viáveis de encadeamento entre as literaturas produzidas nestes âmbitos e quais análises culturais acerca destes dois lugares, ligados historicamente, é possível realizar e compreender.

Com isso em vista, traçamos o sentido para a elaboração deste panorama de leitura sobre o tema, sem, tão pouco, pretender esgotar as inúmeras possibilidades de interpretações e perspectivas. A todos os pesquisadores e participantes na construção desta seção, agradecemos profundamente a contribuição com a nossa revista. Portanto, é com grande satisfação que apresentamos ao leitor este ciclo de debates, a partir do qual promoveu-se reflexões e diálogos profícuos e que complementaram, entre si, as discussões propostas pela equipe da Pensata.

## Moda e sociedade no século XIX: a análise perscrutadora de Gilda de Mello e Souza

Alessandra El Far<sup>1</sup>

“(…) o vestuário, negaceando a natureza, aguça e atrai as vontades, ativa-as, reprodu-las, e conseqüentemente faz andar a civilização”.  
Machado de Assis (apud SOUZA, 2005, p. 84)

### Há 30 anos: *O espírito das roupas*

Em 1950, aos 31 anos de idade, Gilda de Mello e Souza defendia, sob orientação do sociólogo Roger Bastide, sua tese de doutorado, cujo tema “A moda no século XIX” foi visto por muitos como “uma espécie de desvio” em relação às preocupações intelectuais, que naquele momento ajudavam a consolidar as bases institucionais da recém-criada Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo (SOUZA, 1993, p. 7). O trabalho de Gilda teve uma “receptividade discreta”, e foi publicado na época somente no quinto volume da *Revista do Museu Paulista*, então dirigida pelo etnólogo alemão Hebert Baldus, que costumava “receber colaboração muito diversa” (PONTES, 2004, p. 15).

Apenas em 1987, quase quarenta anos mais tarde, o trabalho de Gilda ganhou a forma de livro ao ser impresso pela Companhia das Letras, com o título *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*, conseguindo com isso a devida repercussão e um tardio reconhecimento acadêmico. No prefácio, a autora informava aos seus leitores que, apesar dos anos transcorridos, preferia manter o texto tal como foi escrito originalmente, isentando-se de qualquer atualização bibliográfica. Se este ensaio, dizia Gilda, “vale alguma coisa, vale o que valia há trinta e seis anos atrás” (1997, p. 7).

Mas se o texto, elegante e erudito de Gilda, continuou o mesmo, o olhar do leitor mudou, conferindo ao seu trabalho, segundo as palavras da autora, “uma atualidade inesperada” (1997, p. 7). E foi, de fato, o que aconteceu. *O espírito das roupas* ganhou novas edições nos anos seguintes, passando a ser considerado, sobretudo, uma obra reveladora e de referência para os estudos acerca da vida social no século XIX. Em um artigo sobre o trabalho de Gilda, em 1999, Joaquim Alves de Aguiar, professor de Teoria Literária da USP, disse se tratar de um “belo livro”, “uma obra-prima do moderno ensaísmo

<sup>1</sup> Alessandra El Far é professora de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Unifesp. Email: el.far@unifesp.br

brasileiro”, “que muitos gostariam de ter escrito” (1999, p. 129). Mas por que, então, foi preciso tanto tempo para que *A moda no século XIX* fosse tirada das estantes silenciosas e pouco habitadas do Museu Paulista?

Parece que esse foi o tempo que o campo acadêmico das Ciências Sociais, em nosso país, precisou para legitimar perspectivas de pesquisa baseadas no ensaísmo, na interdisciplinaridade e em temáticas mais próximas do universo das sensibilidades e das percepções estéticas. Certamente, para isso, uma série de fatores foram igualmente importantes, como o crescimento dos estudos culturais, o avanço da antropologia urbana, as diferentes vertentes da história das mentalidades que ganharam uma bem-vinda projeção no campo das Ciências Sociais, e, dentre outros aspectos, o uso cada vez mais recorrente de fontes, até então consideradas pouco confiáveis pelo seu visível viés subjetivo, como a literatura.

Me parece que somente após todo esse novo fluxo de ideias, questionamentos, discursos e olhares, o leitor das Ciências Sociais passou a acompanhar com interesse as descrições de Gilda de Mello e Souza acerca da roupa no século XIX vendo, nesse sentido, que as diferenças marcantes de estilo no vestuário dos homens e das mulheres, para além de uma observação curiosa, na verdade, dialogavam intrinsecamente com a dinâmica social e econômica existente no espaço urbano de oitocentos.

### **Arte e sociedade**

Como salientou a professora Heloísa Pontes, em seu esclarecedor artigo sobre a recepção de *O espírito das roupas*, Gilda de Mello e Souza escolheu como fonte de inspiração, não a sociologia francesa de Durkheim, mais preocupada com os supostos rigores da aplicação metodológica, mas autores como o alemão Georg Simmel, que, não apenas se debruçou sobre questões como a moda, a cultura feminina e a conquista amorosa, mas, acima de tudo, preferiu um estilo ensaísta, justapondo, no decorrer da escrita, perspectivas pouco exploradas pelo olhar superficial do senso comum (PONTES, 2004, p. 19).

A moda era para Gilda de Mello e Souza um fenômeno, ao mesmo tempo, estético e social. Para ela, os elementos estéticos da indumentária, ou seja, sua forma, volume, intensidade da cor, consistência do tecido, maior ou menor mobilidade proporcionada pelo recorte da roupa revelavam seus significados e linguagem simbólica quando vistos no contexto específico dos diferentes grupos sociais. Nos séculos XVI e XVII, por exemplo, os trajes das elites europeias, predominantemente enraizadas em seus feudos, não apresentavam qualquer mobilidade. Pelo contrário, os retratos de época davam a impressão

de pessoas “entaladas” no interior de uma vestimenta rígida. Entretanto, quando esse grupo social, já no século XVIII, começou a frequentar com assiduidade os prestigiados salões de corte, a liberdade de movimento tornou-se imprescindível, e assim as roupas gradualmente ajustaram-se ao novo espírito de época.

Imersa nesse viés, que ilumina a íntima relação dos modos de vestir com a estrutura social, Gilda de Mello e Souza então descortinou a vida da corte imperial brasileira. O século XIX, lembra a autora, com a emergência da democracia, anulou os privilégios e a nobiliarquia de nascença, oferecendo visibilidade e distinção àqueles que conseguiam acumular riqueza no comércio e na indústria, nas carreiras liberais ou mesmo em casamentos bem-sucedidos. A mobilidade de classe perdia sua tradicional rigidez e inércia e, diante desse cenário em constante mudança, os sujeitos sociais passam a se preocupar com estratégias capazes de assegurar ganhos individuais e um bem-vindo reconhecimento social.

Nessa dinâmica, a aparência e, por conseguinte, a moda recebeu atenção especial dos grupos sociais que ansiavam fazer parte dos círculos da elite. Para esses homens e mulheres, era preciso vestir-se bem tanto nas muitas ocasiões de sociabilidade noturna, como em apresentações de teatro, bailes ou nas reuniões em casas de pessoas conhecidas, quanto nos passeios diurnos pelas avenidas, ruas e parques públicos da cidade.

### **A moda dos homens e mulheres: um aparente antagonismo**

Em *O espírito das roupas*, Gilda afirma que sempre houve na história um antagonismo nos princípios estéticos que balizaram a confecção de vestimentas para homens e mulheres. No entanto, o século XIX acentuou, como um divisor de águas, essa diferenciação. “Enquanto o traje feminino”, afirmava a autora, se lançou “numa complicação de rendas, bordados e fitas”, “a indumentária masculina partiu, num crescente despojamento, do costume de caça do gentil-homem inglês para o ascetismo da roupa moderna” (1993, p. 60).

Em outras palavras, a vestimenta masculina, de modo curioso, abandonou seus elementos decorativos, deixando de ser “uma arma de sedução erótica” (1993, p. 73). As gravatas, calças, casacas e coletes renunciaram lentamente à seda, aos cetins e brocados, em nome de cortes e cores discretas que combinavam entre si de maneira austera. O objetivo não era mais destacar o homem, mas fazê-lo indistinto na multidão das cidades.

Esses novos padrões estéticos, contudo, em nenhum momento ignorou os ideais de distinção e competitividade. Pelo contrário, andou em compasso com os projetos burgueses

que naquele momento reconheciam o valor de um homem não pelos excessos da indumentária, mas pelas qualidades pessoais expressas por sua inteligência, educação, talento e personalidade. O burguês do século XIX abdicou de rendas e plumas, mas, por outro lado, não abriu mão de outras insígnias de afirmação social, como chapéus, bengalas, charutos, relógios, anéis, abotoaduras, e além disso, barbas, bigodes e suíças bem desenhadas e amparadas.

Diferente foi a trajetória das mulheres advindas de famílias que desfrutavam de uma condição financeira favorável. Para elas, a vestimenta ganhou atenção redobrada diante da difícil tarefa que tinham pela frente: conseguir um casamento vantajoso enquanto ainda eram jovens. Para esse grupo social, tão acostumado ao espaço doméstico, a educação resumia-se às lições básicas do ensino fundamental, ao aprendizado de uma língua estrangeira e às habilidades de música e bordado. O trabalho assalariado constituía uma perda de status social, e era aceito apenas em caso de verdadeira necessidade. Ademais, o dote, já em desuso, tornava a mulher ainda mais dependente da fortuna dos pais ou de seu futuro marido.

O casamento era então uma espécie de favor que o homem conferia à mulher, o único meio de adquirir status econômico e social, pois aquela que não se casava era a mulher fracassada e tinha que se conformar à vida cinzenta de solteirona, acompanhando a mãe às visitas, entregando-se aos bordados infundáveis, à educação dos sobrinhos (SOUZA, 1993, p. 90).

Esse descompasso entre o homem da burguesia, que tinha ao seu alcance a possibilidade de se engajar em uma atividade profissional rentável e de prestígio, e a mulher, fadada à conquista de um bom casamento, conferia um lugar importante à moda e aos cuidados com o corpo e a aparência. E é aqui, ao meu ver, que a análise de Gilda mostra também seu caráter precursor. Diante da visível diferença de papéis sociais entre homens e mulheres, comum seria sublinhar o espaço passivo ocupado pelas moças e senhoras do século XIX. Mas isso não foi o caminho escolhido pela autora. Pelo contrário, Gilda reconheceu na moda, sobretudo, na vestimenta feminina um instrumento hábil de luta, conquista e ascensão social.

Na expectativa de um bom partido, as mulheres engajavam-se, então, como podiam nas artes de sedução. Era preciso, contudo, agir com discrição para não ferir, talvez em demasia, as rígidas normas de conduta moral que valorizavam, acima de tudo, a pureza da moça solteira. As jovens da elite não frequentavam sozinhas o espaço público da cidade. E, nas ocasiões sociais, não era bem vista a mulher que permitia qualquer tipo de diálogo mais demorado com o sexo oposto longe da presença de familiares. Mesmo quando

acompanhadas, era preciso ter cautela nas palavras usadas, na postura do corpo e na troca de olhares.

Os bailes e as festas noturnas, no entanto, surgiam como uma ocasião oportuna para pequenas e sutis permissões vistas com incômodo à luz do dia. Eram nessas ocasiões tão caras ao galanteio, que as “exceções”, como bem salientou Gilda, tomavam lugar. O corpo da jovem solteira, “cercado de tabus”, aproximava-se, na dança consentida, do rapaz enamorado. E, na tentativa de burlar a severa vigilância dos familiares, podia-se, nesses breves momentos, “cerrar mais vivamente os dedos do par ou, libertando as mãos da luva, sentir melhor o frêmito do corpo enlaçado” (SOUZA, 1993, p. 146 e p. 149). Em outras palavras, buscava-se conciliar, com astúcia e discernimento, a arte de seduzir com as regras de etiqueta.

Apoiando-se na instigante análise de Georg Simmel sobre o coquetismo, que tanto salientou a importância da ambiguidade na conquista amorosa, Gilda de Mello e Souza reconheceu, no contexto brasileiro do século XIX, o hábil movimento das mulheres da elite, que em momentos precisos avançam para, em seguida, recuar. Demonstrem afeto, interesse para depois virar as costas e ignorar o rapaz que transparecia algum tipo de inclinação ou sentimento enamorado.

Essa oscilação, que nada tinha de espontânea, também ganhava sua tônica nos usos da vestimenta feminina, que, de modo semelhante, ora exibiam determinadas partes do corpo ora as escondiam com modéstia e perspicácia. Pois, como se sabe, a moda diversas vezes se apropriou do antigo truque de cobrir, com elegância, certas partes do corpo da mulher com o intuito de salientar suas formas. Um velho manejo que, aos olhos da alta costura, parecia produzir eficácia superior ao simples recurso de desnudá-las. Mas, apesar do requinte do corte ou dos tecidos escolhidos, sobretudo, fazia-se necessário usar toda essa indumentária com graça e leveza. No jogos da conquista amorosa, todo detalhe tinha sua importância. Dizia Gilda:

Não tanto o vestido – a opulência dos tecidos e a exuberância dos folhos – mas a maneira de usá-lo, de fazê-lo concordar com o seu corpo e a sua alma, de imprimir o movimento à estrutura total, distingue as mulheres entre si. Não tanto o quadro estático, mas toda essa ritmia de gestos que se revela no arrepanhar das saias, no esconder-se atrás do leque, no chegar ao corpo a mantilha ou o xale, no alçar sobre si languidamente a umbrela (SOUZA, 1993, p. 106)

Para melhor elucidar sua análise, Gilda selecionou uma série de ilustrações retiradas das revistas da época como também fotos de homens e mulheres pertencentes aos círculos elegantes do Império brasileiro. Além disso, gratificou o leitor com trechos da literatura nacional e estrangeira que, de modo singular, deram vida e dimensão ao comportamento comedido e bem ensaiado do universo feminino.

Através da narrativa ficcional de José de Alencar, por exemplo, Gilda nos ajuda a ver, em noites de baile, alguns atrevimentos tomados pelas personagens que durante o dia serviam-se de uma indumentária balizada pelo recato. Em *Senhora* (1875), Adelaide, mergulhada em seu ímpeto de brilhar, “nem se percebia que o excessivo esvaziamento de seu corpinho, com o requebro que imprimia ao talho, desnudava-lhe quase todo o busto aos olhos do homem a quem voltava as costas” (Alencar, apud SOUZA, 1993, p. 95). Já na obra *Rosa* (1849), de Joaquim Manuel de Macedo, Gilda salientava o uso das flores como um oportuno ornamento de decoração e sedução. “Estava penteada com crespos”, descrevia o narrador da história, “sobre sua cabeça ostentava-se orgulhosa uma rosa-constantino” e “presa na altura do seio uma flor em tudo semelhante à da cabeça” (Macedo, apud SOUZA, 1993, p. 95).

Alguns anos mais tarde, Gilda de Mello e Souza, privilegiando a literatura brasileira do século XIX, esmiuçou ainda mais o importante papel da vestimenta no jogo quase sempre dissimulado da conquista amorosa e social. No artigo “Macedo, Alencar, Machado e as roupas”, publicado em 1995, a autora apontava que se Joaquim Manuel de Macedo via o casamento como uma fria transação econômica, semelhante à opinião dominante da burguesia média da sua época, José de Alencar apresentava um ponto de vista mais complexo, ao levar em conta os novos processos de interação que surgiam no contexto urbano da corte, possibilitando às mulheres um convívio social mais intenso e, graças ao acesso que tinham à alta costura, novas formas de sedução.

Já Machado de Assis adotava uma perspectiva mais sofisticada, distinguindo as diferentes funções que a vestimenta apresentava para homens e mulheres. Nas muitas histórias criadas pelo literato, enquanto a roupa dos homens “cumpria sobretudo um papel civil, definidor de *status* e instaurador de uma identidade fictícia, mas pacificadora”; o traje das mulheres surgia como uma espécie de “auxiliar eficiente do jogo erótico, num momento social instável, ambíguo, de conquistas recentes e aspirações sufocadas”. Para ambos, contudo, as roupas eram vistas como “máscaras” de uma “sociedade arrivista, puritana e insatisfeita” (SOUZA, 1999, p. 88-9).

O leitor dos dias de hoje pode se incomodar com a imagem da mulher burguesa do século XIX repetidas vezes desenhada sob os traços, um tanto quanto estreitos, da



artimanha erótica e das estratégias de sedução. Porém, é preciso frisar que embora houvesse, naquela época, uma classe média assalariada em pleno crescimento também formada por mulheres que procuravam no casamento uma forma de segurança financeira e promoção social, as jovens solteiras dos grupos abastados da corte, tinham o consórcio como única e exclusiva maneira de assegurarem seus privilégios, já que o trabalho remunerado as excluía dos círculos da elite. Não por acaso, a personagem Guiomar, de *A mão e a luva* (1874), para tomar a literatura mais uma vez de empréstimo, vinda de uma família de recursos medianos, ao ser adotada por uma rica baronesa, abandonava imediatamente não apenas o colégio, onde uma tia ensinava, mas igualmente qualquer intenção de exercer um trabalho assalariado. Contando a Estevão, um antigo admirador, sobre sua nova condição, dizia Guiomar:

(...) eu saí do colégio, logo depois que o senhor seguiu para São Paulo. Saí a convite da baronesa, minha madrinha, que lá foi buscar-me um dia, alegando que eu já não tinha que aprender, e que me não convinha ensinar.

- Decerto, assentiu Estevão.

- Minha tia é que nem deixou nem podia deixar de ensinar; acabou no ofício.

(ASSIS, 1874, p. 29)

Tendo como tema central, o namoro e o casamento, o enredo de *A mão e a luva* não passou despercebido pelo olhar atento de Gilda de Mello e Souza, que procurando ilustrar a importância do casamento para as moças de oitocentos, lançou luz ao diálogo que encerrava o romance de Machado de Assis. Assim conversava o jovem casal, logo após o matrimônio:

- Vi que era homem resoluto, disse a moça a Luís Alves, que, assentado, a escutava.

- Resoluto e ambicioso, ampliou Luís Alves, sorrindo; você deve ter percebido que sou uma e outra coisa.

- Ambição não é defeito.

- Pelo contrário, é virtude; eu sinto que a tenho, e que hei de fazê-la vingar. Não me fio só na mocidade e na força moral; fio-me também em você, que há de ser para mim uma força nova.

- Oh! sim! Exclamou Guiomar.

E com um modo gracioso continuou:

Mas que me dá você em paga? Um lugar na câmara? Uma pasta de ministro?

- O lustre de meu nome, respondeu ele.

Guiomar, que estava de pé defronte dele, com as mãos presas nas suas, deixou-se cair lentamente sobre os joelhos do marido, e as duas ambições trocaram o ósculo fraternal. Ajustavam-se ambas, como se aquela luva tivesse sido feita para aquela mão (Assis apud SOUZA, 1993, p. 84).

Quer dizer, os antagonismos da vestimenta masculina e feminina, colocavam em oposição padrões estéticos, entretanto, em uma perspectiva comum, a moda era utilizada como uma poderosa ferramenta de prestígio e ascensão social. Enquanto a roupa do homem despojava “para o exercício da vida prática e competitiva”, o traje da mulher, situada “fora da engrenagem econômica”, se enchia de “artimanhas para exercer a sedução”, com o propósito de atrair aquele que iria “sustentar sua existência na sociedade de classe” (AGUIAR, 1999, p. 133).

Analisando o teor da vestimenta e dos padrões estéticos no século XIX, Gilda de Mello e Souza percorreu um caminho novo, explorou perspectivas que antes pareciam pertencer ao mundo do entretenimento e do decorativo, e acima de tudo alinhou aparência e vida social, estética e distinção, forma e contexto. As roupas elegantes do Império, que tanta cor e graça deram, em particular, às ocasiões festivas da corte, iluminaram ao seu modo aquele “espírito” de época. Por isso, ao invés de deixá-las de lado, deveríamos seguir a trilha aberta pela autora, e, após aguçar os sentidos, olhar com mais curiosidade para a gola de uma casaca, a renda de um vestido, o estilo de uma bengala, ou quem sabe ainda, para uma simples flor repousada no cabelo ou no traje de baile de uma jovem, já em idade de casamento.

## Referências Bibliográficas

AGUIAR, Joaquim Alves de. Anotações à margem de um belo livro. *Literatura e Sociedade*, São Paulo, n. 4, p. 129-140, 1999.

ASSIS, Machado de. *A mão e a luva*. Rio de Janeiro: Tipografia do Globo, 1874.

PONTES, Heloisa. *Modas e modos: uma leitura enviesada de O espírito das roupas*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 22, p. 13-46, 2004.

SOUZA, Gilda de Mello e. *O espírito das roupas. A moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Gilda de Mello e. Macedo, Alencar, Machado e as roupas. A ideia e o figurado. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2005.

## **A pena conservadora de Fernando Pessoa: breve incursão nos caminhos autoritários que levam Portugal ao seu Destino**

Ana Lúcia Teixeira<sup>1</sup>

### **Resumo:**

O objetivo deste artigo é explorar o desmembramento de dois planos diversos da análise da cultura a partir do posicionamento político de um expoente do modernismo português: Fernando Pessoa. Tratar-se-á de enfatizar a reflexão política manifesta pelo autor, declaradamente conservadora, a despeito do traçado vanguardista de sua obra literária. O percurso de suas posições políticas, exploradas de forma contextualizada na cena política portuguesa do início do século XX – em que se destaca a defesa de um governo militar como o único que poderia resgatar a unidade nacional perdida com a instauração da República e restabelecer a estabilidade política necessária para salvaguardar a superioridade do espírito português e a hegemonia de uma *Aristocracia da Inteligência* –, permitirá apontar a dificuldade na opção metodológica que envolve desdobrar da análise das biografias dos artistas os significados inscritos em suas obras. O sentido último do artigo será o de demonstrar a pertinência de preservar os instrumentos analíticos pertinentes a cada uma dessas dimensões sem que qualquer uma delas possa ser derivada imediatamente da outra.

**Palavras-chave:** Fernando Pessoa, modernismo português, conservadorismo político.

### **Abstract:**

The purpose of this article is to explore the dismemberment of two different levels of culture analysis from one of the exponents of Portuguese modernism: Fernando Pessoa. To this end, it will be necessary to emphasize the political reflection manifested by the author, overtly conservative, despite the avant-garde stroke of his art works. The course of their political positions, contextualized in Portuguese political scene of the early twentieth century – which includes the defense of a military government as the only one who could rescue the national unity lost with the establishment of the Republic and restore stability policies needed to safeguard the superiority of the Portuguese spirit and the hegemony of an Aristocracy of Intelligence - will highlight the difficulty in methodological option that involves unfolding the meanings inscribed in the works from the analysis of the biographies of the authors. The ultimate meaning of this article is to point the relevance of preserving the analytical tools proper to each art dimension without deriving any of them directly from the other.

**Keywords:** Fernando Pessoa, Portuguese modernism, political conservatism

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Ciências Sociais UNIFESP. Email: alu.fteixeira@gmail.com

*Para Olívia e Cao, sempre*

“E o regime está, na verdade, expresso  
naquele ignóbil trapo que, imposto por uma  
reduzidíssima minoria de esfarrapados morais, nos  
serve de bandeira nacional – trapo contrário à  
heráldica e à estética, porque duas cores se  
justapõem sem intervenção de um metal e porque é a  
mais feia coisa que se pode inventar em cor. Está ali  
contudo a alma do republicanismo português – o  
encarnado do sangue que derramaram e fizeram  
derramar, o verde da erva de que, por direito mental,  
devem alimentar-se.”

Fernando Pessoa  
*Considerações Pós-revolucionárias*

Portugal como problema de reflexão é uma das questões mais exaustivamente perseguidas por Fernando Pessoa, tanto em sua obra poética quanto em sua prosa, seja ela literária, ensaística ou de análise política. Ao poeta não foi possível passar ao largo dos percalços políticos enfrentados por seu país nas três primeiras décadas do século passado, ao mesmo tempo em que a ebulição das vanguardas que transtornava o cenário das artes no contexto europeu encontra nas linhas de Pessoa uma das manifestações portuguesas mais inquietantes. Em direções diversas, a implantação da República em 1910 e a sequência de solavancos estéticos imposta pelas vanguardas europeias assaltam o poeta numa efervescência que será por ele sintetizada em textos de grande variação formal.

Contudo, se Portugal aparece como questão que insemina a obra pessoana em diferentes aspectos, esse elemento comum não permite traçar uma ordem interna de coerência entre as posições políticas do poeta e sua forma de manufaturar literatura, ou, para ir direto ao ponto, não permite fazer coincidirem vanguarda estética e vanguarda política quando se trata de analisar o conjunto de sua obra. Em sentido amplo, essas duas esferas se constituem como planos diversos de análise, e, nesse sentido, requerem do analista bastante cautela para que se costure com firmeza e pertinência uma justaposição coerente. No caso de Pessoa, tal justaposição não parece possível, de maneira que, na análise de sua obra, não se pode desdobrar um posicionamento político revolucionário, do qual ele é severamente crítico na medida em que o toma como sinal de desequilíbrio social,

de seu alinhamento artístico com as vanguardas ou da contribuição que dá ao conjunto das vanguardas de sua época.

Embora tenha produzido inúmeras páginas que trataram do andamento da vida política portuguesa – de que são exemplo *Textos de intervenção social e cultural; Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*; os textos coligidos por António Quadros nos dois volumes de *Páginas de Pensamento Político*; etc. – e tenha sido um crítico permanente das diversas faces que a República assumiu em seus primeiros vinte anos, poucas delas vieram a público no momento de sua escrita, quando poderiam, de fato, se inserir no debate que as ensejou. Como se sabe, a maior parte do que produziu permaneceu inédita até ser recuperada pela crítica especializada e se encontra na forma de fragmentos, por vezes truncados, de difícil leitura.

Sua postura frente à instauração da República vai se transformando conforme também ela sofre processos de adaptação: inicialmente, é um entusiasta do novo regime, embora crítico do Governo Provisório e do Partido Republicano Português. Sua perspectiva do que foi o declínio da Monarquia e o primeiro instante da República aparece nos fragmentos que compõem o projeto de um livro intitulado *Da Ditadura à República*, no qual o poeta analisa o período que vai da ditadura de João Franco, ainda durante a Monarquia, à instauração da República. Nesse texto, Pessoa, ainda empolgado com a derrocada do regime que havia patrocinado o declínio moral do povo português, atribui a queda da Monarquia a três razões fundamentais: 1) o estar demasiado imiscuída do espírito católico; 2) o não ter chegado a desenvolver propriamente uma forma autenticamente portuguesa, mantendo-se muito próxima do modelo francês que lhe chegou de importação através da monarquia constitucional inglesa; e 3) o não ter havido partidos ideologicamente delimitados, cuja luta pelo poder foi quase que exclusivamente pautada pelo conflito de interesses e não pela contraposição de projetos (Cf. PESSOA *in* QUADROS: 1986b, p. 36).

Será nas notas feitas para o livro *Considerações Pós-Revolucionárias*, mais sistematizadas do que aquelas que fez para a obra *Da Ditadura à República*, que sua perspectiva do Governo Provisório e, assim, a crítica à Primeira República, ficam claras para o leitor. Ela só se compreende, no entanto, se inserida no espectro mais amplo da crise política que se inaugura com o *Ultimatum* Inglês de 1890 cujos dividendos foram amplamente colhidos pelos diferentes levantes republicanos, que culminaram com a derrocada final da Monarquia em 1910 (Cf. TEIXEIRA, 1990).

Fernando Catroga considera que,

de facto, é unanimemente reconhecido que o *Ultimatum* desencadeou um movimento de protesto que veio a estar na base da intentona republicana de 1891. E por mais condicionantes de média duração que possam ser aduzidos para se inteligir o significado da insurreição (agudização dos conflitos interimperialistas, grande depressão internacional, crise financeira e política expressa, entre nós, na contestação do livre-cambismo e do rotativismo constitucional e na defesa do chamado trabalho nacional), a explicação será incompleta se não postular a causa imediata, a saber: o choque da opinião pública perante a intimação do imperialismo britânico. (CATROGA, 2010, p.76)

Se a crise que leva a Monarquia à bancarrota tem seu estopim no *Ultimatum* Inglês de 1890, fica claro que o problema inicial enfrentado por Portugal é concernente à política externa do país, e, como tal, requer ser entendido menos como uma crise da Nação do que uma crise de governo, cifrada em termos de crise do regime, ou, de forma mais precisa, como um problema que assolava a Nação advindo de uma gestão desastrosa por parte de uma Monarquia decaída e moribunda. Não se tratava, portanto, de uma crise da nacionalidade portuguesa, mas de uma crise do regime monárquico. Daí a necessidade da Revolução de 05 de outubro para findar o regime e dar ocasião à constituição de uma forma política adequada à vida portuguesa, que dela brotasse ao invés de se impor a ela.

Por outro lado, se, à exceção de alguns grupos localizados, havia um certo consenso a respeito da necessidade de substituição do regime, esse processo só poderia se dar por meio de uma revolução. Esse aspecto aparece como o primeiro ponto de crítica de Pessoa ao processo de implantação da República. Para ele era imprescindível que fosse reduzidíssimo o período de permanência dos envolvidos diretamente na deposição da Monarquia à frente do novo governo. Isso porque, a seu ver, o processo revolucionário requer homens prontos a destruir, e para a instauração de uma nova ordem, ao contrário, necessitava-se de homens aptos a construir. Assim, aqueles que empreenderam a Revolução deveriam, nos termos de Pessoa, permanecer num Governo Provisório, para varrer os escombros, num período que não poderia exceder seis meses (e de fato chegou a onze, período necessário à confecção da nova Constituição).

Nesse texto, Pessoa entende que haja uma linha de continuidade entre a Monarquia e a República estabelecida pelo povo português, moralmente decaído pelos anos da Monarquia. Nesse sentido, a crítica de Pessoa à República não pode ser entendida como uma crítica retrógrada que valoriza o regime anterior. Ao contrário, é precisamente o que há de permanência do antigo regime no novo, incluindo personagens cujo posicionamento



ideológico se transforma juntamente com o regime, ajudando a compor o grupo propriamente revolucionário, que será o seu foco de crítica. A permanência dos revolucionários no momento de construção da nova nação é nociva e impede a consagração da nova ordem. Se há permanência dos revolucionários no poder, o que se tem é a manutenção da face ditatorial que se pretendia desmontar com a revolução. Para Pessoa, não há atestado mais inquestionável da permanência dos vícios da Monarquia no período republicano do que a absoluta identidade, segundo ele, entre João Franco – primeiro ministro português quando do Regicídio – e Afonso Costa – por três vezes primeiro ministro de Portugal durante a Primeira República, sucedido por Sidónio Pais.

João Medina ressalta a avassaladora migração para junto do novo regime daqueles que antes eram adeptos incontestes da monarquia, os chamados *adesivos*, ex-monárquicos republicanos que, uma vez feita a revolução, trataram de cavar seu lugar no novo regime mantendo-se quase que exatamente no mesmo lugar que, em verdade, nunca deixaram. O fato de ser a República o sonho de uma elite burguesa intelectualizada e cidadina, portanto de uma pequena minoria, dificultou uma revolução substantiva que alterasse as estruturas econômico-sociais do país, no mesmo passo que, em nome de uma nova ideologia fincada no ideal de liberdade, aceitava aqueles que “reconheciam”, ainda que tardia e superficialmente, a importância da implantação do novo regime. A adesivagem, fenômeno de uma amplitude que impressiona nesse momento de transformação política, se apresenta como

um certo número de homens – que agora se via ser imenso – [que] pretendia sobreviver à queda da monarquia, agasalhando-se ao calor do novo regime que eles tinham hostilizado, ou mesmo combatido, enchendo-o com uma enxurrada de súbitos conversos, da mais duvidosa lealdade e da mais tenebrosa moralidade, numa duplicidade que nada augurava de bom para o renome daquela esplêndida, límpida, honestíssima e perdulária matrona romana cantada por Pérez Galdós e celebrada em litografias, de amplos seios oferecidos a todos os famintos, mormente aos que, como agora se estava vendo, nunca tinham passado fome, verdadeira fome. (MEDINA, 1990, pp. 162-163)

O problema fundamental da instauração da República na ótica pessoana não advém da possibilidade de que o partido não estivesse pronto para a Revolução, mas de que não estivesse suficientemente nacionalizado, como não o esteve a Monarquia. Assim, se a Monarquia era de inspiração francesa, inadequada à forma social portuguesa, também

a República naquele momento o era, e repetia o mesmo erro: o da importação e imposição de uma forma de governar, por isso mesmo, inautêntica.

Num cenário de migração dos vícios da Monarquia para o regime republicano, dada pela continuidade daqueles que mudam de ideologia para permanecer no poder, Pessoa aponta, já nesse texto, as vantagens de uma Revolução Militar posta pela possibilidade efetiva de substituição da classe dominante. Se um governo militar apresentava a desvantagem de exceder-se no amor à disciplina, posto que com frequência aqueles que se sentem demasiado disciplinados facilmente chegam à conclusão de que são oprimidos e tendem ao desmantelamento da unidade, por outro lado apresenta a vantagem de inculcar nos revoltosos um novo amor por sua instituição contribuindo para um sentimento de coesão social.

A democracia aqui é inteiramente afastada por Pessoa como uma possibilidade consistente de instauração de um Portugal moralmente restaurado. Tal é o seu argumento: em todas as formações sociais houve uma espontânea cisão entre governantes e governados, de tal maneira que não há exemplo histórico de uma formação anarquista. Daí que seja de fundamental importância escolher a forma pela qual essa cisão se dá. Uma característica recorrente é a de que o grupo de governantes é sempre uma minoria, o que é razoável uma vez que governar é uma atividade especializada. Numa aristocracia, a minoria que governa é uma classe,

especialista pelos hábitos e tradições e aprendizagem do governo, como os sapateiros, os alfarrabistas e outros artistas no seu ramo; ao passo que numa democracia os governantes são, não uma classe, mas uma acumulação de indivíduos” (PESSOA *in* QUADROS, 1986a, p. 58).

Daí que a democracia tenha sempre um perfil individualista, ao passo que a aristocracia, diz Pessoa, é condizente com a unidade nacional e permite que governem aqueles que se especializaram nesse ofício.

Finalmente, se a monarquia não havia sido capaz de garantir a unidade nacional, o que se verificava pela aliança entre opositores de orientação ideológica diversa, tais como republicanos e anarquistas, a República, mantendo-se nas mãos de um grupo revolucionário, ao mesmo tempo incapaz de extinguir os monarquistas que constituíam uma nova oposição, não chegava a promover a almejada união nacional, mas contribuía para a multiplicação das cisões. A nação estava, então, dividida não mais em duas, mas em três partes, pois, se “a monarquia não conseguira resolver o problema da

ordem; a república [por sua vez] instituiu a desordem múltipla.” (Pessoa *in* Quadros, 1986a, p. 59).

Não é, portanto, surpreendente que Pessoa tenha se entusiasmado com a chegada ao poder, em 1918, de Sidónio Pais, militar autoritário e nacionalista, defensor de uma reunificação nacional (entre republicanos e monarquistas) que se daria pela inspiração em valores nacionais e cristãos. Pessoa trabalha, provavelmente ao longo do ano de 1918, no livro *O sentido do Sidonismo*, em que defenderá a ideia de uma República Nova, crítica a um só tempo da Monarquia e da República Velha.

A capacidade de unificação nacional que Pessoa tributa a Sidónio Pais permitiria uma amarração de teor messiânico capaz de conduzir o país na direção da restauração de seus valores fundantes. Nesse texto ele defende claramente a necessidade de manutenção da República assim como a do abandono da democracia. Ele dirá:

No limiar dessa publicação desejamos saudar o Sr. Dr. Sidónio Pais, Presidente da República, pela vontade do Destino, o direito da Força, direitos maiores que o sufrágio de empréstimo que o elegeu. (...) Saudamos também todos, de qualquer partido que sejam, [os que] crêem e confiam na República (com ou sem Democracia). Saudamos também todos, de qualquer partido que sejam, que descrêem da Democracia (PESSOA *in* QUADROS, 1986c, p.150).

Nesse texto Pessoa enaltece a República Nova encabeçada por Sidónio que se opunha tanto à Monarquia quanto à República dos primeiros anos. Ela incorpora, em princípio, alguns dos pontos destrutivos da República Velha (a abolição da Monarquia, a separação da Igreja e do Estado, a necessidade abstrata de quebrar a indolência econômica do povo), mas rejeita os processos empregados pela República Velha para implementá-los. Para isso, não pode aceitar a transferência de homens de governo ligados à antiga Monarquia para a nova República. Por isso, para uma verdadeira substituição da classe governante, impunha-se a necessidade de um governo militar que consolidasse uma república presidencialista capaz, finalmente, de abolir o caciquismo transplantado da Monarquia para a República Velha.

O sonho sidonista acaba prematuramente com o assassinato do presidente no Rossio após ter concluído apenas oito meses de governo, mas Pessoa permanecerá alimentando a imagem do homem político que foi Sidónio como aquele capaz de encaminhar a pátria ao seu destino.

Será mais tarde, em 1928, que Pessoa escreverá o texto mais sistemático sobre a necessidade de implantação de uma ditadura militar em Portugal, e o faz inspirado no Golpe Militar que desembocaria na instauração do Estado Novo e nos quase 40 anos de permanência de Oliveira Salazar no poder. Intitulado “O Interregno – Defesa e Justificação da Ditadura Militar em Portugal”, esse texto apresenta uma perspectiva da instauração do Estado Novo como momento de passagem necessário para suprimir a permanente fratura nacional entre monarquistas e republicanos e encaminhar Portugal à formação política que lhe é condizente. As justificativas para a Ditadura Militar são 3: 1) a possibilidade de unificação pela força de um país cindido entre monarquistas e republicanos; 2) a garantia de estabilização institucional que a ausência de instituições socialmente estruturadas, por isso, não podia garantir; e, finalmente, 3) a ocupação pela força do espaço deixado pela ausência de uma opinião pública que justamente não existe pela falta de educação e pelo demasiado grau de catolicismo de que esta foi impregnada e lhe fazia sucumbir pela fraude. Onde não há opinião pública, argumenta Pessoa, ou se recorre à fraude ou à força, que tem de ser de caráter tradicional e nacional, e essa só há uma: a Força Armada.

De fato, o movimento iniciado com o golpe militar de 28 de maio de 1926 lhe parece encaminhar Portugal ao seu destino, implementando o que ficara em suspenso com a passagem interrompida de Sidónio Pais pelo poder. O elemento messiânico que conduziria Portugal ao seu Destino, elemento que, na verdade, aparece de diferentes formas na obra poética pessoana de marcada entonação sebastianista, aparece também inseminando a reflexão pessoana sobre o andamento da política nacional.

Em 1932 o poeta revê algumas de suas posições e escreve um texto intitulado “O Interregno e suas consequências”, o qual diz ser um substituto do anterior e no qual manifesta reservas e mesmo críticas ao Estado Novo. Frustrado tanto com a República Velha quanto com a Nova, Pessoa inverte novamente a perspectiva diante do regime monárquico, tomando-o como o mais adequado ao povo português porque capaz, a um só tempo, de superar suas fraturas internas e de fazer a filtragem intelectual que constituiria uma *Aristocracia da Inteligência*, noção mais abstrata do que a de uma ditadura militar, e no entanto mais condizente com a grandeza a que se destina Portugal. Como, contudo, julgava que os monarquistas portugueses eram passadistas retrógrados e não possuíam a necessária elevação espiritual para constituírem-se como uma tal aristocracia, Pessoa chega à formulação, em fragmentos que datam já do fim de sua vida, do quadro político ideal para a República Aristocrática: uma combinação entre Presidencialismo e consciência mítica da nação imperial; ideias universais e um caminho estritamente nacional idealizado na figura de Sidónio Pais. Tratava-se de uma apologia do poder das elites intelectuais, as

únicas preparadas espiritualmente para guiar Portugal no caminho de seu Destino. Pessoa dirá:

As únicas duas formas governativas que podem dar glória e grandeza a uma nação são a monarquia absoluta e a república aristocrática. Sendo a tendência de toda sociedade a de ser uma oligarquia, ou uma coleção de oligarquias, só podem ser verdadeiramente grandes dois tipos de sistema social – o que destrua todas as oligarquias e o que ‘organize’ a oligarquia. Ora, só o poder pessoal, à D. João II, pode esmagar as oligarquias; e só a república aristocrática, *oligarquia dos melhores*, aceitando o defeito fundamental dos melhores, triunfar dele por dentro. A república aristocrática é o sistema mais perfeito, porque é o mais estável dos dois. A monarquia absoluta depende de um homem; a república aristocrática é já uma instituição. Todos os outros sistemas de governo são maus. A chamada ‘democracia’ é apenas uma oligarquia complexa, ou uma complexidade de oligarquias. A monarquia constitucional é má porque é a média [?] entre o que morreu e o que não pode existir. A sociedade, verdadeiramente, não é composta de homens, mas de agrupamentos; é, portanto, uma potencialidade de oligarquias (PESSOA *in* QUADROS, 1986f, p.103).

A perspectiva de uma saída política para Portugal formulada por Pessoa se aproxima da percepção de Portugal que se pode decantar de sua poesia: trata-se de um Portugal que não se dá a ver na concretude da luta política, mas de um Portugal idealizado, capaz de reconstituir o mito da Raça portuguesa e lhe moldar uma forma política adequada. Daí que se possa cantá-lo na forma de uma “saudade do que nunca houve, [d]o “desejo do que poderia ter sido” (PESSOA, 1996, p.190).

Conquanto um poema como *Mensagem* não possa ser tomado como equivalente poético dos textos de crítica política, e tampouco o movimento inverso seria possível, posto que se trata de textos que requerem tratamentos analíticos de ordens diversas, ambas as dimensões da obra pessoana apontam para uma preocupação que persiste mobilizando a pena do poeta português: Portugal e seu lugar no mundo moderno, lugar que necessariamente terá que ser construído por meio de uma espécie de reconciliação de seu povo com o seu destino, já entrevisto em momentos diversos de sua história e inscrito como uma imagem idealizada na escrita de Pessoa.

Uma aproximação cautelosa entre essa imagem de Portugal que se pode colher tanto da poesia quanto da crítica política pessoana, no entanto, não autoriza o analista a fazer coincidirem suas posições políticas e suas experimentações estéticas, como

se uma dimensão se desdobrasse da outra e guardasse com ela uma tal relação de determinação que se pudesse fazer deduzi-las uma da outra. Num movimento mais complexo do que esse, no entanto, uma imagem assemelhada de um Portugal idealizado pode se constituir, num poeta como Pessoa, tanto pelo cinzelamento de um alinhamento político profundamente conservador quanto pelo manejo de uma estética assombrosamente inovadora. Definitivamente, em Fernando Pessoa, uma dimensão não se dobra sobre a outra.

O confronto entre essas dimensões desafia o analista que não encontra saída fácil para a compreensão de figuras do porte de Fernando Pessoa, autor cuja obra se compõe de dimensões diversas, igualmente pertinentes para a análise da cultura e, em larga medida, contraditórias entre si. A formulação típico ideal empreendida por Max Weber (1982) para compreender a cultura moderna considerada a partir de esferas autônomas, cada uma delas dotada de um deus próprio em razão da qual se estabelece uma legalidade singular, encontra no caso do modernismo português uma de suas expressões mais claras. Nesse contexto, política e arte em hipótese alguma se coadunam numa perspectiva comum de vanguarda. Ao contrário, podem ser tomadas de maneira inteiramente independentes.

## Referências Bibliográficas

- CATROGA, Fernando. *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de outubro de 1910*. Alfragide: Casa das Letras, 3ª edição, 2010.
- MEDINA, João. *Oh! A República!... Estudo sobre o Republicanismo e a Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- PESSOA, Fernando. Considerações Pós-Revolucionárias. In: QUADROS, António (org.). *Páginas de pensamento político I: 1910-1919*. Lisboa: Europa-América, 1986a, pp. 39-60.
- \_\_\_\_\_. Da Monarquia à República. In: QUADROS, António (org.). *Páginas de pensamento político I: 1910-1919*. Lisboa: Europa-América, 1986b, pp. 31-38.
- \_\_\_\_\_. *Livro do Desassossego – Vol. I*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- \_\_\_\_\_. O sentido do Sidonismo. In: QUADROS, António (org.). *Páginas de pensamento político I: 1910-1919*. Lisboa: Europa-América, 1986c, pp. 149-167.
- \_\_\_\_\_. O Interregno – Defesa e Justificação da Ditadura Militar em Portugal. In: QUADROS, António (org.). *Páginas de pensamento político II: 1925-1935*. Lisboa: Europa-América, 1986d, pp. 41-59.
- \_\_\_\_\_. O Interregno e suas consequências. In: QUADROS, António (org.). *Páginas de pensamento político II: 1925-1935*. Lisboa: Europa-América, 1986e, pp. 61-79.

- \_\_\_\_\_. Para uma teoria da República Aristocrática. In: QUADROS, António (org.). *Páginas de pensamento político II: 1925-1935*. Lisboa: Europa-América, 1986f, pp. 98-103.
- TEIXEIRA, Nuno Severino. *O Ultimatum Inglês: política externa e política interna no Portugal de 1890*. Lisboa: Alfa, 1990.
- WEBER, Max. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, pp. 371-410.

## **Algumas histórias, vários impasses: a terra no pensamento brasileiro.**

Mariana Miggiolaro Chaguri<sup>1</sup>

### **Resumo**

O texto aborda alguns dos principais impasses construídos sobre e em torno da terra no país. Para tanto, recupera debates e interpretações sobre o Brasil dedicadas ao tema, bem como aponta para um circuito mais amplo de produção das ideias e de modulação de modos e formas de intervir na dinâmica da sociedade.

**Palavras-chave:** terra; pensamento social; rural.

### **Abstract**

The text approaches some of the main impasses built on and around the land in the country. For that, it reclaims debates and interpretations about Brazil which are dedicated to the subject, as well as points out to a wide circle of production of ideas and forms of elaborating manners and for intervening on the dynamics of society.

**keywords:** land, Brazilian social thought, rural

As ideias aqui apresentadas partem de uma formulação emprestada de Elide Rugai Bastos que ao refletir sobre a atualidade do pensamento brasileiro, argumenta que variadas questões colocadas no âmbito da Sociologia para o entendimento da sociedade contemporânea foram, de vários modos, objeto da reflexão dos autores brasileiros ao longo dos anos. Assim, seguindo o argumento da autora, temas e problemas como o hibridismo ou a diversidade como elementos organizadores da sociedade e da cultura; as bases sociais da dominação política; a problemática da emancipação, do direito à diferença, dos limites à liberdade, das dinâmicas sociais de reconhecimento e de exclusão (BASTOS, 2011) compõe o repertório de modos e formas de interpretar o Estado e a sociedade.

Trata-se, portanto, de sugerir aqui a existência de um complexo circuito de intersecções entre ideias e sociedade, indicando, de um lado, o acúmulo teórico realizado a partir do pensamento brasileiro, e, de outro, a capacidade de interpelação contemporânea às Ciências Sociais e à sociedade brasileira presente em tal produção (BOTELHO, 2010).

Para desenvolver tal sugestão, este artigo recorta alguns dos modos de pensar e interpretar o Brasil que afirmaram a ascendência do rural no processo de estruturação social, política e econômica do país, derivando deste ponto de partida um conjunto de impasses e

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp.



dilemas. Cabe destacar, para tanto, que menos do que um espaço geográfico, o rural emerge aqui como um conjunto de práticas culturais que conformaria padrões específicos de estratificação social e de dominação referidos, prioritariamente, à posse da terra.

Procurando ler as intersecções, acima referidas, entre ideias e sociedade importa observar de modo específico como a dinâmica de concentração e circulação de terras foi analisada, disputada política e culturalmente e normatizada de modos variados ao longo da história brasileira. Aberta às contingências da história, a produção das ideias concorre ativamente para a modulação das linhas de força das disputas sociais e políticas (ANDERSON, 2014), motivo pelo qual se sugere aqui que diferentes modos de compreender e definir tal dinâmica implicaram, também, diferentes modos de compreender e definir a democracia.

Uma dinâmica que tanto conecta grandes e pequenos proprietários, o Estado e aqueles que demandam terra, quanto oferece suportes essenciais para amparar critérios de classificação e desclassificação social fundamentais para a construção e legitimação do prestígio, da autoridade e do mando. Dois aspectos que, por sua vez, seriam fundamentais para qualificar os caminhos de realização da democracia na chamada “América das plantações” (WAGLEY; HARRIS, 1955), isto é, em contextos de produção de riquezas e de existências sociais marcados pela generalização da monocultura e pela recorrência da concentração fundiária.

Como sugere Antonádia Borges (2014, p.432), a terra “evoca conflitos de ordem tanto interpretativa quanto política, o que permite, portanto, argumentar que tais conflitos mobilizam teorias, estratégias de classificação e concorrem para a construção da própria democracia. Nesses termos, cabe indagar se a capacidade de imobilizar grandes extensões de terra poderia ser lida como elemento-chave para o reposicionamento das diferenças sociais no Brasil, qualificando, de modo decisivo, os alcances e limites da democracia no País?<sup>2</sup>

Para tanto, importa observar as diferentes interpelações, empíricas e teóricas, que concorreram para qualificar a terra e a democracia, de modo que os variados sentidos da terra incorporam: produções teóricas, políticas e culturais; imaginações e classificações daqueles

<sup>2</sup> Alguns dados substantivos sobre o tema: baseado na metodologia que ampara a construção do Índice de Gini, o texto final do II Plano Nacional de Reforma Agrária estimou que os indicadores [G] para distribuição de renda média e de terra no Brasil seriam, respectivamente,  $G=0,6$  e  $G=0,8$ , sendo  $G=1$  o maior nível de concentração (BRASIL, 2004). Nota-se, assim, que os indicadores de concentração de terras no Brasil superam os de concentração de renda. Em pista semelhante, o Relatório *Terra, Poder e Desigualdade na América Latina*, publicado em dezembro de 2016 pela Oxfam revela que no Brasil, 1% das propriedades rurais concentra 45% da área rural do país (OXFAM, 2016).

que imobilizam grandes quantidades de terra; imaginações e classificações daqueles que ou foram expulsos da terra ou que a reivindicam.<sup>3</sup>

### **Pensando a terra, qualificando a democracia: um debate em quatro tempos.**

Um breve histórico da questão, deve observar que foi por meio da Constituição de 1824 que se consolidou uma ideia de propriedade da terra, cuja efetiva regulamentação foi dada décadas depois, com a Lei de Terras de 1850 (SILVA, 2008). Sem aprofundar este ponto, cabe apontar para a dinâmica entre produção das ideias e processo social em quatro períodos principais: 1920-1945; 1950 – 1963; 1964-1983; 1988 até o presente.

Entre os anos 1920-1945, a influência do rural na formação da sociedade brasileira modulou aspectos importantes do ensaísmo de interpretação do Brasil.<sup>4</sup> As questões gerais levantadas acerca do grande domínio rural se detinham especialmente nos seguintes aspectos: os constrangimentos que impõe à solidariedade social; o impulso que concede ao baralhamento entre o público e o privado; a limitação que impõe à organização da sociedade e, especialmente, os suportes que oferece à formulação de padrões de dominação social e política.

Repertório de temas e problemas que aparece em diferentes obras e autores, como, por exemplo, *Populações meridionais do Brasil* (1920) de Oliveira Vianna e *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda. Numa síntese breve e estritamente interessada nos temas e problemas aqui tratados, observa-se que para Oliveira Vianna, a concentração de largas extensões de terra aparece como imposição do meio, isto é, a amplitude do território americano teria implicado numa força centrífuga que dispersou o colonizador, conduzindo-o ao isolamento do domínio rural. Já para Sérgio Buarque de Holanda, a grande propriedade seria consequência do processo de colonização, ou de modo mais preciso, um fenômeno típico do acaso e do esforço que, conjuntamente, moldaram a colonização portuguesa do Brasil.

Nos dois casos, o horizonte da ação política e do pensamento indica a necessidade de ampliar e o fortalecer as camadas médias, concorrendo para modular um lugar social para a agricultura referidos ao abastecimento do mercado interno e ao amparo dos processos de industrialização. Do ponto de vista das mudanças institucionais realizadas no período, avança-se na maior regulamentação do trabalho rural, em legislações específicas para

<sup>3</sup> Esta formulação é derivada do diálogo com os argumentos de Heloísa Starling, Delsy de Paula e Juarez Guimarães acerca do sistema de ideias em torno da imaginação da terra e do sentimento de reforma agrária como elementos chaves da construção de uma linguagem do republicanismo no Brasil (STARLING, PAULA, GUIMARÃES, 2006).

<sup>4</sup> Para linhas gerais do debate sobre o ensaísmo brasileiro, ver: BOTELHO, 2010.

garantia ao direito de sindicalização de trabalhadores rurais, bem no ordenamento das entidades patronais.<sup>5</sup>

Produção das ideias e da legislação, no entanto, não tratam centralmente da normatização da circulação da terra, de modo que regulamentar e organizar a força de trabalho e sua representação parece mais decisivo para reorganizar e modernizar a sociedade.

De modo breve, importa destacar aqui que a dinâmica de imobilização e circulação de terras pouco mobiliza agendas intelectuais e atores políticos, não sendo lida ou disputada como um dos entraves/impasses do processo de modernização então vislumbrado. Seja no âmbito da produção das ideias, seja do ponto de vista da ação política (institucional ou não) enfrentar o problema da grande propriedade se tornava sinônimo de regular e normatizar o trabalho em seu interior, dedicando-se menos atenção à estrutura fundiária sobre a qual esta agricultura moderna deveria se desenvolver.

Já entre os anos 1950 – 1963, torna-se visível, naquilo que se refere à produção das ideias e às disputas políticas, uma das linhas de força mais persistentes do ponto de vista dos processos sociais e históricos em torno da terra: a reforma agrária que passa a ser compreendida e disputada como um processo de intervenção político, social, econômico e cultural, razão pela qual teria alcance para versar sobre os alcances e os limites da democracia. Desse modo, a associação entre posse da terra e liberdade se tornará uma tônica a organizar diferentes frentes da ação política: movimentos sociais como as Ligas Camponesas (1945); setores reformistas da Igreja Católica, partidos políticos, notadamente o PCB, o PTB e o PSD e intelectuais reunidos em torno tanto dos partidos, quanto de órgãos como a CEPAL.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Este período é marcado por inflexões de várias ordens como a Revolução de 1930; a Revolução Constitucionalista de 1932 e o Golpe do Estado Novo em 1937, para recortar apenas marcos gerais. Para um debate mais amplo sobre o período, consultar: GOMES; VELLOSO; OLIVEIRA, 1982; FAUSTO, 1995; PANDOLFI, 1999. O detalhamento da política varguista para o campo pode ser encontrado em: CAMARGO, 1986; DEZEMONE, 2007; WELCH, 2016.

<sup>6</sup> Em 1956, foi realizada a IV Conferência Rural Brasileira, reunindo federações e associações rurais. Entre as variadas demandas e recomendações estão, por exemplo, a instituição de uma lei agrária para desapropriações por interesse social e a criação do Estatuto do Trabalhador Rural. Um ano depois, em 1957, o deputado Fernando Ferrari (PTB) elaborou o projeto do Estatuto do Trabalhador Rural, rejeitado pela Câmara dos Deputados em junho do mesmo ano. A aprovação do Estatuto ocorreu apenas em 1963. Em outubro de 1962, por meio da Lei Delegada nº 11, de 11 de outubro de 1962, formalizou-se, pela primeira vez, um projeto de lei de reforma agrária. Encaminhado ao Congresso em março de 1963, o projeto estabelecia a modificação da Constituição Federal para possibilitar a desapropriação por interesse social com base em indenização em títulos da Dívida Pública resgatáveis no prazo de 20 anos (MOREIRA, 1998). Um ano depois, em 1963, foi fundada a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG).

Neste período, diferentes levantes e rebeliões de trabalhadores rurais concorrem decisivamente para o alargamento teórico e empírico da terra, apontando que os avanços anteriores quanto à regulamentação do trabalho e da sindicalização não eram suficientes para, sozinhos, promover a melhora no campo, fazendo emergir pressões sociais e políticas de maior monta para a incorporação de diferentes atores do mundo rural na dinâmica produtiva e social o que, acaba por produzir disputas em torno da reorganização de relações de poder e de dominação construídos sobre e em torno da terra (BORGES, 2014).<sup>7</sup>

As demandas diretas por terra expressas em mobilizações como as das Ligas Camponesas, fazem emergir política e culturalmente a diversidade de categorias sociais que compunham a população rural, evidenciando a variedade de atores e de disputas presentes nos conflitos pela terra. É possível observar, assim, a heterogeneidade da base social a partir da qual a terra e a democracia são qualificadas.

Importa destacar, aqui, que algumas das chaves de leitura sobre o rural construídas a partir do final dos anos de 1960, recortam mais diretamente a sociedade camponesa ou "mundo rústico", em nomenclatura de Antonio Candido (1964 [2001]) também utilizada por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1978) como objetos de estudo. Para além de um estilo de vida pobre, o "mundo rústico" também explicitaria a organização social e cultural dos interiores do país, orientando as pesquisas para o estudo da movimentação de camponeses, parceiros etc. e para as relações que estabeleciam com a sociedade global<sup>8</sup>. Ainda no período, em 1960, Caio Prado Jr. publica "Contribuição para Análise da Questão Agrária no Brasil", ampliada em 1962, com a "Nova Contribuição para Análise da Questão Agrária no Brasil", além das contribuições de Ignácio Rangel com *A questão agrária brasileira* (1961) e Alberto Passos Guimarães *Quatro séculos de latifúndio* (1963).<sup>9</sup>

Conjunto de ideias, debates públicos, mobilizações sociais e mudanças institucionais que são reorganizadas após os limites às bases sociais da democracia impostas, em 1964, pelo golpe civil-militar. No que se refere à dinâmica de concentração/circulação de terras, é logo em outubro daquele ano que o Estatuto da Terra é aprovado. Entre suas diretrizes, estava a utilização adequada da terra pelo proprietário, assegurando níveis satisfatórios de

<sup>7</sup> Para um debate mais amplo sobre o período, consultar: GOMES, 1991; LAFER, 2002. Para um debate sobre os movimentos sociais e a política no mundo rural durante o período, ver: ANDRADE, 2009; BASTOS, 1984; MOREIRA, 1998; OLIVEIRA, 2001.

<sup>8</sup> Ao analisar a obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz, André Botelho e Lucas Carvalho (2011) observam que a autora rejeita o pressuposto de que o isolamento da população rústica tenha conformado sua cultura, já que, de maneira variada, a integração à sociedade global sempre se deu historicamente no Brasil.

<sup>9</sup> Para o aprofundamento nos debates formulados pelos autores, consultar: REGO, 2000; MAMIGONIAN; REGO, 1998.

ocupação, produtividade e respeito às relações trabalhistas; a desapropriação de terras consideradas improdutivas mediante sua devida indenização; a reorganização da estrutura fundiária, considerando tanto o minifúndio, quanto o latifúndio situações fundiárias impróprias.

Embora a necessidade de reorganizar aspectos da estrutura fundiária estivesse presente no Estatuto, o instrumento de desapropriação para fins de reforma agrária praticamente não foi utilizado (MEDEIROS, 2003) sendo o problema enfrentado em outra frente: a expansão da fronteira agrícola.

O enorme investimento material e simbólico no esforço de deslocar pequenos agricultores ou atrair diferentes perfis de trabalhadores urbanos para as frentes de expansão especialmente pelo Centro Oeste do país foi combinado a incentivos fiscais e de subsídios às grandes propriedades. Temos, portanto, uma ambiguidade básica a marcar o período: o estímulo à circulação de terras por meio do avanço da agricultura em áreas consideradas de “vazio demográfico”<sup>10</sup> e o incremento dos incentivos fiscais e do financiamento à monocultura de soja, cana-de-açúcar e o investimento na pecuária.

Tal ambiguidade marcará de modo significativo a produção das ideias, o debate público e o confronto político em torno da terra daqui em diante, pois: de um lado, há o reconhecimento do caráter problemático da estrutura fundiária brasileira e, de outro, ocorre o investimento massivo na monocultura de exportação realizada em grandes propriedades de terra.

Para enfrentar o problema da concentração de terras, coloca-se mais terra em circulação, fazendo avançar a fronteira agrícola no modo das pequenas e médias propriedades. Ao se investir massivamente na monocultura que precisa de largas extensões de terras para se desenvolver: o modelo econômico confina o alcance produtivo das pequenas e médias propriedades que, pouco a pouco, são reconcentradas sobre posse de poucos proprietários (de modo legal ou não).

Progressivamente, cria-se um cenário no qual, os conflitos fundiários se configuram em duas frentes básica, interligadas entre si, mas, ao mesmo tempo, equacionadas de maneira diversa: os conflitos propriamente trabalhistas que opõem trabalhadores rurais e a empresa agrícola formado por grupos econômicos de perfis variados; os conflitos por terra.

Do ponto de vista da produção das ideias, no intervalo entre 1975 e 1985, importantes obras são produzidas, contribuindo para o alargamento teórico e empírico do rural como ponto de partida para o estudo do mundo social justamente porque observam: a dinâmica de concentração/imobilização de terras; a luta trabalhista; a luta política por terra e as diferentes

<sup>10</sup> Sobre o tema, ver: MUSUMECI, 1988.

políticas econômicas e sociais para a agricultura como integradas à dinâmica da própria sociedade, recompondo, assim, o próprio objeto. Autores como, por exemplo, Octávio Ianni com *Origens agrárias do estado brasileiro* (1984) e José de Souza Martins com *Capitalismo e tradicionalismo* (1975) irão circunscrever aspectos desta dinâmica como “pontos nevrálgicos” que permite perceber “o padrão de realização do capitalismo no Brasil” (MARTINS, 1975, p.14).

O início dos anos de 1980 é marcado pela emergência de uma multiplicidade de movimentos sociais que demandam terra, sendo um dos mais conhecidos o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), fundado em 1984. Abre-se, pouco a pouco, espaço social, político e cultural para debates acerca da concentração/circulação de terras, bem como sobre o pacto social a sustentar a nova Constituição que será promulgada em 1988. Sem poder detalhar as linhas de força tanto da produção das ideias, quanto do confronto político em cada caso nos limites deste texto, importante observar que em 1983, é lançado o Primeiro Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA); já o período 1995-2002, notabiliza-se a chamada Reforma Agrária de Mercado, notadamente por meio do projeto piloto Cédula da Terra (1997-2002) e em 2003, é lançado o II Plano Nacional de Reforma Agrária de 2003.<sup>11</sup>

Em linhas gerais, todos esses movimentos rearticulam embates entre diferentes modelos não apenas de reforma agrária, mas especialmente de definição e modulação da concentração e da circulação das terras. No marco da Constituição de 1988, é possível observar que embates políticos e sociais diversos deram suporte a diferentes mobilizações sociais, estratégias de luta e ações políticas e que orientaram diferentes transformações na normatização dos direitos no país, avançando no reconhecimento da pluralidade de atores e de demandas que compõem e articulam as condições sociais a partir das quais emerge a legitimidade do conflito enquanto dimensões constitutivas da democracia.

No caso específico da dinâmica de concentração e circulação da terra, diferentes trabalhos (LOERA, 2009; ROSA, 2011; CASTRO, 2013) demonstraram, por exemplo, como, para além de arranjos identitários, os “sem terras” emergiram, no contexto pós-1988, como categoria que institucionalizou não apenas uma forma de demandar terra, mas, especialmente, uma forma de negociação com o Estado. Importa observar, aqui, que ao longo dos últimos 30 anos, a dinâmica concentração/circulação de terras pressionou as práticas de Estado em sentidos específicos, tensionando e demandando ações políticas e institucionais que, de um lado, converteram o Estado em mediador chave do conflito entre grandes

<sup>11</sup> Sobre o MST, ver: FERNANDES, 2000. Para uma análise dos diferentes dos programas citados, ver: MEDEIROS; LEITE, 2004; SABOURIN, 2009; SAUER, 2006; FERNANDES, 2003.

proprietários e as demais categorias de não proprietários; por outro, reforçaram a centralidade da terra como categoria a produzir hierarquias que classificam e desclassificam socialmente o conjunto de atores envolvidos, incluindo, aqui, o próprio Estado (BASTOS, CHAGURI, 2017).

Um reposicionamento das linhas de força do debate e dos parâmetros que modulam o confronto em torno da concentração/circulação de terras ocorre em 2017 com a aprovação da Lei nº 13.465 de 11/07/2017 que trata, entre outros assuntos, da reforma agrária e da regularização das ocupações em estados da Amazônia pelo Programa Terra Legal. Tal legislação investe de modo central, na possibilidade de ampliar a circulação de terras por meio da titulação individual dos lotes do Programa Nacional de Reforma Agrária, na flexibilização das possibilidades de compra e venda dos lotes – inclusive na Amazônia Legal, no confinamento da ação e da legitimidade dos movimentos sociais no processo de regularização fundiária por meio do protagonismo concedido ao município como instância decisória da distribuição de lotes do Programa Nacional de Reforma Agrária.<sup>12</sup>

### **Entre os impasses, algumas conclusões.**

Em linhas gerais, ao recortar a terra como categoria para pensar os embates políticos e sociais que deram suporte a diferentes fabulações teóricas e a diversas estratégias de luta e de ação política sugere-se uma insistente reinterpretação dos direitos a luz das dinâmicas locais de construção de hierarquias e dominação.

Recuperemos, por exemplo, o argumento de Maria Isaura Pereira de Queiroz em *O mandonismo local na vida política brasileira* (1976). No argumento da autora, a ampliação dos direitos com a Abolição (1888) e a República (1889) foi reinterpretada no sistema de barganha e violência que marcava a vida política do Império (1822- 1889), ou seja, se todos são iguais perante a lei, a igualdade formal é reinterpretada e se torna uma condição simbólica derivada da posse, forjando-se um mecanismo de hierarquização social que torna “extremamente ambíguas as relações entre os componentes das pirâmides de poder brasileiras” (QUEIROZ, 1976, p.65). Neste argumento, a operacionalidade do mandonismo local estaria referida a não limitação no tempo e no espaço do pertencimento local da escolha política; da violência e do favor.

<sup>12</sup> De acordo com a nova legislação, a seleção de famílias beneficiárias de projetos de reforma agrária passa a ser feita por meio de edital de convocação no município onde o projeto de assentamento será localizado, levando em consideração, por exemplo, a antiguidade da família ou do indivíduo no Município; o fato da família ou indivíduo integrar um acampamento situado no Município em que se localize o projeto de assentamento e do fim da titulação coletiva dos lotes de assentamento (BRASIL, 2017).

Entre os impasses do Brasil contemporâneo teríamos uma legislação e uma dinâmica social e econômica que concorre para o alargamento do poder econômico e político de alguns grandes grupos ligados ao agronegócio por meio de sua expansão em diferentes setores da economia e de sua forte e constante representação legislativa. Como consequência, é possível sugerir que a lógica de distribuição desigual de poder político e econômico associados à imobilização de largas extensões de terra parece resguardada em sua operacionalidade, concorrendo para a naturalização, recorrente na história brasileira, da autoridade e do mando.

Em um enquadramento mais amplo, podemos circunscrever a imobilização de grandes quantidades de terra como um mecanismo-chave no ordenamento dos conflitos sociais e políticos no Brasil contemporâneo, na medida em que concorre para o confinamento do poder, tornando-o condição naturalizada de autoridade e mando.

O breve esforço aqui realizado para articular o acúmulo teórico formulado no interior do pensamento social brasileiro visa reconhecer a atualidade de algumas das questões e categorias gestadas no bojo da reflexão sobre a sociedade e o Estado, levantando novas questões sobre a reflexão de como a política se realiza no mundo rural.

### **Referências Bibliográficas**

ANDERSON, Benedict. Sob três bandeiras: anarquismo e imaginação anticolonial. Campinas, SP: Editora da Unicamp: EdUECE, 2014. 299p.

ANDRADE, Manuel Corrêa de Andrade. As tentativas de organização das massas rurais: as Ligas Camponesas e a sindicalização dos trabalhadores do campo. In:

WELCH, Clifford A. et all (orgs.). Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas. Vol. 1, São Paulo: Ed. da UNESP: Ministério do Desenvolvimento Agrário,

NEAD, 2009, p. 73-85.

BASTOS, Elide Rugai. Atualidade do pensamento social brasileiro. Sociedade e Estado, Brasília, v. 26, n. 2, p. 51-70. Ago. 2011.

\_\_\_\_\_. As ligas camponesas. Petrópolis: Vozes, 1984.141p.

BORGES, Antonádia. Terra. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio. Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa. Salvador: EDUFBA, 2014, p.431-442.

BOTELHO, André. "Passado e futuro das interpretações do país". Tempo social, São Paulo, v. 22, n. 1, p.47-56, 2010.



BOTELHO, André; CARVALHO, Lucas Correia. A sociedade em movimento: dimensões da mudança na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz. *Sociedade e Estado*, v. 26, n. 2, p. 209-238, 2011.

BRASIL. II Plano Nacional de Reforma Agrária. Paz, produção e qualidade de vida no campo. Brasília, 2004.

CAMARGO, Aspásia de Alcântara. A questão agrária: crise de poder e reformas de base (1930-1964). In: FAUSTO, Boris (Org.) *História geral de civilização brasileira: O Brasil republicano*. São Paulo: Difel, 1986. t.3, v.3, p.121-224

CASTRO, Camila Penna. *Conexões e controvérsias no INCRA de Marabá: o Estado como um ator heterogêneo*. 2013.383f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília.

CHAGURI, Mariana Miggiolaro; BASTOS, Elide Rugai. “A terra no Brasil contemporâneo: notas para um debate”. In: BOTELHO, André; STARLING, Heloísa. *República e democracia: impasses do Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2017 [no prelo].

DEZEMONE, Marcus. Impactos da era Vargas no mundo rural: leis, direitos e memória. *Perseu - História, Memória e Política*, São Paulo, v.1, n.1, p.177-205, 2007.

FAUSTO, Boris. *A revolução de 1930: historiografia e história*. São Paulo: Brasiliense, 1995.159p.

FERNANDES, Bernardo Mançano. O MST e os desafios para a realização da reforma agrária no governo Lula. *Observatorio Social da América Latina. Los dasafíos de los movimientos indígenas y campesinos*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, n.11, p. 31-40, 2003.

\_\_\_\_\_. *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2000.319p.

GUIMARÃES, Alberto Passos *Quatro séculos de latifúndio* São Paulo: Fulgor, 1963. 197p.

GOMES, Ângela de Castro et al. *O Brasil de JK*. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1991.223p.

GOMES, Ângela Maria Castro; VELLOSO, Mônica Pimenta; OLIVEIRA, Lucia Lippi. *Estado Novo: ideologia e poder*. Zahar, 1982.166p.

IANNI, Octávio. *Origens agrárias do estado brasileiro*. São Paulo: Brasiliense, 1984. 256p.

LAFER, Celso. *JK e o programa de metas, 1956-1961: processo de planejamento e sistema político no Brasil*. FGV Editora, 2002.256p.

- LOERA, Nashieli R. *Tempo de acampamento*. 2009, 283f. Tese (Doutorado em Antropologia Social – curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas).
- MAMIGONIAN, Armen; REGO, José Márcio. O pensamento de Ignácio Rangel. Editora 34, 1998.184p.
- MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1975.161p.
- MEDEIROS, Leonilde S; LEITE, Sérgio. Marchas e contra-marchas na política agrária no governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002). In: ROCHA, Denise; BERNARDO, Maristela. *A era FHC e o governo Lula: transição?* Brasília, Inesc, 2004, p.361-392.
- MEDEIROS, Leonilde Sérvolo. *Reforma agrária no Brasil: história e atualidade da luta pela terra*. Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.103p.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. Nacionalismos e reforma agrária nos anos 50. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 18, n. 35, p. 329-360, 1998.
- MUSUMECI, Leonarda. O mito da terra liberta: colonização "espontânea", campesinato e patronagem na Amazônia Oriental. *Vértice*, Ed. Revista dos Tribunais: ANPOCS, 1988.419p.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. *Estudos avançados*, v. 15, n. 43, p. 185-206, Set/Dez.2001.
- OXFAM. *Desterrados: tierra, poder y desigualdad en América Latina*. Oxford, 2016.
- PANDOLFI, Dulce Chaves. **Repensando o estado novo**. 1999.445p.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Alfa-Ômega, 1976.230p.
- RANGEL, Ignácio. *A questão agrária brasileira Recife*: CONDEPE, 1961. 108p.
- RÊGO, Rubem Murilo Leão. *Sentimento do Brasil: Caio Prado Júnior, continuidades e mudanças no desenvolvimento da sociedade brasileira*. Editora da UNICAMP, 2000.234p.
- ROSA, Marcelo. *O engenho dos movimentos: reforma agrária e significação social na zona canavieira de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.232p.
- SABOURIN, Eric. Reforma agrária no Brasil: considerações sobre os debates atuais. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, vol. 16, n.2, p.151-184, outubro 2008 a março 2009.
- SAUER, Sérgio. Estado, Banco Mundial e protagonismo popular: o caso da reforma agrária de mercado no Brasil. In: MENDES, João Márcio Mendes Pereira; SAUER, Sérgio. *Capturando a*

terra: Banco Mundial, políticas fundiárias neoliberais e reforma agrária de mercado. São Paulo: Expressão Popular, p. 285-311, 2006.

SILVA, Lígia Osório. Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.392p.

STARLING, Heloísa; PAULA, Delsy; GUIMARÃES, Juarez R. *Sentimento de reforma agrária, sentimento de república*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.350p.

WAGLEY, Charles; HARRIS, Marvin. A typology of Latin American subcultures, *American Anthropologist*, New Series, vol. 57, n. 3, Part 1, p. 428-451, Jun., 1955.

WELCH, Clifford Andrew. Vargas e a reorganização da vida rural no Brasil (1930-1945). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 36, n. 71, p. 81-105, abr. 2016.

## ARTIGOS

# O ENCARCERAMENTO EM MASSA COMO POLÍTICA DE SEGURANÇA PÚBLICA: UM OLHAR ACERCA DO CRIME ORGANIZADO NO BRASIL<sup>1</sup>

Alex Moreira<sup>2</sup>

## RESUMO

Esse artigo traz uma reflexão acerca dos resultados obtidos através de políticas públicas na área da segurança que possuem o encarceramento em massa como uma das principais ferramentas para a punição. Buscaremos compreender como a adoção dessas políticas públicas de segurança promotoras de encarceramento maciço provoca consequências profundas nas sociedades que as adotam. Apresentaremos resultados de pesquisas realizadas por entidades especializadas corroborando que os desdobramentos obtidos com essas políticas de encarceramento correm na direção contrária dos objetivos que se deseja atingir quando se isola o sujeito que se desvia das normas. No limite, espera-se, por exemplo, que ao isolar tal sujeito os índices de criminalidade e violência diminuam. No entanto, em grande parte dos casos ocorre exatamente o oposto. Diante disso, objetivamos a partir da análise de referenciais teóricos consagrados compreender como o encarceramento em massa no Brasil influenciou o surgimento de grupos criminosos organizados que se espalham pelo país, muitas vezes se utilizando da expansão do sistema carcerário que, de certa forma, funciona como uma rede que alarga a atuação desses grupos criminosos. Buscaremos, além disso, fazer um resgate bibliográfico acerca do tema, não somente no Brasil, porém, visando apresentar que para além das nossas fronteiras as políticas públicas de segurança, acima apresentadas, também produzem efeitos desastrosos, guardadas as devidas proporções e características de cada país.

## ABSTRACT

This article brings a reflection on the results obtained through public policies in the area of security that have the mass imprisonment as one of the main tools for the punishment. We will seek to understand how the adoption of these public policies promoting security of mass imprisonment causes deep consequences in societies that adopt. We will present results of research conducted by specialized entities corroborating that the developments obtained with these incarceration policies run in the opposite direction of the goals you want to achieve when you isolate the person who has strayed from the rules. In the limit, it is hoped, for example, that to isolate such subject the crime rates and violence diminish. However, in the majority of cases occurs exactly the opposite. Given this, we aimed from the analysis of theoretical references devoted to understand how the mass incarceration in Brazil influenced the emergence of organized criminal groups that spread across the country, often using the expansion of the prison system, that in a way, it works as a network that extends these criminal groups. We will seek, in addition, make a rescue on the subject bibliographic, not only in Brazil, but, in order to present that beyond our borders

<sup>1</sup> Versão revisada e ampliada do artigo originalmente apresentado no “Colóquio Internacional: Justiça, Política e Sociedade” promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) realizada entre dos dias 21 a 23 de outubro de 2014 em São Carlos.

<sup>2</sup>Doutorando em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP de Araraquara – FCLAr/UNESP e Pesquisador do Laboratório de Política e Governo da UNESP – LabPol.

E-mail: allexmoreira@hotmail.com

security public policy, above, also produce disastrous effects, saved the appropriate proportions and characteristics of each country.

## **Introdução**

### **O encarceramento enquanto política de segurança pública**

Ao olharmos para a situação carcerária do mundo atual encontramos inúmeros casos de países com suas instituições carcerárias superlotadas. De acordo com a 10ª edição da Lista da População Carcerária Mundial (*World Prison Population List*)<sup>3</sup> elaborada pelo Centro Internacional de Estudos Penitenciários (*International Centre for Prison Studies – ICPS*) os cinco países com maior população carcerária no mundo são: Estados Unidos, com 2.239.751 prisioneiros (capacidade para 2.265.000, 99% ocupada); China, com 1.640.000 prisioneiros (não há informações sobre a capacidade do sistema prisional chinês); Rússia, com 681.600 prisioneiros (capacidade para 903.493, 84% ocupada); Brasil, com 548.003 prisioneiros (capacidade para 318.739, 72% acima da capacidade); e Índia com 385.135 prisioneiros (capacidade para 343.169, 12% acima da capacidade). Ainda segundo essa lista, o mundo conta atualmente com mais de 10 milhões de pessoas sob a guarda de instituições prisionais. Assim sendo, considerando que a população mundial atual é de pouco mais de 7 bilhões de pessoas temos um percentual de aproximadamente 155 encarcerados para cada 100 mil habitantes<sup>4</sup>.

Tais números tornam-se ainda mais impressionantes, principalmente levando em conta que os cinco países que mais encarceram – com exceção da Federação Russa – apresentam crescimento significativo de sua população carcerária nos últimos anos; e isso não é uma característica intrínseca aos primeiros colocados da lista: países como Argentina, Chile, França e Reino Unido quase que dobraram o número de presos nas duas últimas décadas<sup>5</sup>.

Diante desse quadro, invariavelmente opiniões são produzidas, e, coladas a elas, inúmeros fatores são apontados na busca de justificativas para o aumento da população carcerária mundial. Muitos dirão que a desigualdade social e, conseqüentemente, a pobreza são causas desse fenômeno; outros indicarão a eficiência das políticas públicas de combate

<sup>3</sup>Publicada no dia 21/11/2013. Endereço eletrônico: <[http://www.prisonstudies.org/sites/prisonstudies.org/files/resources/downloads/w ppl\\_10.pdf](http://www.prisonstudies.org/sites/prisonstudies.org/files/resources/downloads/w ppl_10.pdf)>. Acesso em 20/12/2015.

<sup>4</sup>Os dados do *International Centre for Prison Studies (ICPS)* são atualizados de acordo com as informações cedidas pelos órgãos responsáveis pela administração penitenciária de cada país, assim, os últimos números para estes cinco países são: Estados Unidos, 2.217.947 presos até 2014; China, 1.644.804 presos até 2015; Rússia 645.350 presos até setembro de 2016; Brasil, 622.202 presos até 2014; e, Índia, 418.536 até 2014. Dados disponíveis em <http://www.prisonstudies.org/world-prison-brief>. Acesso em 01/11/2016.

<sup>5</sup> Dados e números disponíveis em: <<http://www.prisonstudies.org/>>. Acesso em 20/12/2015.

à criminalidade juntando a isso a eficiência das forças policiais; há também quem aponte para o crescimento da criminalidade e da violência pura e simplesmente. Neste trabalho, embora não desconsideremos esses apontamentos, nos debruçaremos sobre uma questão em particular: principalmente nas duas últimas décadas decidimo-nos por encarcerar mais e mais rapidamente e, conseqüentemente, o fizemos muito mal.

Loïc Wacquant (2001) chama-nos a atenção para isso quando demonstra que cidades importantes de vários países adotaram como modelo a política de segurança pública nova-iorquina, do início da década de 1990, conhecida como “tolerância zero” do então, *Mayor* (prefeito) de Nova Iorque, Rudolph Giuliani<sup>6</sup>, política essa que consiste em coibir quaisquer tipos de delitos de maneira severa. Dentro dessa lógica, a menor falha, como não pagar a corrida de táxi ou o *ticket* do transporte público pode ser punida até com a prisão de um indivíduo. O prefeito Giuliani, aos olhos de muitos, obteve sucesso nessa empreitada, pois não é possível negar que os índices de criminalidade caíram em Nova Iorque, porém a criminalidade não diminuiu apenas nessa cidade: o que se viu durante o período da implantação da política de “tolerância zero” foram taxas decrescentes de criminalidade em grande parte dos estados norte-americanos, principalmente por conta do avanço social e econômico estadunidense peculiar àquele momento. Em contrapartida, a política de Giuliani aumentou os níveis de desconfiança e rancor por parte dos cidadãos com relação às forças policiais e fez crescer a truculência policial, principalmente contra os negros. De acordo com Wacquant,

[...] a esmagadora maioria dos negros da cidade de Nova York considera a polícia uma força hostil e violenta que representa para eles um perigo: 72% julgam que os policiais fazem um uso abusivo da força e 66% que suas brutalidades para com pessoas de cor são comuns e habituais (Wacquant, 2001, p. 37).

No mesmo período, durante a implantação do programa de “tolerância zero”, pode-se observar que os índices de encarceramento nos Estados Unidos continuam crescentes. Dados do *International Centre for Prison Studies* que perpassam a década de 1990 e alcançam os anos 2000, demonstram que a população carcerária cresce ano após ano<sup>7</sup>.

Por conta desse “sucesso”, a experiência de Nova Iorque foi adotada por outros governantes espalhados dos continentes americano e europeu. Vejamos os exemplos citados por Wacquant:

Em agosto de 1998, o presidente do México lança uma “Cruzada nacional contra o crime” [...] visando “imitar os programas como a ‘tolerância zero’ em New York City”. Em setembro de 1998, é a vez do secretário da Justiça e da

<sup>6</sup> Chefe do governo municipal de Nova Iorque de janeiro de 1994 a dezembro de 2002.

<sup>7</sup> <<http://www.prisonstudies.org/country/united-states-america>> Acesso em: 20/12/2015.

Segurança de Buenos Aires, León Arslanian, assinalar que essa província da Argentina aplicará, ela também, "a doutrina elaborada por Giuliani" [...] Em janeiro de 1999, depois da visita de dois altos funcionários da polícia de Nova York, o novo governador de Brasília, Joaquim Roriz, anuncia a aplicação da "tolerância zero" mediante a contratação imediata de 800 policiais civis e militares suplementares [...] Aos críticos dessa política que argumentam que isso vai se traduzir por um súbito aumento da população encarcerada [...] o governador retruca que bastará então construir novas prisões (Wacquant, 2001, p.31).

Isso no continente americano, porém o programa não encantou apenas a América: na África do Sul, em 1999, "a cidade de *Cape Town* lança uma vasta operação de "tolerância zero" visando conter uma onda de caráter prototerrorista" (Wacquant, 2001, p.33); na Europa, a França saiu na frente em 1988 anunciando a implantação de uma "tolerância zero francesa", seguida rapidamente pela Alemanha; mais tarde a Itália e a Áustria também aderiram a "grife Giuliani" (Wacquant, 2001).

Esse intenso trabalho dispensado contra a criminalidade tem respaldo em um fenômeno com o qual recorrentemente nos deparamos e quase sempre o corroboramos, em outras palavras, para a grande maioria das pessoas, livrar a sociedade de elementos que a corrompem utilizando-se do isolamento como principal ferramenta de punição é um caminho aceitável, compreensível e festejado. Assim, o fenômeno do encarceramento em massa que pode ser observado em boa parte do mundo nas duas últimas décadas, para muitas pessoas, oferece a sensação de segurança, mesmo que equivocada. Os governantes adeptos de tal prática aproveitam-se dessa máxima do senso comum para colocar políticas de segurança (tais como a de "tolerância zero") em prática, valendo-se do sentimento de que quanto mais gente na cadeia mais segurança tem-se fora delas.

Diante desse cenário, é importante dar destaque para a perversidade que aqui reside, pois emerge desse movimento um grande descaso com as condições no interior das instituições penais e, conseqüentemente, com as condições dos indivíduos presos. Ocorre que a função do ato de privar de liberdade aquele sujeito que se desvia das normas legais da sociedade – qual seja, punir o crime e recuperar o sujeito – cai por terra a partir do momento que a prisão se torna um espaço de inúmeras "qualidades" punidoras em detrimento das qualidades recuperadoras. Esse resultado é alcançado quando a eficiência em capturar e prender supera a capacidade de ressocializar, gerando uma população carcerária gigantesca e, por conseguinte, como no caso do Brasil, de difícil controle. As superpopulações, as condições desumanas, o tratamento dado aos detentos nas instituições penais transformam-nas em ambientes tenebrosos que ao invés de recuperar são perigosamente capacitadas em "qualificar" a atividade criminosa. Ou seja, aquele sujeito



condenado à prisão por praticar pequenos delitos encontra nas intuições penais, quase sempre, um ambiente propício para dar seguimento a sua trajetória no mundo do crime, não para interrompê-la definitivamente tornando-se apto a seguir as normas da sociedade em que vive. Este ambiente tem a capacidade de transformar e devolver para a sociedade um sujeito preparado para a prática de crimes maiores e mais graves, apoiados, quase sempre, na capacidade de empregar a violência.

É fato que o isolamento do criminoso, por si só, não diminui magicamente a criminalidade. Ao observarmos o crescimento da população carcerária em diversos países nas últimas décadas e compararmos com os índices de criminalidade dos mesmos países, encontraremos, muitas vezes, um aumento e até o agravamento dos delitos. Os Estados Unidos são citados regularmente como exemplo, na tentativa de comprovar o argumento de que políticas de segurança mais severas são fundamentais para a diminuição da criminalidade. No entanto, como dito anteriormente sobre o caso de Nova Iorque, fatores econômicos e sociais peculiares àquele momento contribuíram muito mais que a política de “tolerância zero” para a queda da criminalidade (Wacquant, 2004). Portanto, ainda de acordo com Wacquant (2004) a relação de políticas de segurança rigorosas, dentre elas o encarceramento desmedido, atribuído à diminuição da criminalidade, muitas vezes, é um engano. Michel Misse colabora com a afirmação acima quando rebate o argumento de que a baixa punibilidade dispensada aos criminosos seria uma das fortes razões para o aumento da criminalidade, ou seja, os crimes, principalmente aqueles apoiados em ações violentas, aumentariam na medida em que o criminoso considera que vale a pena correr o risco de enfrentar a punição para seu ato, ou seja, tal punição a seus olhos (do criminoso) não é tão penosa. Sobre isso escreveu Misse:

Muitas pesquisas [...] feitas principalmente nos Estados Unidos, apresentam resultados contraditórios [...] Em alguns estados, a adoção de medidas penais mais rigorosas e de maior investimento nas forças policiais não resultou em diminuição nas taxas criminais, mas em seu aumento (Misse, 2011, p.130).

Uma das razões pelas quais não se atinge os objetivos traçados para a segurança pública, principalmente utilizando como ferramenta o encarceramento desmedido, pode ser encontrada no próprio programa, ou seja, se a meta é diminuir para níveis aceitáveis a criminalidade, nada mais insensato que criar um ambiente (o prisional) que em nada colabora para esse fim, ao contrário, como dito anteriormente, nele ganha-se experiência para continuar atuando no mundo do crime. As prisões concebidas a partir da lógica do encarceramento em massa e das políticas de “tolerância zero” priorizam a privação de liberdade e relegam para segundo plano a recuperação do criminoso e a reinserção deste

indivíduo à sociedade, acabando por produzir consequências incontrolláveis tanto dentro, quanto fora das instituições penais. A punição perde sentido na medida em que o simples fato de prender o criminoso torna-se “suficiente” para acalmar os ânimos daqueles desejosos por “justiça”; no limite, pune-se o corpo e não o crime, isto é, aplica-se com vigor o castigo físico, o qual deveria limitar-se à privação da liberdade, mas vai além, pois, os detentos estão sujeitos a condições desumanas e degradantes que em nada colaboram para a recuperação do sujeito, e conseqüentemente, também joga-se para segundo plano políticas que serviram como prevenção da criminalidade.

Assim, a punição passa a ser uma ferramenta utilizada apenas contra o sujeito criminoso, isto é, as atenções voltam-se para o criminoso e não para o crime (Misse, 2011). Essa lógica é endossada pelo senso comum que crê na punição severa como melhor remédio, logo, para os “cidadãos de bem” “bandido bom é bandido morto”<sup>8</sup> ou no mínimo preso, e de preferência em um lugar horrível no qual ele pague por suas falhas em sociedade. Aqui, pagar pelos crimes significa sofrer, viver em condições deploráveis, não ser assistido pelo poder público e caso se rebele contra essa situação, deverá ser contido com a violência com a qual está habituado, desde que tal situação não atinja a ordem aparente que existe do lado de fora das prisões. Esse raciocínio nos demonstra que as políticas de segurança pública aqui discutidas priorizam isolar (desativar, aprisionar, incapacitar, desarticular) os instrumentos do crime – quais sejam, os sujeitos criminais – e como consequência disso, o combate aos dispositivos que disparam esses sujeitos são relegados a segundo plano.

### **Os bárbaros desdobramentos do encarceramento em massa brasileiro**

É do conhecimento da grande maioria dos brasileiros que as condições carcerárias do nosso país são caóticas. As prisões brasileiras são verdadeiros moedores de gente que quando não destroem a humanidade de seus internos raramente lhes oferece outra opção de sobrevivência dentro do sistema que não passe pelo mundo do crime; e a essa lógica, muitas vezes, estão sentenciados também os agentes públicos do sistema carcerário. O quadro é ainda mais grave a cada relatório apresentado pela Organização das Nações Unidas, que já classificou o sistema carcerário brasileiro como perturbador, desumano, torturador e que abusa do encarceramento.

<sup>8</sup> A internet nos possibilita uma ideia do desejo dos cidadãos para com os “bandidos”. São abundantes, em discussões sobre o tema, os comentários passionais que vão da “simples” ofensa até o desejo de uma morte horrível para os sujeitos criminais, sejam estes, detentos ou não, condenados ou não.

É facilmente perceptível, observando os dados já mencionados, que no Brasil o encarceramento em massa, de fato, é um programa bastante utilizado como instrumento que visa conter e diminuir a criminalidade. Contamos hoje com uma população carcerária excedente gigantesca. Em diversas penitenciárias brasileiras um indivíduo dispõe de um espaço de aproximadamente 70 cm<sup>2</sup> por conta da superpopulação. Além de empilhar gente, o sistema carcerário brasileiro conta com muitos casos de corrupção, maus tratos (algo óbvio, considerando apenas a superpopulação), instalações precárias (muitas sem as mínimas condições sanitárias), abandono judicial, insegurança (tanto para os presos quanto para os funcionários do sistema); se junta a tudo isso a problemática opinião pública que, no limite, aprova o tratamento dispensado aos encarcerados no Brasil.

No entanto, o caso brasileiro não é o único a se destacar negativamente nesse campo. As condições dos sistemas carcerários na América Latina também não são precárias e caóticas. Ao analisarmos os relatórios das Nações Unidas sobre as prisões, dificilmente encontraremos um que não as classifique como desumanas. Em 2012, após um motim em uma prisão de Honduras no qual 350 presos morreram, o relator especial das Nações Unidas contra tortura, Juan Ernesto Méndez, declarou que nenhum país da América Latina possui presídios em condições para receber seres humanos. De acordo com o relator: “a situação das prisões em toda América Latina é espantosa, é realmente muito ruim. Claro que há variações, mas não acho que haja um só país que pode se vangloriar de ter um sistema carcerário humano<sup>9</sup>”. Os relatórios da *International Centre for Studies Prison* demonstram que todos os países da América do Sul, com exceção do Suriname, estão atualmente extrapolando a capacidade dos seus sistemas penitenciários, sendo os piores casos: da Venezuela, acima de sua capacidade em 170%; da Bolívia, 156% acima da capacidade; do Equador, 104% acima da capacidade; e do Brasil, 70% acima de sua capacidade prisional<sup>10</sup>. Fica claro, a partir desses números, que é impossível manter a dignidade humana dos encarcerados na América do Sul<sup>11</sup>.

O resultado obtido com esse tipo de política carcerária, no caso do Brasil, foi o surgimento de facções criminosas no interior das prisões; Para facilitar nosso raciocínio acerca dessa questão inicialmente tomaremos como exemplo o caso do estado de São Paulo, uma vez que, o quadro problemático do sistema carcerário brasileiro se aplica também ao caso paulista; logo, todas as condições carcerárias até aqui relatadas

<sup>9</sup> Entrevista online: <<http://exame.abril.com.br/mundo/noticias/onu-nenhum-sistema-carcerario-da-america-latina-e-humano>>. Acesso em 24/01/2015.

<sup>10</sup> Dados disponíveis online: <<http://www.prisonstudies.org/world-prison-brief>>. Acesso em 21/01/2016.

<sup>11</sup> O quadro da América Central também é perturbador: Guatemala, Honduras, Panamá e México são os recordistas quando se trata de superlotação penitenciária.

certamente compõem o cenário caótico das prisões paulistas e esse cenário seguramente é uma das principais causas para o surgimento do Primeiro Comando da Capital (PCC) em São Paulo.

Dito isso, estamos afirmando que a situação precária das instituições penais produziu efeitos colaterais extremamente perigosos para toda a comunidade nacional, ou seja, as ações do Estado no campo das políticas de segurança pública, principalmente no que diz respeito ao sistema carcerário, desencadearam reações que partiram de dentro do sistema prisional resultando no nascimento, consolidação e expansão da mais forte facção criminosa atuante no Brasil hoje. Essa facção, em uma década, se transformou na principal pauta da segurança pública de São Paulo, justamente por que “controla” o cotidiano dentro das prisões e o crime fora delas.

Fazemos essas afirmações com o respaldo da recente divulgação dos resultados do trabalho investigativo realizado pelo Ministério Público Estadual de São Paulo no qual ficam evidentes a existência<sup>12</sup>, a influência e a abrangência do PCC: o relatório, entre outras informações, deixa claro que a facção domina 90% dos presídios paulistas, atua em 22 estados da nação e possui conexões com dois países vizinhos<sup>13</sup>.

Cabe aqui uma observação sobre a investigação realizada pelo Ministério Público do estado de São Paulo que recebeu o nome de Raio “X” do PCC: o relatório da investigação foi apresentado e tido por boa parte da imprensa e da opinião pública como algo inédito. No entanto, grande parte das informações contidas nele já era de conhecimento de pessoas que pesquisam o tema há algum tempo. O que o relatório traz de novo, de fato, são os números, ou seja, quantos membros o PCC possui e o montante de dinheiro movimentado pela facção; porém, tão dinâmicos quanto o próprio grupo são tais números que dificilmente traduzem a realidade, pois mudam constantemente, sendo quase impossível afirmar com precisão que um número “x” (de pessoas) é membro do PCC ou que em determinado espaço de tempo a facção tenha movimentado “y” em valores com negócios ilícitos.

Também justifica nossa atenção especial para o Sistema Penitenciário do estado de São Paulo o seu histórico de episódios de atropelo aos direitos humanos, submetendo presos e funcionários de unidades prisionais a recorrentes situações marcadas por extrema tensão. Ainda assim, não se pode desconsiderar que desde os momentos iniciais do processo de democratização do país ocorreram tentativas para melhorar o sistema prisional no estado: a política de defesa dos direitos humanos do governo Franco Montoro (1983-

<sup>12</sup> Até a publicação desta investigação havia uma discrepância muito grande entre as publicações da academia e da imprensa brasileiras sobre a existência do PCC e a negação por parte do Estado, alegando que tudo não passava de especulação da imprensa e dos estudiosos.

<sup>13</sup> Disponível em <<http://migre.me/hHnid>>. Acesso em 20/01/2016.

1986) é um exemplo. Não obstante, a despeito desses esforços, permaneceram a estrutura institucional e a cultura política herdadas da ditadura. Com a finalidade de sustentar tal afirmação e introduzir o tema, faremos um resgate de episódios históricos relacionados ao sistema penitenciário paulista do final dos anos de 1980 e início dos anos 1990.

O governo de Franco Montoro (1983-1986) pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) nos fornece um excelente ponto de partida, pois, foi em sua administração que José Carlos Dias, Secretário de Justiça, buscou implantar uma nova política no sistema carcerário. Visando pôr fim às arbitrariedades vigentes durante o regime militar, o Secretário deu transparência às ações do sistema, criando mecanismos de diálogo entre dirigentes de presídios e detentos, resgatou o modelo de reintegração do preso à sociedade e valorizou os direitos humanos (Salla, 2007, p.75). No entanto, a política de “humanização dos presídios”<sup>14</sup> não obteve boa aceitação por parte de segmentos conservadores da sociedade e pelos funcionários do sistema penitenciário. As tensões geradas por esse novo cenário que buscava resgatar o modelo de recuperação e reinserção social do preso provocaram episódios violentos que marcaram e desgastaram a política carcerária do governo Montoro<sup>15</sup>.

Observando os fatos decorrentes das rebeliões da década de 1980 é possível ter uma perspectiva de como o Estado lidava com os detentos. Durante as rebeliões era explícita a pouca disposição das autoridades em negociar com os rebelados e a forma violenta e incisiva de agir contra os presos deixava claro qual era o posicionamento dos agentes do Estado diante dos encarcerados. Para exemplificar lembremo-nos do ocorrido durante a rebelião na Penitenciária de Presidente Wenceslau no dia 16 de setembro de 1986: nesta ocasião, após a intervenção violenta da polícia militar em conjunto com funcionários do presídio, “14 detentos foram mortos, muitos deles a pauladas” (Salla, 2007, p.76). O modo de agir em situações críticas continua sendo praticado pelos governos subsequentes: Orestes Quércia, pelo PMDB (1987-1990), termina seu mandato com um conjunto de episódios trágicos envolvendo o sistema prisional.<sup>16</sup> Luís Antônio Fleury, PMDB,

<sup>14</sup> “Humanização dos Presídios” foi a expressão usada para definir a tentativa do então Secretário de Justiça, José Carlos Dias, do governo de Franco Montoro (1982-1986) de implantar uma política de transparência para as ações do sistema prisional com a finalidade de acabar com os maus-tratos, violência e arbitrariedades rotineiras dentro das prisões.

<sup>15</sup> Ocorreram rebeliões em presídios de todo estado: Rosa Maria Fisher (1989) analisou o período em sua tese de livre-docência, e mais detalhadamente sobre as rebeliões, a dissertação de mestrado de Eda Maria Góes (1991), “A recusa das grades: rebeliões nos presídios paulistas, 1982-1986” traz um panorama acerca dos problemas e tensões enfrentados à época.

<sup>16</sup> O primeiro exemplo do governo Quércia se dá na ocasião da rebelião de 29 de julho de 1987 na Penitenciária do Estado, na qual foram mortas 31 pessoas (Caldeira, 2000). Outro episódio que retrata a violência institucional da época ocorreu em 1989, no 42º Distrito Policial de São Paulo, quando, após frustrada a tentativa de fuga, 50

(1991-1994), sem dúvida teve um dos governos mais conturbados no quesito sistema prisional, foi durante sua administração que aconteceu o “Massacre do Carandiru<sup>17</sup>” – episódio que pode ser considerado o exemplo maior da maneira de administrar as prisões em São Paulo iniciada após a saída do Secretário de Justiça José Carlos Dias.

Na década de 1990 a administração de Mário Covas resgatará a expansão física do sistema penitenciário paulista iniciada durante o governo de Orestes Quéricia. O governador, juntamente com seu secretário de administração penitenciária João Benedito de Azevedo Marques, lançou um projeto para a construção de mais de duas dezenas de novas unidades prisionais espalhadas pelo interior do estado. O governo também assume a tarefa de desativar o complexo do Carandiru, o que fez com que projeto de construção de novas unidades prisionais tivesse grande apoio financeiro do governo federal, do então presidente Fernando Henrique Cardoso, muito em função da pressão internacional que o Brasil sofria, principalmente de órgãos ligados aos direitos humanos desde o episódio do Massacre do Carandiru.

De acordo com Salla (2007) o governo Covas apesar de não ter apresentado proposta para tal trouxe novamente para a área da segurança pública paulista a maneira de agir afinada com a agenda dos direitos humanos. Isto pode ser demonstrado pelos dados referentes às mortes provocadas por policiais que de “1140 em 1991 e 1470 em 1992 caíram para 249 em 1996 e se mantiveram estáveis em 253 casos em 1997” (Salla, 2007, p.79); para a questão penitenciária buscou demonstrar que a fase de intervenções violentas e de atropelo aos direitos humanos daria lugar às negociações em momentos de crise. Segundo Salla:

O governo teve de empenhar muitos esforços para convencer a opinião pública de que iniciava um novo estilo de tratar com as rebeliões, em que a negociação seria a forma privilegiada em detrimento da intervenção policial direta e letal. O governo deu início a uma praxe, a partir de 1995, da constituição de grupos de negociação que incluíam inclusive representantes da sociedade civil (Salla, 2007, p.80).

Wacquant (2001) e Bauman (1999) alertam que naquele momento os modelos prisionais sofriam transformações em escala mundial. De acordo com estes autores, o Estado preventivo dá lugar ao Estado punitivo. Dentre as características desta transição estão construções de um grande número de unidades prisionais justificadas e apoiadas por um encarceramento em massa e pelo abandono total de qualquer tentativa de reabilitação

detentos foram confinados em uma pequena cela, resultando na morte de 18 deles por asfixia. (Salla, 2007; Teixeira, 2009).

<sup>17</sup> “Massacre do Carandiru”: Em 1992, na Casa de Detenção de São Paulo durante uma rebelião de presos do “Pavilhão 9” houve uma invasão coordenada pela Polícia Militar que teve como desfecho o assassinato de 111 detentos.

do preso; este modelo transporta ações e decisões tomadas na área da segurança para o campo da batalha política, dando aos investimentos na estrutura física do sistema carcerário o aspecto de propaganda de governo. É possível observar em São Paulo que este processo tem início, ainda que brandamente, no mandato de Orestes Quércia (1987-1990), ganhando corpo na administração de Mário Covas/Geraldo Alckmin (1995-2001) e continuidade no governo de Geraldo Alckmin/Cláudio Lembo (2001-2006).

Assim, o rápido e exorbitante crescimento da população carcerária paulista, que se inicia na década de 1980 e se acentua na década de 1990 e anos 2000, aliado às constantes ocorrências truculentas, violentas e arbitrárias perpetradas pelo Estado contra os presos produziu elementos e atores que modificaram profundamente o funcionamento do sistema penitenciário do estado. Referimo-nos, principalmente, ao nascimento de grupos criminosos organizados dentro das prisões, dentre os quais o Primeiro Comando da Capital (PCC) se destaca por sua organização e capilaridade no âmbito do sistema carcerário, bem como, nas periferias de grandes cidades do estado.

### **As origens e a consolidação do Primeiro Comando da Capital**

Muitas são as histórias sobre a origem do PCC: há relatos de que teria nascido no Complexo do Carandiru no final dos anos 1980, outros garantem que foi na cidade de Araraquara em 1991. No entanto, com o passar do tempo, todas as histórias convergiram para a de Josmar Jozino do livro “Cobras e Lagartos – a vida íntima e perversa nas prisões brasileiras. Quem manda e quem obedece no partido do crime” de 2004. Esta versão tornou-se *oficial* no ambiente prisional e, portanto, o marco fundador do Primeiro Comando da Capital, a ponto dos integrantes do PCC ignorarem a existência de qualquer outra versão anterior a de Jozino (Biondi, 2009, p.47).

De acordo com a versão adotada pelo universo prisional, o PCC nasce no dia 31 de agosto de 1993 no anexo da Casa de Custódia e Tratamento da cidade de Taubaté no interior de São Paulo. Na ocasião em função de um “acerto de contas” ocorre uma briga entre o Primeiro Comando da Capital e o Comando Caipira tendo como desfecho a morte de dois detentos do Comando Caipira. Depois disso os integrantes do Primeiro Comando da Capital firmam um pacto garantindo que qualquer retaliação da direção do presídio ou de outros presos em função dos assassinatos teria como resposta a reação de todos os presos ali presentes (Biondi, 2009, p.48). A unidade prisional de Taubaté, também chamada de “Piranhão”, era conhecida entre os presos por representar uma espécie de castigo para os indisciplinados, já que em Taubaté os banhos de sol e os períodos de visita eram limitados

pela direção, que deixava os presos trancafiados durante quase todas as horas do dia – podemos dizer que Taubaté foi o precursor do RDD (Regime Disciplinar Diferenciado)<sup>18</sup> – além destas arbitrariedades os presos do “Piranhão” sofriam maus-tratos constantes: funcionários da unidade, com a conivência do diretor do presídio, espancavam e torturavam os detentos como forma de castigo.<sup>19</sup>

De 1993 até 2001 o PCC não foi motivo de preocupação para o governo de São Paulo. Embora a imprensa já viesse noticiando desde 1997 a atuação de grupos organizados por detentos dentro do sistema penitenciário paulista, principalmente a atuação do PCC, a administração estadual descartava a existência destes grupos, como demonstrou o então secretário de administração penitenciária do governo Covas ao afirmar para a imprensa que o PCC não passava de uma ficção (Salla, 2007, p.81)<sup>20</sup>. Ocorre que em 2001 o PCC torna-se conhecido publicamente, ultrapassando os limites dos muros das prisões por meio de uma megarrebelião iniciada num domingo, dia 18 de fevereiro, que em poucas horas se espalhou por 29 unidades prisionais, envolvendo aproximadamente 28 mil detentos de todo o estado (Salla, 2007, p.82). A partir de então o Primeiro Comando da Capital se tornaria uma das pautas mais importantes da agenda do governo paulista, afinal havia ultrapassado os limites dos muros das prisões e chegado à mídia e, conseqüentemente, à opinião pública, obrigando o governo a dar uma resposta com relação aos problemas enfrentados pela área da segurança no interior do sistema penitenciário.

A principal reação do Estado à megarrebelião de 2001, na tentativa de demonstrar à população paulista que não havia perdido o controle da situação, foi a criação do RDD (Regime Disciplinar Diferenciado). Chamamos a atenção aqui para dois pontos: o primeiro é de que a aplicação do Regime Disciplinar Diferenciado é destinada estritamente aos líderes de facções criminosas e aos presos cujo comportamento exija tratamento específico (Resolução SAP 26/01, art.1°); o segundo é que o preso deve permanecer no RDD por um tempo determinado – “o tempo máximo de permanência, na primeira inclusão, é de 180 dias; nas demais, 360 dias” (Resolução SAP 26/01, art. 4°). O RDD, como bem observa Teixeira (2009), é a legalização da exceção no sistema penitenciário; a aplicação deste tipo de encarceramento vai de encontro a tudo o que é previsto na Lei de Execuções Penais de

<sup>18</sup> O Regime Disciplinar Diferenciado (RDD) constitui-se como um instrumento do Estado que permite a imposição de um regime de cumprimento da pena de prisão muito mais rigoroso do que o comum. Inexistente na Lei de Execução Penal (LEP) original, de 1984, o RDD foi criado no estado de São Paulo, através de resolução administrativa da Secretaria de Administração Penitenciária, em 2001 (Resolução SAP 26/01) e transformado em lei federal, incorporado à LEP, em 2003 (Lei 10.792/03). Cf. Teixeira (2009).

<sup>19</sup> Sobre o tratamento dado aos detentos pela direção e funcionários da Casa de Custódia e Tratamento de Taubaté ver: Biondi (2009); Dias (2009a); Salla, (2007).

<sup>20</sup> O desconhecimento por parte do governo do estado com relação ao PCC pode ser observado também em Jozino (2004); Biondi (2009).



1984 e também na Constituição Federal<sup>21</sup>, no entanto, para o senso comum mostra-se, de certa forma, *legítima* frente à “necessidade” e aos “desafios” para “combater” grupos “criminosos” organizados no interior das prisões.

Sustentamos, apesar de reconhecer sua polêmica, o seguinte: as políticas públicas e a falta de políticas públicas voltadas para a questão penitenciária em São Paulo, no limite, possibilitaram o surgimento do PCC. Para dar suporte a afirmação analisemos as palavras, não menos polêmicas, de Marcos Willians Herbas Camacho<sup>22</sup> em depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito do Tráfico de Armas em junho de 2006 sobre a fundação do Primeiro Comando da Capital:

O PCC surgiu em 1993 e tomou força, de 95 em diante. (Marcos: 86). Sua fundação marcou uma reação à condição indigna na qual os presos da Casa de Custódia de Taubaté viviam e àquilo que ficou conhecido por Massacre do Carandiru: (...) o diretor do Carandiru foi para Taubaté, e lá ele impôs a mesma lei de espancamento. Então, quer dizer, juntou a situação do Carandiru com a de Taubaté, deu o PCC (Marcos: 99). Uma reação às injustiças do Estado, mas também uma reação ao estado de coisas que vigorava nas relações entre prisioneiros. Um processo duplo: uma política de lutas contra as injustiças do Estado e uma política de reabilitação e reforma do proceder pelo certo (Marques, 2010, p.11).<sup>23</sup>

Neste momento se faz necessária uma consideração sobre a citação acima: está claro que ao destacar a visão do homem apontado por autoridades e opinião pública como líder do PCC criamos uma situação delicada, no entanto, ignorar o depoimento seria privar a análise de uma gama de nuances importantes, além disso, a citação não nos coloca de acordo com opinião explicitada, mas a consideramos importante para o entendimento dos fatos. Por fim, não se pode desconsiderar a “fala” desse sujeito, pois ele é um “intelectual” do “Partido do Crime”, entendido como um “organizador da confiança”, nos termos gramscianos.

A afirmação de Marcos Willians Herbas Camacho vem ao encontro de outro ponto de destaque: o da ausência do Estado enquanto garantidor da ordem dentro das prisões. As normas em grande parte do ambiente prisional não eram (antes do PCC) e ainda não são (com o PCC) regulamentadas e aplicadas pelo Estado, o que equivale afirmar que os

<sup>21</sup> A forma de execução do RDD se encontra na Lei 10.792/03, art. 52, itens I, II, III e IV: “I - duração máxima de trezentos e sessenta dias, sem prejuízo de repetição da sanção por nova falta grave de mesma espécie, até o limite de um sexto da pena aplicada; II - recolhimento em cela individual; III - visitas semanais de duas pessoas, sem contar as crianças, com duração de duas horas; IV - o preso terá direito à saída da cela por 2 horas diárias para banho de sol”. Além destas condições, são proibidos aparelhos de televisão ou rádio nas celas e os livros são controlados, assim como as visitas de advogados.

<sup>22</sup> Marcos Willians Herbas Camacho, o “Marcola”: considerado “pela polícia e por boa parte da imprensa” o líder máximo do PCC. Para diferentes pontos de vista sobre a liderança dentro do PCC, Cf. Biondi (2009) e Dias (2009b).

<sup>23</sup> Esta citação foi feita com base no texto de Marques (2010) e não diretamente das transcrições dos depoimentos da CPI do Tráfico de Armas, sendo assim mantivemos as indicações de páginas dadas por Marques.

detentos formam um grupo alijado de seus direitos e não coberto pelas leis ditadas oficialmente. Sendo assim, este grupo tende a criar formas internas de controle que independem da regulamentação do próprio Estado. No caso do sistema penitenciário paulista, antes do controle exercido pelo PCC, as regras baseavam-se estritamente no arbítrio e na força, na ausência de uma administração penitenciária que regulasse as relações de convívio entre os presos, mandavam os mais fortes: o poder era exercido pelo detento renomado na criminalidade, cuja capacidade e disposição para se valer principalmente da violência fossem maiores de que a dos demais. Segundo Dias, antes do PCC:

O poder estava atrelado à capacidade de utilização da força física, sendo que esta se constituía em recurso disperso no sistema prisional, estando à disposição de quem quisesse e tivesse condições de utilizá-la para exercer seu domínio sobre os demais. (Dias, 2010, p.9)

Não é difícil perceber que imperava no ambiente prisional grande instabilidade, produzindo arbitrariedades geralmente acompanhadas de violência extrema. Se a aplicação da “lei do mais forte” possibilitava ao líder da unidade e aos seus aliados certos privilégios, também os transformava em alvos potenciais dos demais encarcerados, criando um ciclo de violência em busca de privilégios e poder no interior das prisões. A consolidação da liderança do PCC na grande maioria das unidades prisionais do sistema penitenciário de São Paulo transformou profundamente o cotidiano prisional no que tange às relações entre os próprios presos, e entre estes e os funcionários das penitenciárias. Foi a omissão do Estado que abriu brechas para a atuação do PCC dentro das prisões e a atuação deste está apoiada na “Disciplina do Comando”, que se tornou o conjunto de regras e normas seguidos pelos encarcerados em presídios dominados pela Organização.

Quando colocamos que o PCC ganhou espaço e se firmou em ambientes nos quais o Estado deveria estar presente e não estava nos apoiamos em trabalhos de acadêmicos conceituados<sup>24</sup> e também em nossa pesquisa de campo feita durante o curso de mestrado que contou com entrevistas com funcionários do sistema penitenciário. O relato de um de nossos interlocutores corrobora e sustenta nossa afirmação. Na ocasião, quando questionado sobre a atuação do Primeiro Comando da Capital nas prisões, a resposta foi:

Olha, se você quer saber sobre o PCC eu te digo: O PCC está aí firme e forte. Eles têm grande influência aqui dentro (da penitenciária), eles conseguem ganhar o preso que chega aqui. Veja: Se agora chegar um preso aqui nós vamos receber o cara, fazemos os procedimentos que devemos fazer, a burocracia toda, e colocamos o cara numa cela e só. Não vamos dar um colchão, um sabonete, uma escova de dente, nem o uniforme para o cara vestir. Então quem é que vai dar isto para o cara: o ‘bandidão’.

<sup>24</sup> Cf. Dias, 2011 e Feltran, 2010b.

O cara que fala pelo PCC aqui na cadeia vai oferecer estas pequenas coisas para o preso, depois vai pagar a passagem da família do cara no dia de visita e pronto o preso que podia ser só um 'ladrão de galinha' agora é do PCC, ele está devendo para o "Comando". Então aqui na cadeia nós (os funcionários) somos os inimigos, nós só prendemos o cara, mas eles (PCC) não, eles 'ajudaram' o sujeito, eles acolheram o cara. Se você escolher qualquer um (preso) e perguntar o que ele é, você vai ter uma resposta só: eu sou PCC (Relato 1)<sup>25</sup>.

Corroborando a fala acima, em outro encontro com funcionários de outra unidade prisional, um dos interlocutores afirma que não são raras as ocasiões em que a direção da unidade prisional realiza compras de produtos (geralmente relacionados à higiene pessoal, ou lençóis e colchonetes) com o próprio dinheiro. Em suas palavras:

"Veja, quem tem que arcar com isto é o sistema, mas geralmente a verba não dá, todo mundo sabe que não dá. É muito preso, então para não perder o cara para o 'Comando' a gente muitas vezes tem que tomar estas providências" (Relato 2).

Ainda utilizando as entrevistas para sustentar nossas afirmações temos uma fala acerca do nascimento do PCC corroborando as histórias sobre as origens da facção. Como dito anteriormente, os abusos de violência por parte do sistema penitenciário paulista são notórios, principalmente na década de 1990 na Penitenciária de Taubaté dirigida, naquele momento, por José Ismael Pedrosa<sup>26</sup>, nosso entrevistado diz o seguinte:

"Eu me lembro de quando começou a se falar em PCC, no meio da gente (funcionários do sistema penitenciário) o comentário era que o movimento começou lá em Taubaté, lá o Pedrosa era carrasco mesmo, mandava bater em preso que fosse folgado, ele recebia os piores de tudo que era cadeia e dizia disciplinar os bandidos, ele era conhecido com 'domador de presos', esses ele não domou não" (Relato 3)<sup>27</sup>.

Em todos os depoimentos chama-nos a atenção a presença do Estado, logo a afirmativa de que o Estado é ausente deve ser lida de outra maneira, ou seja, não é a ausência do Estado que determina os passos do PCC, mas sim a maneira de agir do Estado que abre brechas para que a facção atue no cenário prisional. Em um primeiro momento, o do nascimento, o Estado está presente apenas como força coercitiva – e coerção feita a partir da violência – bastante distante do ideal de recuperação e reinserção social do infrator que cumpre sua pena; num segundo momento, quando o PCC age ativamente, o Estado se faz presente novamente na figura de punidor apenas, o que de fato também faz parte de

<sup>25</sup> Os nomes e os cargos dos interlocutores foram ocultados para garantir a segurança pessoal desses entrevistados.

<sup>26</sup> O Diretor José Ismael Pedrosa foi assassinado em 23 de outubro de 2005 com 11 tiros na cabeça, o assassinato foi atribuído ao Primeiro Comando da Capital.

<sup>27</sup> Relatos extraídos da seguinte fonte: MOREIRA, Alex. 2013. *O PCC em São Paulo: 'coletivo de presos' ou 'organização criminosa'?* 2013. 96f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, São Carlos.

suas obrigações, no entanto, novamente não oferece condições para que o infrator cumpra sua pena com dignidade e é justamente desta falha que a facção se aproveita.

As transformações no cotidiano prisional, mencionadas ainda há pouco, aconteceram durante a década de 1990, mas a consolidação do domínio do PCC se deu a partir dos anos 2000. Dias (2010) apresenta-nos em seu artigo “A disciplina do PCC: a importância do (auto) controle na sociabilidade prisional”<sup>28</sup> uma divisão para as fases de consolidação do poder do Comando, à qual ela própria dá o nome de “etapas do processo de formação de uma nova ordem social”. Para Dias, é possível delinear a expansão e domínio do PCC da seguinte forma: uma primeira fase que vai de sua criação até a megarrebelião de 2001, quando a existência do grupo passa a ser de conhecimento público; a segunda fase diz respeito ao momento em que o governo de São Paulo reconhece que o PCC é um caso preocupante para a segurança pública do estado; e um terceiro e último período, quando se dá a consolidação do domínio do PCC e de sua disciplina dentro de grande parte dos presídios do estado de São Paulo (Dias, 2010).

Nas prisões em que o PCC atua todos os presos estão sujeitos às regras impostas pela “disciplina do Comando”, não importando se o preso é integrante<sup>29</sup> ou não do PCC. A “disciplina” define o que é certo e o que é errado para um detento que está sob os domínios do PCC, porém não se trata apenas de um código de conduta de comportamento do preso, vai além, regulando desde as menores ações de um detento até sua atitude como “ser ladrão”, isto é, seu “proceder”<sup>30</sup> no “mundo do crime”. Estão entre as regras ditadas pela disciplina, por exemplo: I) *para todos os presos da unidade prisional*: a proibição da venda de *crack* dentro da prisão; não usar de violência sem a autorização do Comando; não se envolver com a mulher de outro detento; não roubar os pertences de outro detento; não manter contato desnecessário com os agentes das forças de segurança do Estado; não se dirigir ao outro de forma desrespeitosa usando palavras ofensivas; II) *para os integrantes do PCC*: não usar a droga *crack*; não humilhar nenhum detento; não se beneficiar do nome do Comando; não contrair dívidas; não se relacionar com homossexuais; intermediar a relação entre detentos e administração da unidade prisional; resolver os conflitos com diálogo, evitando o uso da violência; jamais tomar decisões isoladas (Dias, 2010).

Examinando a literatura brasileira relacionada à questão carcerária veremos que regras e normas para amenizar as dificuldades de convívio no interior dos presídios não são

<sup>28</sup> Artigo publicado pela Revista Brasileira de Ciências Criminais, n°86, set/out. 2010.

<sup>29</sup> Para que um detento se torne um integrante do Primeiro Comando da Capital ele necessariamente precisa ser indicado (apadrinhado) por um “irmão” (membro já batizado do PCC), sendo assim o “irmão” que o indicou será responsabilizado pelas atitudes de seu apadrinhado. Para maiores informações sobre o assunto consultar: Biondi (2009); Marques (2010).

<sup>30</sup>Cf. Marques (2010).

dispositivos recentes<sup>31</sup>. No entanto, estas regras e normas estavam presas às mãos de sujeitos cuja fama no “mundo do crime” e o emprego da violência superassem os demais o que provocava instabilidade no ambiente prisional. Com o PCC emerge uma nova forma de “sociabilidade no espaço prisional” (Dias, 2010): a partir de então o domínio baseado na força física é paulatinamente substituído pelo discurso pautado pela “igualdade” entre os presos, buscando união para a luta contra um inimigo comum – as forças do Estado, que perpetravam injustiças contra os encarcerados. O PCC adota uma postura dentro das prisões que, no limite, ocupa espaços próprios do Estado, fazendo com que no interior dos presídios sejam obedecidas “leis” que, de certa forma, possibilitam ao preso cumprir a pena com dignidade, se consolidando, portanto, em uma instância garantidora do funcionamento de normas, num primeiro momento dentro do sistema penitenciário, e, num segundo, extrapolando os limites dos muros prisionais e alcançando periferias urbanas.

A consolidação do poder do Comando no interior do sistema penitenciário paulista e fora dos muros das prisões se mostra com maior evidência em maio de 2006, quando 74 unidades prisionais se rebelam simultaneamente, culminando na paralisação de várias cidades em todo o estado. Os “ataques do PCC”, como ficaram conhecidos os acontecimentos de maio de 2006 contaram, além das rebeliões, com ataques contra agentes policiais e incêndios a ônibus e a prédios públicos e privados, culminando numa onda de violência que acarretou a morte de mais de 400 pessoas (Adorno; Salla, 2007).

Nota-se que tanto dentro das prisões quanto fora delas a atuação do PCC se dá onde o Estado deveria manter uma presença forte e não consegue, permitindo que se fixe a imagem de abandono das pessoas que lá estão (seja na prisão, seja nas periferias): num primeiro momento o Comando ocupa o espaço deixado pelo Estado no interior das penitenciárias por conta do descaso e arbitrariedades no tratamento dos detentos; depois, transforma-se numa espécie de regulador da ordem nas periferias de cidades como São Paulo, oferecendo à população, no limite, a normatividade e a segurança, que o Estado, tido como ausente, não lhes proporciona.

Mano Brown, cantor e compositor paulistano de “RAP” reconhece que as “leis” do PCC conseguiram diminuir os homicídios<sup>32</sup> nas periferias da capital paulista. Brown diz:

<sup>31</sup> José Ricardo Ramalho em 1979 e Edmundo Campos Coelho em 1987 publicam respectivamente: “O mundo do crime: a ordem pelo avesso” e “A oficina do diabo e outros estudos sobre criminalidade” ambos os trabalhos abordam o tema sobre regras e normas de convívio dentro do cárcere.

<sup>32</sup> O Banco de Dados do Núcleo de Estudo da Violência (NEV) da USP demonstra que a queda homicídios nos anos 2000 em São Paulo é significativa, principalmente dos jovens. No ano de 2000 aconteceram 1236 homicídios entre os jovens de 0 a 19 anos, chegando em 2006 com 351 mortes; já para a faixa dos 15 aos 24 a variação é de 2642 homicídios no ano 2000 para 794 em 2006. Disponíveis em: <http://nevusp.org/downloads/bancodedados/homicidios/capitais/numhomicidios-capitais-0a19-2000-2006> e <http://nevusp.org/downloads/bancodedados/homicidios/capitais/numhomicidios-capitais-15a24-2000-006> -

Em São Paulo hoje existe um movimento diferente. Esse extermínio foi “temporariamente” bloqueado. Por leis que não são do governo. São de um ‘outro’ governo. E em outros estados eu temo que a solução seja essa também. O governo não conseguiu fazer uma ação concreta para o problema da segurança. E o crime organizado conseguiu (Feltran, 2010b, p.70).<sup>33</sup>

É importante ter muita cautela ao tomar como verdade o fato de que as ações do Primeiro Comando da Capital conseguiram alcançar um feito que o Estado não conseguiu. A fala do rapper Mano Brown é uma provocação de um intelectual da periferia. E ele a faz com a autoridade de quem enxerga os acontecimentos com a visão privilegiada da vivência cotidiana. A cautela está em perceber que, apesar do PCC provocar este efeito, o faz de forma arbitrária, que, no limite, serve diretamente aos seus interesses, pois ao se tornar uma instância (reconhecida pela população local) que promove a “justiça” o PCC acaba por descreditar os agentes do Estado responsáveis legalmente por garantir a justiça. Desta forma, a população das localidades onde atua o PCC acaba por enxergar na polícia um inimigo.

### **O estado de São Paulo encarcerado**

Já demonstramos que os dados carcerários brasileiros apresentam considerável crescimento nas últimas décadas. Tomando como exemplo o estado de São Paulo, que possui a maior população carcerária do país<sup>34</sup>, percebemos que a política de encarceramento em massa foi levada à risca pelas autoridades. Tais dados<sup>35</sup> tem destaque no trabalho, primeiro porque já foi demonstrado que os governos de São Paulo desde o início da década de 1990 têm adotado claramente a política de encarceramento, vide a quantidade de novas unidades penitenciárias construídas por todo estado; segundo porque no mesmo período (década de 1990 e anos 2000) em que foi adotada tal política se deu o surgimento e fortalecimento do Primeiro Comando da Capital; e por último por considerarmos que a política de encarceramento em massa não foi além da privação da liberdade do sujeito, ou seja, prende-se o indivíduo, isenta-se a sociedade do convívio com o mesmo, mas não se oferece nenhuma condição de reabilitação e reinserção. Esse cenário

<sup>33</sup> Mano Brown em entrevista para a Agência de Informação Multiétnica em 2009, disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=PQ4dP2evx9w>.

<sup>34</sup> São Paulo tinha 138.306 detentos em 2007 sendo que sua capacidade não chegava a 90000 vagas.

<sup>35</sup> Apresentamos os dados acima para fundamentar o texto cronologicamente e, por isso, estão desatualizados datando apenas o ano de 2007. Atualmente, como dito antes, a população carcerária do Brasil é de mais de 607 mil pessoas e o estado de São Paulo conta, nos dias atuais, mais de 209 mil encarcerados. Para maiores informações consultar o site <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1646639-com-607-mil-presos-brasil-tem-a-4-maior-populacao-carceraria-do-mundo.shtml>>

abre campo para a atuação de grupos como o PCC, inicialmente dentro das prisões e, posteriormente, fora delas.

A política de encarceramento de São Paulo não é um projeto novo ou passageiro, mas uma ação política articulada de um partido que está no poder há mais de vinte anos, isto é, consideramos que o projeto de expansão penitenciária do estado de São Paulo não é simples e de curto período, mas um projeto de grandes proporções sustentado ao longo dos anos desde o início da década de 1990 pelos governos que se sucederam no poder do estado de São Paulo. Tal expansão carcerária não deixa de compor uma espécie de política de “tolerância zero” que visa apenas o encarceramento em massa que não vai além da simples privação da liberdade de determinados indivíduos, no limite, o sistema penitenciário de São Paulo não oferece condições para que o preso saia da prisão reabilitado, ao contrário, dentro do sistema o encarcerado não é atendido pelo Estado em amplo sentido: sem condições mínimas de dignidade para o cumprimento da pena, sem garantia de segurança e o quase total abandono jurídico.

Diante desse cenário podemos afirmar que a política de encarceramento em massa colaborou com a produção de fenômenos inesperados tão complexos como o Primeiro Comando da Capital. É possível dizer que uma das causas para o surgimento e consolidação do PCC em São Paulo está intimamente ligada a decisões tomadas pelos governantes com relação ao sistema de segurança pública, tendo como destaque a política de encarceramento em massa, o abandono do projeto de reabilitação e reinserção social do indivíduo e a violência sofrida pelos presos no interior do sistema penitenciário tanto por parte dos próprios detentos, como por parte dos agentes do Estado. Esta conclusão quase que salta aos olhos quando nos debruçamos sobre o tema. No entanto, quando vamos além percebemos que tanto o PCC quanto as decisões do Estado sobre a segurança pública, são reflexos de um modelo socioeconômico amplamente arraigado no estado de São Paulo. Sendo assim, as peculiaridades da criminalidade paulista não são apenas resultados de uma política de segurança pública de expansão de prisões e encarceramento em massa, mas é resultado de algo mais complexo. Esse raciocínio nos conduz para pensar na condição de São Paulo enquanto o estado mais economicamente desenvolvido do país.

Retomando a história da formação urbana da capital paulista podemos observar que principalmente a estrutura da periferia da cidade se desenvolveu com base na industrialização que atraiu sobretudo pessoas vindas de outros estados ou da zona rural em função do trabalho fabril e melhor expectativa de vida. Ali se desenvolveram vilas operárias que se tornaram enormes bairros e, paralelamente aos bairros, se dá o nascimento de um grande número de ocupações irregulares, que se transformaram em inúmeros

conglomerados de favelas. Feltran demonstra em seus trabalhos que as transformações das últimas décadas nestas localidades compõem um novo cenário e criam novas identidades. É possível perceber que as transformações são intensas e marcantes nas últimas décadas ao observarmos que pessoas que coabitam as mesmas localidades estão ocupando patamares sociais muito distantes uns dos outros. As formas de trabalho nestas localidades traduzem de forma bastante interessante como se deram as transformações. De acordo com Feltran:

Se em 1970 era fácil conseguir um emprego fabril, em 2010 esse emprego é escasso e exige alta escolaridade, além de especialização e flexibilidade; ainda assim, quem chega a ele em geral ocupa postos terceirizados e pouco estáveis. O espaço da fábrica que antes, pela sindicalização crescente, favorecia a construção de identidades e ações coletivas, se traduz nos anos 2000 em espaço competitivo por incentivos seletivos (Feltran, 2010a, p.207).

Este espaço competitivo é realçado pela ânsia por consumo que cresce junto com as novas gerações; o trabalho precisa atender a novas expectativas que vão muito além do consumo básico – são novas necessidades criadas pelos novos tempos. A posição social almejada pela geração da década de 1970 que se instalou nas vilas operárias de São Paulo (possuir emprego com carteira assinada e ser parte integrante da classe de trabalhadores) não faz parte dos sonhos da nova geração que almeja algo que vai além de trabalhar com carteira assinada e constituir família: permeada pela cultura do consumo ela deseja e precisa consumir para garantir *status*. No entanto, as opções de trabalho que são ofertadas não atendem a estas novas necessidades ou absorvem apenas uma pequena parcela de pessoas que se diferenciam das demais: esta parcela da população, absorvida pelos postos legais de trabalho, é aquela que se firmou enquanto classe operária e pôde traçar trajetória baseada no trabalho e investimento na educação dos filhos, projetando-se até a classe média (Feltran, 2010a).

A geração que não descende daquela absorvida pelo trabalho assalariado e estável se encontra em uma situação bastante difícil frente às condições de trabalho que estão ao seu alcance. Geralmente, os trabalhos a que estão sujeitos são atividades informais sem nenhuma estabilidade como vínculos empregatícios garantidores de direitos ou, no limite, são atividades ilícitas. Diante disso, jovens sem perspectivas assumem o risco da vida criminosa que lhes oferece não só ganho financeiro maior que qualquer outra atividade para estão qualificados, mas, para além disso estas atividades lhes oferecem uma vida completamente diferente de quaisquer outras pelas quais poderiam optar, oferece a opção da “Vida Loka”<sup>36</sup>, de ser um “Vida Loka” e aproveitar as possibilidades de “viver no limite”.

<sup>36</sup> O termo “Vida Loka” pode ser compreendida como “vida de bandido”. Porém, muito embora isto aconteça na maioria das vezes, o termo pode ser expandido também para aquele sujeito que leva a vida nos limites de suas



O “mundo do crime” torna-se para estes sujeitos uma opção válida para que possam alcançar necessidades, principalmente as pautadas pelo consumo e, conseqüentemente, pela perspectiva de “ascensão social”. As necessidades advindas do consumo são rapidamente atingidas por quem opta pela atividade criminosa, já a “ascensão social” pode ser atrelada aqui à “hierarquia social”. O indivíduo que se lança à “vida do crime” dá um salto na hierarquia, pois sua atividade lhe confere determinados poderes: primeiro, ele consome e consumir é ter poder, sobretudo em um ambiente onde poucos sujeitos consomem; e segundo porque sua posição, enquanto “fora-da-lei”, também lhe confere o poder de transitar entre o legal e o ilegal. Sua escalada social se dá por meio do respeito adquirido por ocupar a posição de destaque no “mundo do crime”, ou seja, o respeito e status do criminoso na periferia advém da sua posição dentro de um grupo que, de certa forma, é reconhecido como instância garantidora da justiça dentro da comunidade. Segundo Feltran:

[...] para além do Estado e da justiça legal, um morador das periferias de São Paulo tende [...] a identificar como instâncias de autoridade capazes de fazer justiça: [...] integrantes do “crime” e, sobretudo, do PCC, progressivamente legitimados como zeladores da “lei” (também chamada de “ética”, ou “proceder”), amparada em costumes que regem a conduta dos “bandidos” onde quer que eles morem, ou por habitantes das favelas nas quais eles são considerados como autoridades (Feltran, 2010b, p. 59).

Lahuerta (2001) chama-nos a atenção para um fato que se encaixa com bastante propriedade na perspectiva que orienta nossa análise sobre o trânsito entre o lícito e o ilícito. O autor afirma que nas últimas décadas, na sociedade brasileira, tem se intensificado um tipo de “moralidade elástica” que consiste em adquirir vantagem nas mais diversas situações – uma prática comum à cultura do brasileiro. Para Lahuerta:

Nós, brasileiros de todas as classes, a princípio somos extremamente moralistas e intransigentes nas situações de adversidade, no entanto, na maior parte delas, não chega a ser incomum o fato de nos rendermos a alguma forma de conciliação, não só de interesses, mas também de princípios morais. Essa moralidade elástica ficou conhecida entre nós como o “jeitinho” e se constituiu como uma norma de conduta desejável para caracterizar um “autêntico brasileiro” (Lahuerta, 2001, p.43, grifo nosso).

Muito mais que apenas destacar a perspectiva de se levar vantagem em algumas situações, tal como apontado nas ideias do “homem cordial”<sup>37</sup> e a prática do “jeitinho brasileiro”<sup>38</sup>, a ideia de “moralidade elástica” ultrapassa as barreiras da legalidade e consagra a trajetória do indivíduo no “mundo do crime”,

dificuldades. E, por fim, também se auto definem “Vida Loka” os integrantes do movimento Hip Hop, ou mesmo, os fãs de RAP.

<sup>37</sup> Cf. Holanda, 1995.

<sup>38</sup> Cf. Da Matta, 1979.

[...] a “cultura do favor” se transmutou em incultura do banditismo, e hoje, principalmente entre os jovens e adolescentes, o grande valor é cultivar uma estética bandida, uma estética lúmpem. (Lahuerta, 2001, p.44).

O sujeito, que tem o “mundo do crime” como uma opção para alcançar seus objetivos e conquistar uma colocação social está inserido em uma lógica social que interfere diretamente nas suas escolhas axiológicas. Seus referenciais estão apoiados em valores legitimados (ainda que distorcidos) pela realidade que o cerca. Sua escolha se justifica, pois, ao optar por não viver sob o jugo das normas legais da sociedade, mas romper com elas o sujeito está se contrapondo ao sistema que, no limite, o transportou para esta realidade e, conseqüentemente, para esta função. De acordo com sua moralidade, transitar entre o lícito e o ilícito, entre a ordem e a desordem, enfim, estar inscrito no “mundo do crime” é válido já que nada disso vai de encontro com seus valores. Os valores foram moldados a partir da lógica desta moralidade flexível, a ponto dela ser manipulada, para que o sujeito atinja objetivos, quais sejam: atender suas expectativas frente às novas necessidades sobretudo àquelas referenciadas pelo consumo e, conseqüentemente pelo status.

Frente a isso as ações do Estado, principalmente com relação à segurança pública, não se traduzem em políticas que atendam às necessidades desta classe; a política de encarceramento é um exemplo de que a escolha do estado de São Paulo tendeu a aproximar-se, ou até mesmo a imitar a política de “tolerância zero” adotada pela cidade de Nova Iorque. A exemplo disto, a resposta do Estado aos ataques do PCC em maio de 2006 foi o revide imediato, ou seja, a tática utilizada para conter a onda violenta de ataques se valeu da violência na mesma proporção empregada pelos bandidos. A forma de agir da polícia diante dos ataques do PCC em maio de 2006 traduz, de certa forma, uma máxima do senso comum que se resume nas frases “bandido tem que morrer” ou “bandido bom é bandido morto”. Misse (2010) define “sujeito bandido” como aquele sujeito resultante de “vários tipos de subjetivação que processam um sujeito não revolucionário, não democrático, não igualitário e não voltado ao bem comum” (Misse, 2010, p.17), portanto, o “bandido”:

[...] Não é qualquer sujeito incriminado, mas um sujeito por assim dizer “especial”, aquele cuja morte ou desaparecimento podem ser amplamente desejados. Ele é agente de práticas criminais para as quais são atribuídos os sentimentos morais mais repulsivos, o sujeito ao qual se reserva a reação moral mais forte e, por conseguinte, a punição mais dura: seja o desejo de sua definitiva incapacitação pela morte física, seja o ideal de sua reconversão à moral e à sociedade que o acusa (Misse, 2010, p.17).

No final das contas, este tipo de reação do Estado é a esperada e desejada pela a sociedade; este é o resultado da ação de um Estado punitivo agindo em consonância com a

“tolerância zero”, reprimindo não só crime, mas estendendo a culpa pelos crimes para além das ações criminais, para os sujeitos. Eliminando não apenas os bandidos inscritos no “mundo do crime”, mas também os indivíduos que esteticamente pareçam bandidos, isto é, aquele indivíduo que, de acordo com o senso comum, supostamente possa ter cometido ou vir a cometer um crime. Para Feltran, neste contexto, as características físicas podem condenar o sujeito; de certa forma, confunde-se o ato infracional com o indivíduo que pratica o crime. Assim: “[...] seu corpo passa a demonstrar publicamente o indivíduo ilegal, e ele é quem passa a ser um ‘fora da lei’ um ‘bandido’” (Feltran, 2010, p.184). No limite, este sujeito criminalizado é o jovem negro, pobre, morador da periferia, com vestimentas específicas, linguagem e gestuais próprios. Para Feltran, “[...] os corpos destes indivíduos dizem só uma e a mesma coisa, eles são a manifestação social do crime” (Feltran, 2010, p.184), portanto, quando as características da vítima de homicídio estão em conformidade com as características descritas acima o senso comum reage de forma indiferente transformando mais uma vida em simples estatística.

### **As facções transpõem fronteiras**

O Primeiro Comando da Capital, após duas décadas desde seu nascimento, não se encontra limitado ao estado de São Paulo, mas possui membros agindo em pelo menos vinte dois estados do país, além de manter relações com dois países fronteiriços. Muito embora reconheçamos que a expansão da facção em questão tenha se dado tanto dentro quanto fora das instituições penais brasileiras, nos debruçaremos principalmente sobre o sistema carcerário: primeiro por ser o encarceramento em massa o centro das atenções deste texto; segundo, porque as principais decisões referentes às ações do PCC são tomadas de dentro pra fora, isto é, partem de membros detidos pelo sistema carcerário; terceiro, porque acreditamos que determinadas decisões tomadas pelo Estado para combater as facções criminosas brasileiras acabam, muitas vezes, por colaborar com a expansão e fortalecimento das mesmas, como é o caso da construção de mais penitenciárias para encarcerar mais pessoas.

De maneira análoga ao que aconteceu em São Paulo, o PCC beneficiou-se de uma estratégia da administração pública federal para se espalhar pelo território nacional. No ano de 2006 foi executado o plano de reestruturação do Departamento Penitenciário Nacional (Depen) cuja principal ação consistia na criação do Sistema Penitenciário Federal com a função de isolar os presos mais perigosos do país em unidades prisionais federais de segurança máxima. Este isolamento visa principalmente atender às necessidades dos estados, retirando das penitenciárias estaduais os presos que ocupassem posição de

destaque em organizações criminosas e/ou que fossem considerados de alta periculosidade. Em suma, foi posta em prática, agora em âmbito nacional, a lei 10.792/2003, que criou o Regime Disciplinar Diferenciado (RDD)<sup>39</sup>, sendo criado em maio de 2006 o primeiro presídio federal nesses moldes: a Penitenciária Federal de Catanduvas<sup>40</sup>.

Na mesma época, São Paulo já contava com presídios de segurança máxima onde funcionava o RDD. Ainda em 2006, também no mês de maio, ocorreram transferências de presos ligados ao PCC para a penitenciária de Presidente Prudente e Presidente Bernardes, ambas sob Regime Disciplinar Diferenciado e essas transferências foram acompanhadas por desdobramentos que atingiram diretamente a sociedade paulista: o PCC orquestrou uma megarrebelião que contou com a participação da grande maioria da comunidade carcerária do estado e organizou inúmeros ataques fora das prisões, principalmente contra agentes das forças de segurança do Estado e, conseqüentemente, a sociedade civil foi atingida pelos “estilhaços” produzidos pela “guerra” travada entre as forças policiais de São Paulo e os membros do Primeiro Comando da Capital.

Após a consolidação da reformulação do Departamento Penitenciário Nacional (Depen), vemos as unidades federativas requisitar a transferências de seus presos considerados mais perigosos. De acordo com nossa análise inicia-se, portanto, algo semelhante ao que ocorreu na capital e no interior do estado de São Paulo agora em nível nacional: no limite, as penitenciárias federais, apesar de seguras e com disciplinas severas, proporcionaram ao Primeiro Comando da Capital ampliar seu campo de atuação, pois, nessas unidades prisionais os membros da facção encontraram material humano já “qualificado” para a vida no crime, considerando que os homens ali encarcerados são condenados de alta periculosidade, possuem grande atuação no mundo do crime dos seus respectivos estados e não estão dispostos a abandonar a vida criminosa, pelo contrário, pretendem dominar e ampliar suas atividades e enxergam na organização da facção de São Paulo tal oportunidade. Aqui se faz necessário destacar que não estamos afirmando que a expansão nacional da facção ocorre apenas por meio das unidades penitenciárias federais ou estaduais. Isso se dá também, por exemplo, a partir do movimento fora das unidades prisionais de membros do PCC atuantes em diversos estados que disseminam os ideais do grupo, estando presos ou não. No entanto, queremos pontuar e deixar claro que as ações e decisões do poder público, involuntariamente, oferecem condições para que esse movimento de expansão ocorra.

<sup>39</sup> Para detalhes acerca do RDD consultar Teixeira (2009).

<sup>40</sup> Outras três seguem o mesmo padrão: capacidade para 208 presos e com modernos sistemas de vigilância, seguindo um modelo estadunidense. São elas: Penitenciária Federal de Campo Grande; Penitenciária Federal de Porto Velho; Penitenciária Federal de Mossoró.

Após a concretização dos planos do Departamento Penitenciário Nacional (Depen) é possível observar muitos exemplos de atuação do Primeiro Comando da Capital em outros estados: as primeiras menções feitas sobre a atuação do grupo fora de São Paulo são feitas no Paraná e Mato Grosso do Sul. Isso não se deu por acaso, já que o estado do Paraná foi o primeiro a receber integrantes do PCC ainda na década de 1990 como parte de uma parceria entre os dois estados (São Paulo e Paraná) buscando desarticular o grupo; já nesse primeiro momento, os integrantes enviados para instituições paranaenses criaram lá um braço da facção paulista intitulada Primeiro Comando do Paraná (PCP) e os ideais do PCC iniciava sua jornada nacional. Além de se expandir, a facção passa a usufruir de uma fatia do lucrativo tráfico de drogas, já que boa parte desse produto entra no Brasil tendo o estado do Paraná como uma de suas principais rotas. Já no estado do Mato Grosso do Sul a expansão se dá em função da ampliação dos negócios ilícitos com países da América Latina, pois além de receber drogas vindas do Paraguai a facção também mantém ligações com a Bolívia baseando-se nesse estado.

O processo de expansão do PCC está em curso e isso pode ser observado analisando os acontecimentos envolvendo os sistemas penitenciários de estados do Norte e do nordeste do país. Em 2012 uma reportagem veiculada pela revista “IstoÉ” denunciava a atuação do grupo em diversos estados das regiões norte e nordeste. A partir de relatos colhidos de seus interlocutores (pessoas ligadas à segurança pública dos estados citados), a reportagem afirma que a principal forma de expansão do PCC se dava pelas relações estabelecidas entre os presos destes estados com presos da facção paulista nas instituições penais federais<sup>41</sup>.

Para reforçar a afirmação sobre a expansão do Primeiro Comando da Capital, no início do ano de 2014 nos deparamos com acontecimentos acerca da explosão da violência no estado do Maranhão que fizeram circular e superaqueceram os trabalhos da imprensa brasileira. Tais ocorrências assemelham-se aos inúmeros acontecimentos que chocaram São Paulo no início e meados dos anos 2000, ou seja, consideramos que ocorre no Maranhão, atualmente, algo semelhante àquilo que ocorreu em São Paulo quando o PCC buscava consolidar seu poder e hegemonia, primeiro no interior do sistema penitenciário e posteriormente fora dos complexos prisionais: afirmamos isso porque uma das facções de maior destaque no Maranhão atualmente é o PCM (Primeiro Comando do Maranhão) um braço do PCC que nasce após o contato de presos maranhenses com membros da facção paulista em penitenciárias federais; no entanto, no estado do Maranhão há o agravante da

<sup>41</sup> Disponível em: <[http://www.istoe.com.br/reportagens/247226\\_PCC+ROMPE+FRONTEIRAS#](http://www.istoe.com.br/reportagens/247226_PCC+ROMPE+FRONTEIRAS#)>. Acesso em: 24/01/2016.

existência da facção conhecida como Bonde dos 40<sup>42</sup>, disposta a lutar para controlar o mundo do crime local. Nesse cenário, toda aquela violência dispensada contra inimigos do PCC no início da sua jornada agora vem à tona contra novos inimigos materializados nas figuras criminosas que dominam o interior das prisões e o mundo do crime no Maranhão. É fato que a violência não parte apenas do PCM; o Bonde dos 40 é famoso entre os maranhenses por sempre fazer uso da violência para resolver qualquer pendência.

A guerra entre as facções no Maranhão desencadeou grandes rebeliões nos presídios do estado – principalmente no Complexo Penitenciário de Pedrinhas – que trouxeram novamente ao cenário brasileiro o horror vivenciado no cotidiano das prisões. Assim como no primeiro período da consolidação de poder do PCC em São Paulo, nas rebeliões ocorridas no Maranhão houve assassinatos em massa e decapitações, “marcas registradas” do PCC na luta contra seus inimigos no final da década de 1990 em São Paulo. Fora das prisões, a capital São Luís vê acontecer uma espécie de “guerra” envolvendo as duas facções criminosas em questão – tentando aniquilar uma à outra – e, sem muito poder sobre a situação, as forças policiais do estado.

É em momentos como esse que podemos observar que os grandes problemas existentes no interior do sistema penitenciário do Brasil extrapolam as fronteiras das prisões, atingindo diretamente a sociedade que crê em ferramentas de punição mais severas como algo eficaz para combater a criminalidade e, conseqüentemente, a violência.

## Referências Bibliográficas

- ADORNO, Sérgio. *Sistema Penitenciário no Brasil: problemas e desafios*. Revista USP, São Paulo, n.9, p.65-78, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A prisão sob a ótica de seus protagonistas – itinerário de uma pesquisa*. Tempo Social, São Paulo, v.3, n.1-2, p.7-40, 1991.
- ADORNO, Sérgio; SALLA, Fernando. *A criminalidade organizada nas prisões e os ataques do PCC*. Revista Estudos Avançados, São Paulo, v.21, n.61, p. 7-29, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. “Globalização: as conseqüências humanas”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BIONDI, Karina. *Junto e Misturado. Imanência e Transcendência do PCC*. São Carlos: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSCar, 2009.
- DAMATTA, Roberto. “Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro”. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. *Práticas punitivas na prisão: institucionalização do ilegal e legalização do arbitrário*. In:XXXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2008.

<sup>42</sup> Ainda não é possível traçar uma linha da história dessa facção, já que, o que se sabe sobre o Bonde dos 40 se limitam a matérias jornalísticas de procedência, muitas vezes, duvidosa. Assim não faremos um resgate ou levantamento detalhado da história dessa facção justamente para não correr o risco de disseminar inverdades. Porém, sua atuação no Maranhão é um fato de acordo com a própria polícia do Maranhão.

\_\_\_\_\_. *Ocupando as brechas do direito formal: O PCC como instância alternativa de resolução de conflitos*. Revista Dilemas, Rio de Janeiro, p.83-106, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Efeitos simbólicos e práticos do Regime Disciplinar Diferenciado (RDD) na dinâmica prisional*. Revista Brasileira de Segurança Pública, São Paulo, ano 3, edição 5, p. 128-144, ago/set, 2009b.

\_\_\_\_\_. *A disciplina do PCC: a importância do (auto) controle na sociabilidade prisional*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Estado e PCC em meio às tramas do poder arbitrário nas prisões*. Tempo Social, São Paulo, v. 23, n. 2, nov. p.213-233, 2011.

FELTRAN, Gabriel de Santis. *O legítimo em disputa: as fronteiras do mundo do crime nas periferias de São Paulo*. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, São Paulo, v. 1, p. 93-126, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fronteiras de Tensão: um estudo sobre política e violência na periferia de São Paulo*. 2008. 347f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_. *Margens da política, fronteiras da violência: uma ação coletiva das periferias de São Paulo*. Lua Nova, São Paulo, 79: 201-233, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Crime e Castigo na Cidade: os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo*. CADERNO CRH, Salvador, v. 23, n. 58, p.59-73, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Fronteiras de Tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp: CEM: Cebrap, 2011.

FISHER, Rosa. Maria, e ADORNO, Sérgio. *Políticas Penitenciárias, um Fracasso?*. Revista Lua Nova, São Paulo, vol.3, nº4, p.70-79, 1987.

\_\_\_\_\_. *Análise do Sistema Penitenciário do Estado de São Paulo: o gerenciamento da marginalidade social*. São Paulo: Relatório de Pesquisa Cedec, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

GÓES, Eda Maria. *A recusa das grades: rebeliões nos presídios paulistas, 1982-1986*. 1991. 148f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. “Raízes do Brasil”. São Paulo: 26ª edição, Companhia das Letras, 1995.

JOZINO, Josmar. *Cobras e Lagartos – a vida íntima e perversa nas prisões brasileiras. Quem manda e quem obedece no partido do crime*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

LAHUERTA, Milton. *Estado Nacional: dissolução ou reinvenção?* Estudos de Sociologia, Araraquara, v. 4 n. 6, p. 136-139, 1999.

\_\_\_\_\_. *A democracia difícil: violência e irresponsabilidade cívica*. Estudos de Sociologia, Araraquara, v. 6, n. 10, p. 35-50, 2001.

LAHUERTA, Milton. (Org.); AGGIO, Alberto (Org.). *Pensar o século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

LIMA, Regina Campos. *A sociedade criminal e suas facções criminosas*. Londrina: Edições Humanidades, 2003.

LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MARQUES, Adalton. “Faxina” e “pilotagem”: dispositivos (de guerra) políticos no seio da administração prisional. Lugar Comum (UFRJ), Rio de Janeiro, v.25-26, p.283-290, 2008.

\_\_\_\_\_. “Liderança”, “proceder” e “igualdade”: uma etnografia das relações políticas no Primeiro Comando da Capital. Etnográfica, Lisboa, v.14, n.2, p.311-335, 2010.

MINGARDI, Guaracy. *O Estado e o crime organizado*. 1996. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. *O que é crime organizado: uma definição das ciências sociais*. Revista do Ilanud, São Paulo, n.8, p. 25-27, 1998.

- MISSE, Michel. *Malandros, Marginais e Vagabundos & a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. 1999. 413f. Tese (Doutorado em sociologia) – Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).
- \_\_\_\_\_. *O Movimento. A constituição e reprodução das redes do mercado informal ilegal de drogas a varejo no Rio de Janeiro e seus efeitos de violência*. EDUERJ. Rio de Janeiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Crime e violência no Brasil contemporâneo*. Estudo de sociologia do crime e violência urbana. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Crime, Sujeito e Sujeição Criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria 'bandido'*. Lua Nova, São Paulo, n.79, p.15-38, 2010.
- MOREIRA, Alex. 2013. *O PCC em São Paulo: 'coletivo de presos' ou 'organização criminosa'?* 2013. 96f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política ) Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, São Carlos.
- RAMALHO, J. R. *Mundo do Crime - a ordem pelo avesso*. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Sociais do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.
- SALLA, Fernando. *Prisões em São Paulo 1822-1940*. São Paulo: Anablume/Fapesp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *De Montoro a Lembo: as políticas penitenciárias em São Paulo*. Revista Brasileira de Segurança Pública, São Paulo, ano 1, edição 1, p. 72-90, 2007.
- SOUZA, Percival de. *O Sindicato do Crime: PCC e outros grupos*. São Paulo: Ediouro, 2006.
- TEIXEIRA, Alessandra. *Dispositivos de Exceção e Novas Racionalidades do Sistema Punitivo: o surgimento do PCC e o modelo RDD*. Revista Perspectivas/UNESP, São Paulo, v.36, p. 175-208, 2009.
- ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Integração Perversa: Pobreza e tráfico de Drogas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Aberração Carcerária à Moda Francesa*. Rio de Janeiro, DADOS – Revista de Ciências Sociais, Vol. 47, no 2, pp. 215-232, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Onda Punitiva: o novo governo da insegurança social*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.



# A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE EM GRUPOS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS: A IMPORTÂNCIA DO BATISMO

Flavia Tortul Cesarino<sup>1</sup>

## Resumo

O protestantismo é um fenômeno social que tem crescido de forma significativa no Brasil, especialmente os ramos pentecostais e neopentecostais, o que representa a construção de uma identidade específica em ambos os casos, pois influenciam no comportamento dos indivíduos e pregam a incorporação de determinados valores. Em princípio cabe definir o que é pentecostalismo e neopentecostalismo e como surgiram. Para isso, este trabalho utiliza os autores Antonio Gouvêa Mendonça e Ricardo Mariano. Acerca do ritual do batismo, o mesmo configura-se como uma expressão pública dessa identidade recém-adquirida e um marco, diante do processo que envolve a construção desse tipo de identidade, num indivíduo que passa a ter contato com um grupo pentecostal ou neopentecostal, por isso, esse exemplo é necessário, para que a construção dessa identidade seja analisada, o que será feito, partindo também tanto de conceituações antropológicas de identidade, tendo por base Paula Montero como referência, quanto as conceituações sociológicas, com Stuart Hall como referência, para que se possa analisar a construção dessas identidades, dentro desse universo religioso.

**Palavras-chave:** Identidade. Construção. Batismo. Pentecostalismo. Neopentecostalismo.

## Abstract

Protestantism is a social phenomenon that has grown significantly in Brazil, especially the Pentecostal and Neo-Pentecostal branches, this represents the construction of a specific identity in both cases, because influence the behavior of individuals and nail incorporating certain values. At first, define what it is and how Pentecostalism and Neo-Pentecostalism emerged. For this, this paper uses the authors Antonio Gouvêa Mendonça and Ricardo Mariano. About the ritual of baptism, the same set up as a public expression of this newfound identity and a landmark, on the process that involves the construction of this kind of identity, a person who happens to have contact with a Pentecostal or neo-Pentecostal group, so this example is taken for the construction of this identity is analyzed, which will be leaving too much of anthropological concepts of identity, based on Paula Montero as a reference, as the sociological concepts, with Stuart Hall as a reference, so you can analyze the construction of these identities, within this religious universe.

**Key words:** Identity. Construction. Baptism. Pentecostalism. Neo-Pentecostalism.

<sup>1</sup> Mestra em Ciências Sociais, na Linha Cultura, Identidade e Memória pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências/UNESP Campus Marília. [flaviacesarino@yahoo.com.br](mailto:flaviacesarino@yahoo.com.br)

## **Introdução**

O protestantismo, no Brasil, tem crescido significativamente, como nos mostram os dados obtidos pelo Censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) de 2010<sup>2</sup>, em que os evangélicos no Brasil já somam 22,2% da população, sendo que 60% deles são de origem pentecostal, 18,5% evangélicos de missão e 21,8% evangélicos não determinados. Observa-se que há um grande contingente de evangélicos pentecostais, o que ressalta a importância de se estudar o pentecostalismo e o neopentecostalismo, sendo o segundo um desdobramento do primeiro, e também porque a religião influencia no comportamento e inculca valores ao indivíduo. O ambiente de uma igreja, por exemplo, propicia um convívio social com pessoas que compartilham os mesmos credos, e também é um espaço de construção de identidades. O ritual do batismo é emblemático nesse processo.

O surgimento do Protestantismo, bem como a posterior consolidação na forma de pentecostalismo e neopentecostalismo serão brevemente explanados através de uma revisão bibliográfica, baseada nas obras dos sociólogos Antonio Gouvêa Mendonça (2002) e Ricardo Mariano (2010), que escreveram sobre essas temáticas, para que, por fim, seja possível, juntamente com os textos *A identidade cultural na pós-modernidade*, de Stuart Hall (2005) e *Globalização, identidade e diferença*, de Paula Montero (1997), caracterizar e analisar a construção identitária desses grupos religiosos. Posteriormente, explicações acerca do batismo e como esse ritual simbólico se organiza, presentes na *Bíblia sagrada* (2009), num dos escritos de Martinho Lutero (2012) e no livro *Imagens e símbolos* de Mircea Eliade (1979), também serão utilizados para compor a análise, compreendendo o batismo como um ritual notável na construção dessas identidades.

## **Surgimento e Características do Protestantismo: O Pentecostalismo e o Neopentecostalismo**

Primeiramente, o chamado Protestantismo ou Reforma Protestante foi um movimento que surgiu no século XVI, contrário à Igreja Católica, que era a crença dominante naquela época. O precursor deste movimento foi um sacerdote agostiniano e professor de teologia alemão chamado Martinho Lutero. Ele se incomodou com os vícios do

<sup>2</sup> Fonte: [http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=2170&id\\_pagina=1](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1)

clero e a pregação de doutrinas e credences que não compactuavam com os princípios cristãos. Ele então redigiu o que ficou conhecido como as 95 Teses, que consistiam em críticas a tudo com o que ele não concordava, dentro da Igreja Católica, originando repercussões. Assim, o que era para ser apenas um movimento reformador, tomou proporções maiores e uma nova religião foi fundada.

Outros teólogos e ex-padres, com suas convicções e crenças, assim como as de Lutero, serviram de base para a criação de diversas doutrinas e conseqüentemente igrejas, como por exemplo, o francês João Calvino. A doutrina calvinista é inclusive uma das bases de boa parte das igrejas protestantes brasileiras. Isso ocorreu e continua acontecendo, porque o protestantismo se tornou amplo e, até hoje, engloba diversas doutrinas e teologias.

Apenas no século XIX, o protestantismo de fato se inseriu no Brasil, devido ao incentivo governamental à imigração europeia, mas apesar dessa influência, somente nos anos de 1850 é que essa nova religião foi se popularizando no país, pois nessa época, chegaram ao Brasil os primeiros missionários protestantes, com o objetivo de propagar a sua fé. Esse tipo de protestantismo é o chamado missionário ou protestantismo de missão, e através desse movimento, a Igreja Episcopal, a Presbiteriana e a Metodista (igrejas pertencentes ao ramo do protestantismo tradicional) se instalaram no Brasil.

A doutrina propagada por esses missionários se baseava na teologia calvinista, que têm como características as concepções de reino de Deus e de povo escolhido. Segundo essa doutrina, que marcou a segunda fase da Reforma Protestante, na Europa, e criada por João Calvino (diferentemente de Lutero, que tinha como objetivo reformar a Igreja Católica), havia a proposta da criação de uma nova igreja, similar à Igreja Primitiva (referência às primeiras comunidades cristãs, que surgiram após a ressurreição de Jesus Cristo, segundo o relato presente na Bíblia Sagrada).

A doutrina da predestinação é aspecto importante da teologia de Calvino e sempre foi muito polêmica, pois segundo a mesma, o ser humano perdeu a relação bem-sucedida que tinha com Deus, por causa do pecado. Segundo essa doutrina, Deus escolheu alguns indivíduos para serem salvos e obterem a vida eterna, por isso, a denominação que os calvinistas fazem de si mesmos, como o povo escolhido. É importante ressaltar também as ideias que Weber (1999) desenvolve no livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, em que discorre sobre a importância do calvinismo e sobre o sucesso econômico do mesmo no período de consolidação do capitalismo. Nessa obra, compreende-se que os indivíduos buscavam uma ética do trabalho, procurando através disso, alcançar a salvação. Isso acontecia, porque segundo a visão dos mesmos, Deus se encontrava presente em todas as atividades desenvolvidas pelo homem, inclusive no trabalho, por exemplo, que se torna de

certa forma sacralizado, legitimando assim a sua obrigação. Isso foi importante no fortalecimento do capitalismo, pois valorizou o trabalho. Entretanto, retomando a doutrina calvinista, ela não invalida a concepção-chave de Lutero, em que o indivíduo seria salvo pela fé, ou seja, ela continua como base, pois o escolhido será salvo pela graça, sem a participação das boas obras, dessa forma ele deverá ter fé, para ser salvo, e ter direito a entrar no reino de Deus. Outro ponto importante, segundo Calvino, é o fato de compreender que Deus atua na vida do homem como um todo (dimensão espiritual, intelectual, sagrada ou profana), assim, tudo o que acontece é resultado dos planos de Deus (soberania absoluta de Deus). Logo, a vida do homem como um todo é uma espécie de culto a Deus, justamente devido à presença do mesmo em todos os espaços e atividades, que o indivíduo desenvolve.

Apesar da influência calvinista, a principal teologia adotada pelos missionários norte-americanos foi:

[...] desenvolvida nos movimentos de reavivamento, era de João Wesley, originada de uma variação do calvinismo, que ganhara corpo na chamada Era Metodista. Ao contrário do agostiniano calvinista, o mecanismo da salvação consistia na consciência de culpa seguida de ato voluntário de aceitação da oferta de salvação, sucedido pela justificação e pela santificação progressiva. A fé era determinada pela experiência pessoal e emotiva. A teologia conversionista missionária consistia num processo diferente de mudança cultural. A conversão era individual e consistia no rompimento abrupto do indivíduo com seu meio cultural através da adoção de novos padrões de conduta opostos àqueles em que havia sido criado. (MENDONÇA, 2002, p. 32)

O metodismo, fundado por John Wesley, foi um movimento de avivamento iniciado no começo do século XVIII na Inglaterra, portanto em plena crise social, marcada pela Revolução Industrial e com condições precárias de trabalho, para os operários das fábricas. Sua teologia é simples, está centrada na conversão e santificação pessoal, numa relação íntima do homem com Deus. Essa teologia tem como "pano de fundo" a Igreja Anglicana, de onde surgiu, e que tem uma teologia não muito dogmatizada. Seus bispos e pastores possuem maior liberdade teológica do que os mesmos de outras denominações. Devido à influência anglicana, os metodistas possuíam uma liturgia formal e elaborada, o que pode ser observado nos primeiros manuais de culto, que os mesmos produziram no Brasil. Porém, a maioria dos missionários que vieram ao Brasil adotaram a linha antilitúrgica das Igrejas livres, dos movimentos de avivamento. Desse modo, a Igreja Metodista do Brasil seguiu o mesmo caminho das demais igrejas brasileiras.

O pentecostalismo brasileiro, um dos ramos do protestantismo, resultou de um movimento que surgiu nos Estados Unidos, em 1906, que por sua vez, tem sua origem no

avivamento metodista do século XVIII. Esse avivamento, encabeçado por John Wesley, introduziu uma segunda obra da graça diferente da salvação, chamada por Wesley de perfeição cristã. Posteriormente, também o batismo no Espírito Santo. Um dos sinais do batismo no Espírito Santo seria a glossolalia (falar em línguas estranhas), que se refere a uma passagem da *Bíblia sagrada* (2009). Segundo o Livro de Atos dos Apóstolos, capítulo dois, versículos um a quatro, cinquenta dias após a ressurreição de Jesus Cristo,

Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem.

Segundo essa passagem, durante a festa de Pentecostes ocorreu um fenômeno, uma experiência religiosa em que houve a manifestação do Espírito Santo (entidade mediadora do contato do fiel com Deus e vice-versa) em várias pessoas, resultando na reprodução de línguas estranhas (glossolalia). Esse fenômeno é fundamental para compreender no que se baseia o movimento pentecostal. Dessa maneira, o pentecostalismo busca reviver esta experiência relatada na *Bíblia* (2009), de falar línguas estranhas e de se parecer mais com as primeiras comunidades cristãs.

O pentecostalismo, geralmente, aparece dividido em três correntes pelos estudiosos. Neste trabalho, a classificação adotada e a principal referência teórica será aquela feita pelo sociólogo Ricardo Mariano (2010) no livro *Neopentecostais, sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, no qual o autor leva em conta a dinâmica histórico-institucional e a mudança ocorrida na mensagem religiosa, bem como também se baseia em classificações de outros autores. Segundo essa divisão, o Pentecostalismo se subdivide em: Pentecostalismo Clássico, Deuteropentecostalismo e Neopentecostalismo.

O movimento pentecostal teve sua implantação no Brasil através de missionários, que vinham ao país com a finalidade de se estabelecer e fundar uma igreja, nos moldes da sede norte-americana. O Pentecostalismo Clássico abrange a chegada das primeiras igrejas (1910 a 1950), no país. A Congregação Cristã e a Assembleia de Deus foram as duas primeiras igrejas pentecostais fundadas no Brasil, em São Paulo no ano de 1910 e em Belém no ano de 1911, respectivamente. Apesar da proximidade de tempo em que foram criadas, essas duas igrejas apresentavam distinções eclesiais e doutrinárias, que culminaram em estratégias de evangelização<sup>3</sup> e inserções sociais diferentes.

<sup>3</sup> Evangelização: Prática comum e incentivada a princípio no protestantismo de missão, mas, posteriormente também nas igrejas pentecostais e neopentecostais, em que um fiel deve “pregar”, isto é, através dos ensinamentos da bíblia, incentivar um indivíduo a se converter e se tornar evangélico.

Mariano (2010, p. 29) escreveu que as duas igrejas citadas se configuram em um:

[...] ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior.

É importante destacar no que consiste, exatamente, esse comportamento sectário. Os pentecostais clássicos foram muito influenciados por diversas doutrinas, que podem exigir um comportamento e um modo de se vestir específico (exemplos: mulheres não podem cortar os cabelos, devem usar saias compridas, não podem usar maquiagem, mulheres sentam de um lado da igreja e homens de outro). Enfim, desde o início do convívio, com o grupo, numa igreja pentecostal, determinados modos de se vestir e de se comportar são incentivados. A conversão e o batismo confirmam isso publicamente para o grupo, o que seria uma forma de ressaltar uma identidade recém-incorporada, diferente da identidade de um indivíduo mundano, mostrando a rejeição, ao mundo exterior. Contudo, atualmente, isso não é uma realidade para todas as igrejas pentecostais, uma vez que algumas delas absorveram características neopentecostais.

A segunda vertente do pentecostalismo, o Deuteropentecostalismo, teve início no ano de 1950, em São Paulo, com o trabalho de dois missionários norte-americanos, Harold Williams e Raymond Boatright, pertencentes à *International Church of the Foursquare Gospel*. Eles baseavam seu evangelismo na cura divina, o que ocasionou uma aceleração do crescimento e diversificação institucional, do pentecostalismo no Brasil. As grandes e emblemáticas denominações da segunda vertente pentecostal continuam enfatizando este dom, visto que a cura é parte constitutiva de seus poderosos recursos proselitistas.

Sobre a teologia do Deuteropentecostalismo, não há muita distinção entre a primeira vertente e a segunda, apenas em relação à ênfase que cada uma faz a um determinado dom do Espírito Santo, ou seja, enquanto a primeira prioriza o dom de falar em línguas, a segunda enfatiza o dom da cura divina. Na segunda vertente, a identidade assumida pelo indivíduo possui as mesmas características da primeira vertente.

O Neopentecostalismo se refere a terceira vertente pentecostal, iniciada na segunda metade de 1970, que cresce e se consolida ao longo das décadas de 1980 e 1990. A partir da Igreja Nova Vida, fundada no Rio de Janeiro em 1960, pelo missionário canadense Robert McAlister, segundo Mariano (2010), por exemplo, é de onde surgiram igrejas, tais como: a Universal do Reino de Deus, fundada no Rio de Janeiro em 1977, a Igreja Cristo Vive, também no Rio de Janeiro em 1976 e a Internacional da Graça de Deus, criada em 1980. Além dessas, a Igreja Renascer em Cristo, originada em São Paulo, em 1986, dentre

outras, foram as principais igrejas que se formaram nesse período. Neopentecostal é um termo adotado há certo tempo, para classificar as novas igrejas pentecostais.

Ricardo Mariano (2010, p. 36) destaca três aspectos fundamentais, dentre as características principais do neopentecostalismo:

- 1) Exacerbação da Guerra Espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. [...] Resulta destas características a ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo pentecostais. Esta ruptura com sectarismo e o ascetismo puritano constitui a principal distinção do neopentecostalismo.

Isso provocou uma grande mudança na vertente pentecostal, “a ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo”. (MARIANO, 2010).

Observa-se que, diferentemente das outras duas vertentes precedentes, o neopentecostalismo apresenta diferenças teológicas, com relação a elas. As características deste movimento apontadas por Mariano (2010) deixam isso claro, pois há uma mudança social e comportamental, ou seja, o modo de ser e de agir característico do pentecostal sofreu uma transformação. Portanto, “quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais)” (MARIANO, 2010, p. 37) mais próxima essa igreja estará do modo de ser próprio do neopentecostal.

Assim, o ascetismo neopentecostal é totalmente diferente do pentecostal, pois assume uma posição de afirmação e não de rejeição do mundo, sendo que o modo de ser característico de um pentecostal deixa de ser externamente visível (liberalização de comportamentos e modo de se vestir, por exemplo). Logo, a identidade religiosa passa a não ser diferente da mundana, a diferença permanece apenas no contexto das ações, desses indivíduos.

Pode-se dizer que as igrejas neopentecostais refletem a mudança social que ocorreu no Brasil, desde o surgimento das primeiras igrejas pentecostais (mudança de valores, valorização do racionalismo, influências de outras religiões, sincretismo religioso). As mesmas foram incorporando elementos culturais brasileiros, e com isso, houve uma mudança significativa no modo de ser pentecostal. A antiga exigência de se colocar como diferente do mundo é, de certa forma, descartada, uma vez que é importante estar nele para que se possa evangelizar, e a diferença, nesse momento, se concentra mais no modo de agir e de pensar do que na aparência. Desse modo, passa a existir uma certa adequação do indivíduo ao mundo, que simultaneamente faz parte daquela comunidade (igreja), mas externamente (vestimentas) e o próprio estilo de vida não se diferem dos demais indivíduos,

que não são evangélicos, isto é, o que realmente os distingue é a finalidade e a função sagrada atribuída por eles a essas mesmas práticas.

## **Batismo**

Algumas considerações sobre o batismo, presentes no texto *Catecismo menor de Martinho Lutero* (2012, p. 1301-1302), escrito no início da Reforma Protestante, em 1529, precisam ser evidenciadas, à medida que exemplificam bem o sentido do ritual do batismo, que é adotado pelos pentecostais e neopentecostais, até os dias atuais, inclusive fazendo parte do curso sobre batismo, que boa parte das igrejas ministram e que o evangélico necessita fazer antes de ser batizado.

Nesse texto, através de perguntas e respostas, Lutero (2012) procura explicar e definir o ritual do batismo, entendido por ele como um sacramento. Para ele, "o batismo não é só água, mas é a água contida no mandamento de Deus e ligada à palavra de Deus" (LUTERO, 2012, p. 1301-1302). Em seguida, ele explica o que seria a "palavra de Deus", se referindo ao último capítulo do livro de Mateus, da *Bíblia* (2009), em que Jesus diz: "portanto, vão a todos os povos do mundo e façam que sejam meus seguidores, batizando esses seguidores em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (LUTERO, 2012, p. 1301-1302).

Lutero (2012, p. 1301-1302) também discorre sobre a função do batismo, que segundo ele, livra o indivíduo da morte e do diabo, realiza o perdão dos pecados e proporciona a salvação eterna, às pessoas que creem em Deus.

Em diversas passagens, como as citadas por Martinho Lutero (2012) em seu texto (Mc 16:16, Mt 28:19, Mt 3: 11-17, por exemplo), a *Bíblia* (2009) se refere ao batismo, e na mesma também existe afirmação de que João Batista, primo de Jesus, era notável na prática do Batismo, por imersão (prática em que o indivíduo é coberto totalmente pela água). Segundo o que está escrito nela, de acordo com a explicação de Lutero (2012, p. 1301-1302), a função do batismo é a remissão de pecados (primeiro a pessoa deve se arrepender dos mesmos, para que possa ser batizada) e pré-requisito também para a salvação, que só poderá ser obtida pela fé, em associação com o batismo. Nesse ritual, segundo a *Bíblia* (2009), para sua realização é necessário que a pessoa tenha fé e creia na palavra de Deus, para que ocorra, em seu interior, a morte do velho homem (como dizem comumente os líderes religiosos e fiéis), com todos os pecados e impurezas, dando lugar a um novo homem, um renascimento no Espírito Santo, em que esse novo homem viva em justiça e pureza, abandonando os velhos hábitos pecaminosos. É um ritual simbólico, em que a água representaria o Espírito Santo, que tem o papel de purificar o indivíduo.



É importante destacar que, dentre a maioria dos pentecostais e neopentecostais, o batismo ocorre por imersão e somente em pessoas que possam tomar a decisão de fazer isso (adolescentes, adultos), e não em crianças e com batismo por aspersão, como ocorre na Igreja Católica e também entre os segmentos mais tradicionais do protestantismo (presbiterianos, metodistas, entre outros).

Mircea Eliade (1979), em seu livro *Imagens e símbolos, ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*, discorre no final da obra sobre esse simbolismo que envolve o batismo:

A imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no mundo indeferenciado da pré-existência. A imersão repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das Águas implica tanto a Morte como o Renascimento. O contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado porque a dissolução é seguida de um «novo nascimento», por outro lado porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida. (ELIADE, 1979, p. 147)

Para ele, "as purificações rituais com a água [...] são a repetição simbólica do nascimento dos mundos ou do «homem novo»" (ELIADE, 1979, p. 148).

Logo, para Eliade (1979), a água possui alguns significados, dentre eles, simboliza tanto a morte quanto o renascimento. Essa interpretação ocorre pelo sentido cosmológico atribuído a ela pelo cristianismo, isto é, a água seria uma representação visível do poder de Deus, daquilo que não pode ser visto. Para o autor, houve uma nova valorização religiosa das águas pelo cristianismo, e explicações surgiram para legitimar sua sacralidade:

Para Tertuliano (*De baptismo, III-V*) a água foi em primeiro lugar «a sede do Espírito divino que a preferia então a todos os outros elementos...Foi à água, antes de mais, que foi ordenado que produzisse criaturas vivas... Foi a água a primeira a produzir o que tem vida, a fim de que o nosso espanto cessasse quando um dia ela desse à luz a vida no batismo. Na formação do próprio homem, Deus empregou a água para consumir a sua obra... Toda a água natural adquire, portanto, pela antiga prerrogativa com que foi distinguida na sua origem, a virtude de santificação no sacramento, desde que Deus seja invocado para esse efeito. Mal se pronunciam as palavras, o Espírito Santo, descido dos céus, paira sobre as águas que santifica pela sua fecundidade; as águas assim santificadas impregnam-se por seu turno de virtude santificante...O que outrora curava o corpo cura hoje a alma; o que dava saúde no tempo dá a salvação na eternidade...» (ELIADE, 1979, p. 149)

Mas, ainda a propósito do rito batismal, Cristo também é colocado em paralelo com Adão. O paralelo Adão-Cristo ocupa já um lugar considerável na teologia de S. Paulo. «Pelo batismo, afirma Tertuliano, o homem recupera a semelhança com Deus» (*De bap., V*). Para S. Cirilo, «o batismo não é apenas purificação dos pecados e graça da adoção, mas também antitipo da Paixão de Cristo» (citado por Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 61). (ELIADE, 1979, p. 151)

Observa-se que as águas podem ser consideradas sacras, por terem e continuarem tendo papel fundamental na criação (dos homens, por exemplo). Existe uma outra interpretação para o batismo, que consistiria num ritual que recuperaria a semelhança do homem com Deus, em detrimento de Adão, que antes era próximo do pecado.

### **Identidade: visão sociológica e antropológica**

Tanto a sociologia quanto a antropologia se dedicaram a conceituar a identidade, cada uma à sua maneira, mas com visões complementares. A sociologia concebe que a identidade é construída com o compartilhar de ideais e sentidos de um grupo, ou seja, influenciada pela interação social, vivenciada pelo indivíduo dentro de um grupo. Grupo previamente escolhido, de acordo com uma identificação do próprio indivíduo.

De acordo com o texto *Religião, identidade e sentido de pertencimento* de Márcia Mello Costa De Liberal (2004, p. 12):

O ser humano tem seu comportamento definido por padrões pré-estabelecidos pela sociedade onde vive; somos também influenciados pelos padrões de nossos ancestrais que foram os determinantes do comportamento da geração atual.

Assim, pode-se concluir que a sociedade em associação com as instituições religiosas padronizam a conduta dos indivíduos, de forma a orientar que tipo de papéis deve-se desempenhar (como a mulher deve ser, como o homem deve agir, casamento, entre outros). É por isso que a religião e as instituições religiosas influenciam tanto nas ações das pessoas e, conseqüentemente, na construção de suas identidades.

Em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall (2005) ressalta que existem três concepções de identidade: a do sujeito do Iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno. Nesse trabalho, cabe dissertar apenas sobre os dois últimos.

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com "outras pessoas importantes para ele", que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos — a cultura — dos mundos que ele/ela habitava. (HALL, 2005, p. 11)

Desse modo, para a sociologia "[...] a identidade é formada na "interação" entre o eu e a sociedade". (HALL, 2005, p. 11). Na terceira concepção, o autor aponta para o problema bastante discutido em sua obra:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais "lá fora" e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as

"necessidades" objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. (HALL, 2005, p. 12)

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. (HALL, 2005, p. 12)

Percebe-se assim que identidade é uma questão complexa de definir na pós-modernidade, pois se encontra numa crise. Múltiplas identidades estão surgindo, o que, por sua vez, divide o indivíduo, ou seja, ele se encaixa em diversas características, presentes em vários grupos culturais, e não mais em apenas um, o que gera uma crise de identidade. E mesmo quando há uma inserção em algum grupo, a identidade que começa a ser construída não se torna fixa ou permanente.

A visão da antropologia acerca da questão da identidade consiste numa soma inacabada de uma multiplicidade de signos e influências, que definem o entendimento relacional entre humanos, que é percebido por contraste, isto é, pela diferença perante outros indivíduos (diferenças entre culturas). Portanto, identidade está sempre relacionada à ideia de alteridade, isto é, é necessário existir o outro para definir por comparação e diferença as características, com as quais alguém se identifica.

No texto *Globalização, identidade e diferença*, Paula Montero (1997) procura entender o lugar da diferença, no mundo contemporâneo. Para isso, ela se remete à questão da globalização e como isso pode prejudicar a própria antropologia e a questão da identidade, já que com isso haveria uma homogeneização de culturas, e conseqüentemente, a fixação de única cultura imposta para todos, eliminando assim a cultura própria de cada nação ou grupo. Dessa forma, todos os indivíduos assimilariam as mesmas características e uma única identidade existiria (todos teriam a mesma), acabando com a diferença (pressuposto para que a identidade se construa). Apesar disso, as diferenças culturais têm persistido. Montero (1997) discorre também sobre o contexto histórico da diferença, de como os ocidentais e primeiros antropólogos a caracterizavam e se referiam a uma cultura diferente, geralmente com um olhar obviamente etnocêntrico e com a tendência de classificar o outro como inferior:

As teorias evolucionistas criaram a oposição primitivo/civilizado para qualificar a distância cultural que separava o nativo da metrópole, as teorias funcionalistas, ao propor que cada cultura particular pudesse ser portadora de uma especificidade própria, irreduzível e não comparável, ensejaram a construção de uma ideia de etnia. Essa visão substantivista de cultura que funda imaginariamente grupos étnicos discretos e homogêneos, com língua, hábitos, valores e psicologia próprios, vai dominar por muito tempo a

reflexão antropológica. [...] será em continuidade a essa segunda imagem que as diferenças começarão a ser tratadas como identidade. Esta observação nos leva, pois, de volta à pergunta inicial de nossa reflexão: qual seria hoje o lugar da diferença em um mundo cada vez mais global e como ela tem sido pensada pela antropologia contemporânea? (MONTERO, 1997, p. 59)

O funcionalismo, com o objetivo de não comparar, foi fundamental para que a diferença se tornasse algo central, na categoria antropológica de identidade e para que surgisse a concepção de identidade étnica.

[...] à medida que vai se desvanecendo a ilusão antropológica das sociedades isoladas, emerge o problema — ao mesmo tempo teórico e político — da identidade étnica. Se a noção de identidade pode ser compreendida como uma forma de representação coletiva que designa pertencimentos, a identidade étnica será uma maneira de nomear e ordenar as diferenças que toma como elementos de representação traços particulares de uma cultura. (1997, p. 14)

A multiplicação acelerada de reivindicações de identidades etnicamente fundadas logo tornou evidente que a identidade, mais do que um conceito explicativo de um sistema cultural em si mesmo autêntico, era uma performance simbólica capaz de realizar politicamente a realidade que se propunha elucidar. (MONTERO, 1997, p. 60)

Observa-se que a identidade étnica se tornou um instrumento político de afirmação/reificação das diferenças.

## **Batismo e Construção da Identidade em grupos pentecostais e neopentecostais**

Que relação pode-se estabelecer entre o batismo e a construção de identidades em grupos pentecostais e neopentecostais? Ao representar simbolicamente a morte do velho homem (com pecados e práticas consideradas imorais pelo cristianismo) e o nascimento de um novo homem (virtuoso, justo), considera-se que o batismo é um rito de passagem para o indivíduo, que dispunha de um conjunto de características e signos que compunham sua identidade, antes de frequentar uma instituição ou grupo pentecostal ou neopentecostal, antecedendo também a conversão do mesmo, sendo que após esse ritual, ele assume uma nova identidade, de acordo com os pressupostos cristãos, e com isso pode ocorrer uma mudança significativa no modo de ser do indivíduo. O batismo representa um momento de confirmação da conversão e de afirmação dessa nova identidade perante o grupo. Como já sinalizado anteriormente, essa nova identidade se constrói ao longo de um processo, e não se expressa apenas depois do batismo, ela é construída desde o início do processo de

conversão do indivíduo, que passa a assimilar comportamentos, diálogos, modos de falar, gestos, entre outros, próprios daquele grupo religioso. Portanto, a identidade religiosa se constrói a partir da relação com o outro, com o grupo. Nesse ponto, nota-se a importância da utilização das conceituações sociológicas, em associação com as antropológicas, acerca da identidade, para analisar essa questão.

Existem diferenças entre o modo de ser pentecostal e o neopentecostal, como já foi brevemente discutido anteriormente. No universo pentecostal, que geralmente prega um ascetismo e sectarismo fortes, é importante que o indivíduo, no processo de assimilação daquele conjunto de crenças e valores, rejeite tudo o que é mundano e que possa expressar isso, através de algumas formas: o modo de se vestir, de falar, entre outros. Os pentecostais querem se assemelhar as primeiras comunidades cristãs e incentivam experiências espirituais, ligadas à emoção (glossolalia: falar em línguas estranhas) como modo de se aproximar mais de Deus. A *Bíblia* (2009), que segundo os cristãos seria a própria palavra de Deus, passa a nortear o modo de ser do indivíduo e os papéis que o homem e a mulher devem desempenhar, nos relacionamentos e na sociedade, de um modo geral. Isto obviamente influencia completamente na construção dessas novas identidades num grupo pentecostal. Por fim, utilizando a conceituação antropológica de identidade, entende-se que os pentecostais assumem essa identidade como diferença, ou seja, a partir de uma relação de alteridade, em que observa o outro (mundano) como inferior, reificando assim sua própria identidade. Logo, a identidade pentecostal se constrói a partir da relação dos próprios pentecostais com os mundanos, mas também da interação social com os membros do grupo.

No caso dos neopentecostais, a questão da identidade é mais complexa. Os neopentecostais não costumam se prender a algumas doutrinas, quanto ao modo de ser vestir, por exemplo. Neles se encontra presente a questão de uma afirmação do mundo, isto é, externamente não são diferentes de qualquer indivíduo mundano e, muitas vezes, até incorporam elementos mundanos, na igreja e na própria identidade, do indivíduo e do grupo. A expressão de sua fé se encontra presente em ações e, principalmente, em diversas atividades com o grupo. Nesse caso, há uma influência sociocultural própria da modernidade e pós-modernidade (globalização), que se infiltra no universo religioso. O principal elemento que advém disso é o engajamento para a afirmação de um grupo neopentecostal. O grupo se torna ou fica muito próximo de um movimento, como o movimento negro e o feminista, por exemplo, ou seja, um aspecto no qual o indivíduo se identifica ou que já faz parte de sua identidade é alçado à condição de grupo, algo muito

comum atualmente, mas que causa problemas, como a fragmentação da identidade, problema apontado por Hall (2005), pois isso gera uma multiplicidade de identidades.

Por outro lado, compreende-se a existência de diferenças entre pentecostais, evangélicos tradicionais e neopentecostais. Como há essa diferenciação, em que o primeiro grupo assume uma posição contrária ao mundo, e os neopentecostais uma posição de afirmação do mundo, entende-se que a constituição da identidade dos neopentecostais também ocorre na interação com as diferenças. Dessa forma, a identidade neopentecostal é construída tanto a partir do ponto de vista sociológico quanto antropológico, isto é, de forma antagônica. No primeiro caso, a identidade neopentecostal é formada na interação entre o indivíduo e a sociedade, a partir da semelhança, de uma assimilação (um exemplo é a identificação com aspectos mundanos presentes na instituição religiosa), todavia, no segundo caso a identidade ocorre a partir da diferenciação dos neopentecostais, em relação aos pentecostais e evangélicos mais tradicionais.

Conclui-se que apesar do ritual do batismo ser praticamente igual entre pentecostais e neopentecostais, a questão identitária assume características diferentes. A morte do velho homem, que dará lugar a um novo, é um rito de passagem, e tanto para os pentecostais quanto para os neopentecostais, representando uma confirmação da conversão, perante os grupos, uma afirmação de fé e assimilação das identidades, apresentadas pelos grupos. Desse modo, o batismo constitui uma parte importante no processo de construção de ambas as identidades, perante os grupos. Para os neopentecostais representa uma reafirmação da fé, ocasionando um sentido de pertencimento aquele grupo. No caso dos pentecostais, além disso, representa também uma mudança exterior e uma postura de rejeição do mundo. As duas identidades se constroem a partir da interação do indivíduo com o grupo e também com a sociedade, porém de formas distintas. Os neopentecostais possuem uma postura de afirmação do mundo (outro), ao mesmo tempo em que se diferenciam dos pentecostais e evangélicos tradicionais. Entende-se assim, que a identidade neopentecostal se constrói como resultado dessa relação, tanto partindo de uma aceitação do mundo, quanto da diferença. Já no caso dos pentecostais, eles assumem uma postura diferente do mundo e se colocam como privilegiados espiritualmente, em relação ao outro, portanto, a identidade se constrói apenas a partir da diferença.

## **REFERÊNCIAS**

ATOS. In: Bíblia Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

ELIADE, M. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Portugal: Arcádia, 1979. p. 147-151.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 11-12.

LIBERAL, M. M. C. *Religião, identidade e sentido de pertencimento*. In: VIII CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Coimbra: 2004.

LUTERO, M. *Catecismo Menor de Martinho Lutero, 1529*. In: Bíblia Sagrada com Reflexões de Lutero. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 1301-1302.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MENDONÇA, A. G.; & VELASQUES FILHO, P. *Evolução Histórica e Configuração Atual do Protestantismo no Brasil*. Introdução ao Protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2002. p. 11-59.

MONTERO, P. *Globalização, Identidade e Diferença*. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 47-64, nov. 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=2170&id\\_pagina=1](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1)> Acesso em: 07 out. 2012.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Cengage Learning, 1999.

## **Sobre a teoria política de John Locke e o fato do pluralismo**

Márcio Rodrigues Barboza <sup>1</sup>

### **Resumo**

O objetivo do presente artigo reside na análise de uma fração da teoria política do autor liberal John Locke. A hipótese que anima o trabalho consiste em avaliar se o pensamento do autor contribui, e em que medida, para a defesa do pluralismo. Em segundo lugar, analisei e confrontei os materiais disponíveis em português e em castelhano que tratam do pensamento lockeano. Os resultados apontaram para a confirmação da hipótese inicial e sugerem que a relação entre a teoria política lockeana e o fato do pluralismo tem recebido pouca atenção da literatura secundária publicada no Brasil em anos recentes.

**Palavras-chave:** John Locke. Pluralismo. Liberalismo político. Teoria Política.

### **Abstract**

The purpose of this article lies in the analysis of a fraction of the political theory of liberal author John Locke. The hypothesis that animates the work is to evaluate if the author's thinking contributes, and to what extent, to the defense of pluralism. Secondly, I analyzed and confronted the material available in Portuguese and in Castilian dealing with Lockean thought. The results pointed to the confirmation of the initial hypothesis and suggest that the relationship between Lockean political theory and the fact of pluralism has received little attention of secondary literature published in Brazil in recent years.

**Key words:** John Locke. Pluralism. Political Liberalism. Political Theory.

<sup>1</sup>Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e Licenciado em Letras pela Universidade Cruzeiro do Sul (Unicsul). Membro do grupo de estudos REJUSTO (Reconhecimento, Justiça Distributiva e Tolerância) coordenado pelo Prof. Dr. Júlio Cesar Casarin Barroso Silva e pela Prof.<sup>a</sup> Dra. Ingrid Cyfer. (email para contato: marciobalzac@gmail.com).



## Introdução

Este artigo teve como base dois trabalhos anteriores<sup>2</sup>. O ponto de partida dessas pesquisas foi o contato que tive, durante a graduação de Ciências Sociais, com correntes teóricas divergentes em relação ao valor dado ao pluralismo. Vertentes do republicanismo mostraram-se-normativamente menos confortáveis com o fato do pluralismo do que a tradição liberal. Afinal de contas, seu objetivo não é a análise do pluralismo enquanto tal, por isso adotou o liberalismo político como o referencial teórico mais adequado para o estudo do presente tema de pesquisa.

O conceito de pluralismo adotado seguiu a definição dada por John Rawls, autor contemporâneo, filiado à vertente igualitária do liberalismo político. Para o autor, pluralismo corresponde à diversidade de interesses e concepções de boa vida encontrada em diferentes sociedades contemporâneas. Segundo Rawls, o pluralismo é um fato, o qual deve ser reconhecido social e politicamente por meio de instituições que ofereçam mecanismos adequados ao seu florescimento: (RAWLS, 2000, p. 80).

O liberalismo político constitui-se como doutrina política que reconhece o valor da pluralidade, por isso interessa-se pelos arranjos que melhor permitem o florescimento dela (como um conjunto de direitos civis e políticos básicos por exemplo).

Por outro lado, certas versões do pensamento republicano, alinhadas com uma concepção organicista da sociedade, apresentam maior dificuldade em lidar com o fato do pluralismo. Na obra de Rousseau, por exemplo, a melhor forma de governo é aquela na qual a comunidade é mais importante que os indivíduos isoladamente considerados. Estes, no momento contratual, quando definem pela incorporação de todos a um regime político republicano, alienam seus direitos particulares a um poder político comum. (ROUSSEAU, 1996, p. 25-26).

Contudo é preciso assinalar que evidentemente há muitos liberalismos políticos. A vertente liberal que anima o presente trabalho é representada pelos seguintes autores - John Stuart Mill, Isaiah Berlin e John Rawls. Embora espaçados no tempo e com diferenças substanciais é preciso reconhecer que os autores supracitados possuem preocupações e justificativas assemelhadas em alguns aspectos das suas produções teóricas. É isso que

<sup>2</sup>O presente texto apresenta os resultados do Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais concluído na Universidade Federal de São Paulo em 2016 intitulado "Liberdade e Pluralismo em John Locke", sob orientação do Prof. Dr. Júlio Cesar Casarin Barroso Silva, dissertação que por sua vez, deriva da pesquisa de iniciação científica realizada em período anterior - 01/08/2014 a 31/07/2015 - intitulada " Pluralismo e Liberdade no pensamento político liberal – Locke, Stuart Mill e Isaiah Berlin" e financiada pelo Cnpq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

permite agregá-los à determinada tradição do liberalismo político. A fim de melhor compreender a relação desses autores com o pluralismo farei breves comentários sobre suas respectivas teorias e o tema do presente artigo.

Na obra “Sobre a Liberdade”, Stuart Mill considera que até mesmo o autogoverno democrático pode ser tão hostil no que se refere à tolerância para com opiniões e gostos heterodoxos quanto a pior das ditaduras. Isso se dá pois: “o ‘povo’ que exerce o poder não é sempre o mesmo povo sobre quem o poder é exercido [...]” (MILL, 1991, p. 48). A maioria poderia, se assim o desejar, oprimir parcelas minoritárias da sociedade.

Segundo ele a diversidade é parte integrante do ser humano e deve ser protegida: “[...] A natureza humana não é uma máquina a ser construída segundo modelo, e destinada a realizar exatamente a tarefa a ela prescrita, e sim uma árvore que necessita crescer e desenvolver-se de todos os lados [...]” (MILL, 1991, p. 101)

Não é suficiente (embora isso também seja necessário) combater a interferência do Estado nos assuntos que dizem respeito somente ao indivíduo. Se preciso for as autoridades políticas devem tomar medidas: “[...] contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes: contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios além das penalidades civis, as próprias ideias e práticas como regras de conduta [...]” (MILL, 1991, p. 48-49).

Ademais, embora a diversidade faça parte da natureza humana, ela não é considerada um “fato” para Mill. O que torna o pluralismo caro à teoria do autor seria o seu valor *utilitário*. Respeitar a diversidade é o meio pelo qual indivíduo e sociedade progredem, é no confronto entre opiniões e estilos de vida divergentes que o homem (e a sociedade) podem corrigir seus erros. Dado a condição falível de homens e sociedades, esse é o único método que pode conduzir ao progresso. (MILL, 1991, p.64; 102; 104).

Como se sabe, Isaiah Berlin e John Rawls (cada um do seu modo) também contribuem com argumentos que promovem o pluralismo. Ambos criticaram ideias monistas de diferentes vieses (racionalistas, deterministas, utilitaristas) as quais sustentavam haver apenas um único modo de vida correto<sup>3</sup>. No ensaio “Os dois conceitos de liberdade” Berlin considera que a palavra “liberdade” comporta dois sentidos. Ambos valorosos do ponto de vista moral.

A noção de “liberdade negativa” implica que nenhum homem (sozinho ou associado) possui o poder arbitrário de interferir nas minhas atividades. Já a noção de “liberdade

<sup>3</sup>Ver os seguintes ensaios berlianos: “Ainda existe teoria política?”, “Inevitabilidade histórica”, “A originalidade de Maquiavel”, “Os dois conceitos de liberdade”. Sobre a crítica rawlsiana diante das teorias “perfeccionistas e utilitaristas” ver Uma Teoria da Justiça (RAWLS, 2008, p. 26-33)

positiva” refere-se à autorrealização pessoal (ou do meu grupo). Tal noção exige a não interferência de outros diante dos meus planos de vida sejam eles baseados na autodireção racional ou dependentes da autoridade do grupo social à qual pertenço e que de livre vontade busco obedecer mesmo se em virtude dessa obediência, eu renuncie às chamadas liberdades liberais.

Berlin estava preocupado com as formas socializadas que poderiam “incorporar” a noção de liberdade positiva. A família, o grupo, os líderes “iluminados”, o Estado poderiam impor a outros membros da sociedade uma determinada concepção de bem considerada correta. Poderiam fazê-lo sob a justificativa de “libertarem” os membros “perdidos” da sociedade que insistem na adoção de estilos de vida “inferiores”.

Contudo, é preciso ressaltar mais uma vez, na vertente do liberalismo adotada nesse artigo, o Estado não é a única ameaça ao florescimento do pluralismo. A própria liberdade não é um direito absoluto. Se preciso for, a liberdade de alguns (dos mais poderosos por exemplo) deve ser restringida em benefício da liberdade dos demais (BERLIN, 2002, p. 232).

Por fim, antes de explorar a contribuição lockeana para a defesa do pluralismo, vale a pena destacar uma das inúmeras justificações rawlsianas relacionadas à proteção da diversidade social. Como se depreende a partir da leitura da obra “Uma Teoria da Justiça” a proteção do pluralismo (entre outras medidas normativas) está relacionada à adoção, pelas instituições da sociedade (prioritariamente o Estado, mas não só ele) de princípios de justiça que asseguram a todos o exercício das liberdades essenciais em condições equitativas (associação, ocupação, liberdade de consciência, expressão, religiosa, votar e ser votado) tidas como fundamentais para o usufruto de diversas concepções de bem.

Ao Estado não cabe determinar a forma de vida que os indivíduos devem levar. Contudo, insisto, nesta tradição liberal, exige-se não apenas discricção do Estado, mas também ação positiva já que o pluralismo pode ver-se em apuros caso o Estado não intervenha quando necessário. Liberdade absoluta aos poderosos acarreta, não raro, no emasculamento dos direitos da parcela menos afortunada da população. Destarte, é preciso dissipar a concentração de renda. Rawls aponta para o combate aos monopólios, oportunidades de educação iguais, taxaço progressiva, controle sobre a distribuição das heranças. Sem medidas como essas somente alguns gozariam dos recursos necessários para conduzirem seus planos de vida (RAWLS, 2008, p.74-75;88;342-347).

A afirmação da precedência do indivíduo em relação à comunidade e ao governo. O pressuposto filosófico que acentua a existência de liberdades invioláveis às quais todos devem respeitar. A defesa de um Estado limitado (mas também atuante) como a melhor

forma de garantir a manifestação tanto da liberdade individual quanto de grupos específicos; constituem razões que justificam a escolha do liberalismo como o referencial histórico e normativo mais apropriado para a discussão em torno do pluralismo.

John Locke faz parte dos filósofos do jusnaturalismo,<sup>4</sup> portanto sustenta que alguns direitos inerentes a qualquer indivíduo devem configurar uma barreira perante o poder tanto do Estado, quanto dos membros circunstancialmente dominantes da sociedade. Para o filósofo inglês, mesmo em um período anterior à sociedade civil – denominado por Locke de “estado de natureza” - os homens já gozavam do direito à propriedade<sup>5</sup> que representava, para além dos bens materiais: a vida e a liberdade.

A limitação do Estado às funções outorgadas pela sociedade com base nos direitos naturais constitui um dos elementos que associam Locke à tradição liberal. O autor é um dos primeiros a defender a tolerância religiosa<sup>6</sup>- isto é - a pluralidade social nos assuntos concernentes à religião, assunto no qual governante e demais membros da sociedade não podem se envolver discricionariamente.

As cinco partes que compõem o presente artigo (introdução – desenvolvimento dividido em três seções – considerações finais) referem-se à confirmação, desenvolvida de forma mais abrangente no trabalho de conclusão do curso, da seguinte hipótese: os argumentos lockeanos voltados à proteção da liberdade somados a defesa de um Estado limitado, alinhado com a proibição dos membros dominantes interferirem arbitrariamente nos direitos alheios, contribuem para o florescimento do pluralismo? (que sabemos, trata-se de um tema contemporâneo). Se sim, em que medida? A pesquisa foi estruturada com o apoio de reconhecidos comentadores da teoria política lockeana. Além disso, exploramos as controvérsias encontradas no estudo da literatura secundária.<sup>7</sup>

<sup>4</sup>Doutrina política segundo a qual, antes da sociedade civil, os homens viviam em um estado pré-político denominado “estado de natureza”, por meio do livre consentimento os indivíduos conduzir-se-iam rumo a outra forma de organização social. O trinômio: estado de natureza – contrato – sociedade civil assim como as razões que levariam os homens a abandonarem o estado natural varia conforme a teoria de cada autor jusnaturalista. Em Locke, grosso modo, o objetivo pelo qual os homens abandonam o estado de natureza é a falta, nesse estado, de instituições políticas adequadas, imparciais e gerais que assegurassem os direitos de todos, direitos estes resumidos no conceito de propriedade o qual será melhor detalhado ao longo do artigo.

<sup>5</sup>Na teoria lockeana o termo propriedade é utilizado em sentido lato (bens, vida e liberdades). É nesse sentido que o termo deve ser compreendido.

<sup>6</sup> Cf. Locke, 1994

<sup>7</sup>Com raras exceções, justificadas pela importância do artigo para os fins da pesquisa, a literatura secundária analisada restringe-se aos artigos e teses publicados no Brasil entre 2010 e 2014 (em espanhol e português) via seguintes sítios de pesquisa: Scielo, Google Acadêmico, Teses da Capes, Teses da USP. (por razões de delimitação da pesquisa, analisei somente artigos e dissertações dedicados à área de filosofia, política e sociologia).

## **Governo legítimo e direitos naturais**

Nesta primeira seção trato da crítica lockeana direcionada à falsa justificativa para a fonte da autoridade política, portanto antes de explorar o que o autor entende como governo legítimo começo pela negativa lockeana diante dos princípios do poder absoluto do soberano, ainda fortes na época de Locke.

Em seguida, apresento os fundamentos do contratualismo lockeano, relacionando-os com princípios do liberalismo político. Ressalto como a proteção dos direitos individuais (resumidos no conceito de propriedade), além de apresentarem-se como a base do governo legítimo lockeano podem representar uma importante ferramenta teórica a favor do pluralismo.

Termino a seção retomando os argumentos lockeanos a fim de demonstrar como o poder absoluto é ilegítimo, e no caso da minha pesquisa, nefasto para o florescimento tanto das liberdades individuais quanto do pluralismo.

Na tumultuada Inglaterra de Locke,<sup>8</sup> o debate político central concentrava-se na fonte da autoridade política. Para os partidários da Coroa, o soberano detinha o poder legítimo, arbitrário e absoluto uma vez que esse poder seria herdado do primeiro rei na Terra – Adão - representante do poder divino e por isso, suprema autoridade frente aos outros homens. Os reis contemporâneos à época de Locke poderiam agir arbitrariamente, já que segundo a teoria da autoridade divina, esse poder, supostamente, seria outorgado pelo próprio Deus.

Dentre os representantes da teoria do poder divino dos reis destaca-se no século XVII o nome de Sir Robert Filmer o qual na sua principal obra “O Patriarcha”, publicada em 1680, defende a tese de que há diferenças naturais entre os homens, e tal constatação revelar-se-ia por meio da análise minuciosa das Escrituras. É na Bíblia, segundo Filmer, que encontramos vários exemplos da superioridade de determinados homens perante os demais e do rei perante todos, a autoridade é substancialmente a mesma em várias dimensões da vida social (o homem seria superior à mulher, o pai em relação ao filho, etc.), variava apenas em grau (o rei por ser superior a todos detinha o maior nível de autoridade). Conforme a teoria do direito divino, a fonte da autoridade política descende em última instância de Deus e não dos súditos.

<sup>8</sup>Em vida Locke observou, pelo menos, quatro momentos de turbulência política e social na Inglaterra: A Revolução Puritana 1640-1649 – A Ditadura de Oliver Cromwell: 1649-1660 – A Restauração Monárquica: 1660-1688 e a conhecida Revolução Gloriosa de 1688. O elemento comum a todas essas sedições é o embate entre o Parlamento e a Coroa e as disputas sectárias envolvendo cristãos de diferentes matizes.

Segundo Locke<sup>9</sup>, a teoria de Robert Filmer apresenta dois erros principais: um de caráter teológico e outro de natureza lógico-política.

Deixo de lado neste *paper* a refutação lockeana da teoria do direito divino suscitada por razões teológicas desenvolvida pelo autor ao longo do Primeiro Tratado sobre o governo civil. A teoria do direito divino é insustentável, conforme Locke, não só porque estabelece, erroneamente, a existência inequívoca da superioridade de certos homens sobre os demais. O equívoco dessa teoria, entre outras razões, repousa na ideia segundo a qual a autoridade política e os demais tipos de autoridade não possuem diferenças substanciais.

A autoridade paterna, por exemplo, não é absoluta, não perdura no tempo nem tampouco dá ao pai o poder de tratar o filho como mera “propriedade”. Isso porque, segundo Locke, o domínio do pai só dura enquanto o filho não pode pensar por si mesmo nem tampouco prover a si próprio com os recursos necessários à subsistência. (LOCKE, 1998b, p. 434). No momento em que a prole compreende não só as próprias vontades como também o funcionamento da vida social não há mais necessidade de submeterem-se ao controle absoluto dos pais, sendo a persistência do paterno controle, nessa circunstância, considerada ilegítima aos olhos de Locke.

Além dos limites à autoridade paterna, restrita à menoridade dos filhos, esse tipo de autoridade não pode ser comparada com a autoridade política. Esta última, quando legítima, perdura no tempo, tratar-se-ia de um tipo de autoridade muito mais ampla e com outra finalidade: a jurisdição do poder político alcança toda a sociedade, não se restringe ao universo doméstico e tem como objetivo principal proteger a “propriedade”<sup>10</sup> dos governados. Conforme Locke: “[...] esses dois poderes, o político e o paterno, são [...] perfeitamente distintos e separados [...] o poder paterno não contém nenhuma parte ou grau do tipo de domínio que um príncipe ou magistrado tem sobre seus súditos” (LOCKE, 1998b, p. 445). No entanto, se o poder político não deriva da divindade de onde ele provém?

Segundo Locke, o que torna o governo legítimo é o consentimento dos governados, somente o acordo firmado por homens livres e racionais acerca dos fundamentos da sociedade política é que dá ao governante o poder de exercer suas atribuições. Nem a

<sup>9</sup> É importante destacar que me refiro ao Locke maduro – autor dos Dois tratados sobre o governo civil – e crítico ferrenho das Monarquias absolutas, na juventude, Locke era um defensor ardoroso dessa forma de governo, além de invocar a obediência civil como importante virtude individual. A Monarquia absoluta era considerada por Locke o único meio possível de manter a paz, haja vista as inúmeras guerras religiosas que assolavam a Inglaterra no século XVII. Sobre as ideias do jovem Locke ver Goldie (2007).

<sup>10</sup> Na teoria lockeana, conforme já aludido, propriedade não se restringe à bens materiais: inclui a vida e a liberdade. Por liberdade podemos conceber as liberdades liberais clássicas (religiosa, consciência, opinião, expressão, associação, etc.). O trinômio: vida, liberdades e bens materiais correspondem à direitos individuais e naturais usufruídos pelos homens mesmo em um estágio pré-político (estado de natureza).

divindade nem o exercício da força constituem fatores legítimos para o exercício do poder político.

E qual seria esse elemento comum pelo qual os homens entrariam em acordo e de boa vontade se vissem submetidos à jurisdição do governo? Segundo Locke, como já apontado, a finalidade do governo civil é a proteção da propriedade.

A eleição da defesa da propriedade como função principal do governante nada mais é do que o resultado necessário e final da aplicação da razão humana. Segundo Locke, existe uma “lei da razão”, acessível a todos os homens, presente inclusive no estado de natureza, a qual sustenta que todos os indivíduos são iguais, pois descendem do mesmo criador e pertencem a mesma espécie. Ao contrário da desigualdade natural apontada por Filmer nenhum homem poderia ser considerado *naturalmente* superior ao outro, portanto é irracional atentar contra a vida, a liberdade e os bens de terceiros.

Peter Laslett (1998), inspirado pela pensamento lockeano, denomina como “virtude política natural” a capacidade dos homens viverem segundo a lei da razão.

A doutrina em questão assevera que todos os indivíduos, quer agrupados formal ou informalmente, quer mesmo isoladamente, terão alguma inclinação para admitir a existência, os desejos, ações e necessidades de outros homens – é o que se espera se a cada um forem confiados meios de manter a humanidade de todos. Ela explica o caráter quase social do estado de natureza [...] (LASLETT, 1998, p. 159-160).<sup>11</sup>

Contudo, na teoria contratualista lockeana os homens decidem formar o governo – passagem do estado de natureza para a sociedade civil – com o objetivo de protegerem a propriedade de todos com mais eficiência. Dado que os homens não são anjos nem todos

<sup>11</sup>Esse elemento da teoria lockeana levou muitos a considerá-la menos uma teoria de direitos e mais uma teoria de obrigações. Essa é a perspectiva adotada por Giovana Brolezi Leopoldo (2010) na tese intitulada “Lei Natural e submissão: Fundamentos da obediência civil em Locke.” Segundo a autora, grosso modo, a partir do momento em que Locke formula a lei da razão, voltada à preservação dos homens, a preocupação do autor foi “[...] demonstrar que há uma regra eterna e imutável a impor obrigação de conduta a todos, propiciando a vida pública ou privada em harmonia. [...] evidencia-se bem o indivíduo lockiano, um sujeito de obrigações, mais do que propriamente de direitos, a fim de cumprir a lei natural: preservar-se e preservar a toda a humanidade.” (LEOPOLDO, 2010, p. 30). É verdade que, na teoria lockeana, a lei da razão torna-se a base para a formação de instituições públicas voltadas à preservação da humanidade. Entretanto, não estou persuadido de que a teoria de Locke possa ser concebida predominantemente como uma “teoria das obrigações”, sobretudo porque na teoria do autor primeiramente são destacados os direitos naturais e individuais. É o reconhecimento desses direitos que torna obrigatório aos homens respeitarem-se mutuamente. No entanto, devido à irracionalidade de alguns, esse respeito só pode ser obtido por meio de instituições políticas devotadas à punição dos transgressores da lei. É por isso que os homens formam a sociedade civil: “[...] o fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é [...] a conservação de sua propriedade [...]”. (LOCKE, 1998b, p. 495). A obrigação social (e posteriormente política-jurídica relacionada à preservação desses direitos) decorre como corolário da defesa dos direitos naturais em consonância com a lei da razão. Em suma: a teoria lockeana manifestada no Segundo Tratado é uma teoria do reconhecimento e preservação dos direitos individuais, entendida como forma de preservação da humanidade. Deslocar o acento da teoria lockeana para uma teoria fundamentalmente de obrigações não parece adequado.

regulam suas condutas com base na lei da razão. Além disso, a ausência de poderes políticos imparciais e gerais – como, por exemplo, o poder executivo responsável por punir aqueles que violam os direitos de terceiros – torna o usufruto da propriedade, no estado de natureza, muito incerto. A Monarquia absoluta não ajuda, pois o soberano pode, se assim desejar, violar arbitrariamente a propriedade dos súditos.

Segundo Locke, uma vez superado o estágio do estado de natureza, os poderes políticos essenciais para a defesa da propriedade e aplicação da lei da razão são o poder legislativo (nomeado de poder supremo por Locke e responsável por “traduzir” a lei da razão em leis constitucionais) e o executivo (responsável pela punição aos transgressores da lei da razão). É a falta de tais poderes comuns e reconhecidos por todos que torna o estado de natureza uma “*má condição*” (LOCKE, 1998b, p. 497).

O governo não pode ser uma questão de vontade arbitrária e absoluta, deve ser questão de lei, pois deve limitar-se à proteção da propriedade,<sup>12</sup> esse é um outro fator que depõe contra a aceitação da Monarquia Absoluta como governo legítimo.<sup>13</sup> É fácil deduzir os riscos para o florescimento do pluralismo em um regime dominado por um soberano absoluto ou até mesmo em qualquer outra forma de governo que não respeita ou negligencia a proteção dos direitos individuais.

A essa altura, já é possível destacar dois elementos do pensamento lockeano que contribuem para a tradição do liberalismo político e para a defesa do pluralismo: (1) ao negar que um governo absoluto tenha legitimidade, Locke mostra-se preocupado com os limites do poder político; (2) o governo deve pautar suas ações com base na proteção dos direitos individuais, resumidos no conceito de propriedade (vida, liberdade, bens materiais).

## **Acerca das funções e limitações do governo civil**

Na seção anterior destaquei a crítica lockeana aos fundamentos da autoridade

<sup>12</sup>É nesse sentido que associo Locke a vertente liberal que busca proteger as liberdades não só recorrendo a não interferência do Estado mas também exigindo que este adote medidas eficazes contra aqueles que violam direitos alheios.

<sup>13</sup>O primeiro fator contrário à Monarquia Absoluta foi explorado no início da seção quando apresentei a crítica de Locke à teoria do direito divino que justificaria a autoridade do soberano obtida por herança dos reis anteriores. Ao estabelecer que a lei da razão (voltada à proteção dos direitos individuais) deve constituir-se como a base do governo legítimo, excluindo, portanto, a vontade do soberano como fonte do poder político, a teoria lockeana aproximar-se-ia não só da noção, frequentemente associada ao liberalismo, de liberdade como não interferência, mas também, da noção de liberdade como “antipoder” desenvolvida por Phillippe Pettit: “[...] Segundo a concepção de liberdade como antipoder, sou livre na medida em que nenhum ser humano tenha poder para interferir em mim: na medida em que nenhuma outra pessoa seja o meu senhor [...] Antipoder é o que passa a existir à medida que o poder de uns sobre outros – o poder de uns sobre outros no sentido associado à dominação – é ativamente reduzido e eliminado [...]. **A liberdade como antipoder, [...] requer um tipo específico de lei e de regime político em que aos poderosos são negadas as possibilidades de interferência arbitrária[...]**” (PETTIT, 2010, p. 13-14; 28; 46-47, grifo nosso).



absoluta do soberano sustentada pela teoria do direito divino, além de explorar as relações entre contratualismo e liberalismo lockeano com o objetivo de demonstrar como a teoria política de Locke contribui para a preservação dos direitos individuais e por conseguinte do pluralismo.

Nestaseção o objetivo é demonstrar que mesmo um governo legítimo, isto é, formado a partir do consentimento dos governados para assegurar o usufruto da propriedade pode degenerar, afastando-se do objetivo pelo qual foi criado.

Dentre os poderes políticos, como já assinalado, o mais importante é o poder legislativo (ou poder supremo), trata-se do poder “[...] que tem o direito de fixar as diretrizes de como a força da sociedade política será empregada para preservá-la e a seus membros [...]” (LOCKE, 1998b, p. 514). Ao poder legislativo, portanto (e exclusivamente a ele), cabe a formulação das leis civis em sintonia com a lei da razão, tais medidas orientam o poder executivo responsável pelo uso da força contra os transgressores da lei.

Consoante aos princípios do liberalismo político (atento às possibilidades de concentração do poder) na sociedade bem ordenada de Locke só pode haver um único poder responsável pela elaboração das leis (LOCKE, 1998b, p. 503).

O governo legítimo é aquele em que a comunidade, por livre consentimento, depositou a prerrogativa do poder legislativo nas mãos das autoridades escolhidas especificamente para a formulação das leis gerais. Também é preciso enfatizar que a escolha de um único poder legislativo com atribuição específica tem caráter preventivo; é grande o risco de abuso do poder quando as atribuições de legislar e executar encontram-se reunidas nas mesmas mãos: “pode constituir uma tentação demasiado grande para a fragilidade humana assenhorar-se do poder que as mesmas pessoas que tem o poder de elaborar leis tenham também em mãos o de executá-las [...]” (LOCKE, 1998b, p. 514-515).

Para Locke, assim como para a tradição liberal representada neste *paper*, a concentração de poder representa uma ameaça ao exercício dos direitos individuais e por conseguinte, na minha interpretação, ao pluralismo, uma vez que as liberdades individuais podem servir como forma de proteção à diversidade.

As manifestações religiosas, as múltiplas concepções de boa vida, etc., podem ser coibidas quando os indivíduos se veem submetidos ao poder arbitrário de algum grupo dominante ou do governante que detém, sozinho, tanto o poder de legislar quanto de punir. São grandes as chances, nessa circunstância, de uso do poder para benefício próprio. Segundo Bobbio: (2006, p. 20) “[...] há uma acepção de liberdade – que é a acepção prevalente na tradição liberal – segundo a qual “liberdade” e “poder” são termos antitéticos, que denotam duas realidades em contraste e são, portanto, incompatíveis.” A dispersão da

soberania por meio da divisão dos poderes protege melhor as liberdades individuais e estas por sua vez, protegem o pluralismo.

Outra medida institucional recomendável para evitar a degeneração do governo consiste em atenuar o tempo de exercício do poder legislativo. Segundo Locke, a manutenção perene do corpo legislativo não é aconselhável, é melhor que uma vez terminada a atribuição do corpo de representantes escolhidos para a formulação das leis gerais voltadas à regulação da sociedade, o corpo legislativo seja desfeito (ao contrário do poder executivo que deve estar sempre ativo uma vez que sem esse poder a lei deixa de contar com instrumentos eficazes para punição dos transgressores).

Os indivíduos responsáveis pelo legislativo tornar-se-iam mais zelosos em relação ao cumprimento correto das suas funções (e não tentados a legislar em causa própria) quando sabem que uma vez terminada a tarefa, passariam a ser automaticamente considerados meros cidadãos, e como todos os outros homens; suscetíveis, portanto, à legislação que eles mesmos elaboraram. Finalizado o processo legislativo é recomendável que as autoridades tornem-se “[...] **sujeitas às leis que formularam; o que para elas é uma obrigação nova e mais restritiva, para que tenham o cuidado de elaborá-las visando ao bem público.**” (LOCKE, 1998b, p. 515, grifo nosso).

Para preservar-se como poder legítimo, além de limitar-se ao bem público da comunidade, é vedado ao poder legislativo estabelecer algum tipo de distinção entre os indivíduos, o governo não pode privilegiar este ou aquele grupo, a lei alcança a todos. Na teoria política lockeana ninguém está acima da lei; o magistrado deve: “[...] governar através de leis promulgadas e estabelecidas, que não poderão variar nos casos particulares, mas segundo uma mesma regra para ricos e pobres, para o favorito na corte e o camponês no arado [...]” (LOCKE, 1998b, p. 513).

Em resumo, as principais limitações do poder legislativo são as seguintes: (1) o magistrado está confinado a zelar pela proteção da propriedade, também é vedado ao legislativo invadir a jurisdição do poder executivo, (2) durar preferencialmente somente durante o tempo necessário para a elaboração das leis. (3) não pode haver exceções em relação aos indivíduos sujeitos à lei.

Passo agora a discutir em detalhes as principais funções e limitações do poder executivo: a principal atribuição do poder executivo consiste no uso exclusivo da força no intuito de punir aqueles que violarem as leis estabelecidas pelo legislativo. Além disso, ao contrário do poder legislativo “[...] é absolutamente necessário que o poder executivo esteja [sempre ativo] pois, se nem sempre é preciso elaborar novas leis, sempre há necessidade de execução das leis já elaboradas [...]” (LOCKE, 1998b, p. 521).

Ao poder executivo, evidentemente, é vedado usurpar as atribuições do legislativo assim como é negado ao executivo impedir a atuação dos escolhidos da sociedade para a elaboração das leis, o uso da força, prerrogativa do executivo, não pode ultrapassar os limites dados pela sociedade. Quando o executivo impede a atuação do legislativo ele age sem autoridade, porque sem consentimento da comunidade, e portanto sujeita-se à deposição por parte da sociedade: “[...]O uso da força sem autoridade põe sempre aquele que a emprega em estado de guerra, como agressor e sujeita-o a ser tratado nos mesmos termos.” (LOCKE, 1998b, p. 523). A atribuição dos poderes políticos não pode sofrer variações arbitrárias: “[...] o poder que exerce o mando deve governar segundo leis expressas e acatadas, e não por ditames extemporâneos e resoluções indeterminadas [...]” (LOCKE, 1998b, p. 508).

Em resumo, as principais limitações do poder executivo são as seguintes: é vedado, sob qualquer circunstância, impedir indefinidamente a reunião dos representantes do poder legislativo, usurpar as funções do legislativo ou desviar-se da função pelo qual foi criado, isto é, empregar a força contra os transgressores da lei; o uso da lei sem consentimento ou contra a comunidade torna o governo ilegítimo, e quando isso ocorre o governo pode ser deposto pela sociedade<sup>14</sup>.

Todas essas limitações do governo civil, associado ao dever de proteger a propriedade *de todos*, encontram-se em sintonia com a defesa que demais autores liberais fazem no tocante à liberdade individual e conseqüentemente ao pluralismo.

Porém, na época de Locke e certamente, não obstante variadas razões, também nos dias atuais, haviam aqueles que refutavam as justificativas lockeanas concernentes às funções e limitações do governo civil, defendendo, por exemplo, não a limitação e sim a ampliação do poder governamental em âmbitos que, na teoria lockeana, estariam reservados ao controle soberano apenas por parte do indivíduo.

### **Sobre a concepção lockeana de tolerância**

Para alguns religiosos radicais na Europa do século XVII o cuidado com a salvação das almas deveria constituir-se como o principal “dever” do governo, o magistrado não deveria limitar-se à proteção da propriedade dos governados, esta não seria a principal finalidade do governo. O governo legítimo, segundo os radicais, teria como principal ocupação zelar pela salvação das almas dos membros da sociedade.

<sup>14</sup>Sobre as demais circunstâncias que justificam a deposição do governo rebelde pela comunidade, ver (LOCKE, 1998b, p. 560-600)

As controvérsias e as guerras civis suscitadas por questões religiosas na época de Locke, além da mudança de perspectiva do próprio autor em relação à questão, motivaram-no a escrever uma obra que trata especificamente da relação entre governo e religião (Carta Sobre a Tolerância publicada em 1689), embora muito do conteúdo da Carta esteja em sintonia com os Dois Tratados sobre o Governo Civil.

A contestação lockeana face à intolerância religiosa e ao envolvimento discricionário do magistrado nas questões religiosas, é formulada, grosso modo, por meio de três argumentos principais: (1) a tolerância e a conversão sincera fazem parte da doutrina cristã (2) a realidade empírica aponta para a ineficácia do uso da força como instrumento que engendra conversões sinceras ou que possa contribuir para a paz social, pelo contrário, o uso da força no âmbito religioso apresenta-se como um paradoxo. (3) é preciso estabelecer um critério para mediar as relações entre Estado e Igreja, a famosa solução lockeana consiste: (a) na separação dessas duas esferas (aquela diz respeito às relações civis, esta restringe-se ao universo privado) e (b) as ações permitidas na vida civil também são legais na vida religiosa. O contrário também é verdadeiro: o que a lei condena nas relações civis também é proibitivo nos cultos religiosos.

Com relação ao primeiro argumento: Locke desconfia do suposto comportamento altruísta daqueles que se mostram deveras atentos aos indivíduos que se desviam da fé oficial, ávidos pela punição destes, mas se mostram indolentes quanto a observação das próprias faltas: “Pergunto às consciências daqueles que perseguem, atormentam, destroem e matam outros homens sob o pretexto da religião, se eles fazem isso por amizade e bondade em relação a eles, ou não. [...]” (LOCKE, 1994, p. 240).

Mas vamos supor que de fato a preocupação da comunidade para com a passagem dos súditos para a vida eterna seja de fato genuína e que é razoável esperar que o governo tome algum tipo de medida em relação a isso. Avancemos mais nessa direção. Tal desejo, em nossa suposição, não seria compartilhado somente por uma parcela ínfima da sociedade e sim pela maior parte dela. Não seria uma falha grave do governo, não obstante a violação da liberdade religiosa, omitir-se diante da ação dos indivíduos que inevitavelmente caminham rumo à danação eterna?

Locke é enfático: não cabe ao magistrado obrigar alguém a seguir determinada fé. O papel deste na sociedade civil consiste na proteção da propriedade dos governados (LOCKE, 1994, p. 244-245). A negligência do indivíduo em relação à própria salvação não o torna sujeito à punição civil de qualquer natureza (violação dos seus bens, da sua liberdade ou até da sua vida). Seguir determinada Igreja (ou até não seguir nenhuma) constitui assunto privado. A forma como o indivíduo conduz a própria vida, desde que não viole a

propriedade de terceiros, não pode estar sujeita à interferência nem do magistrado nem tampouco dos demais membros da sociedade civil.

Segundo Locke, mesmo que hipoteticamente, e aqui já exploro a segunda argumentação lockeana favorável à tolerância, fosse outorgado ao magistrado empregar a força para impor determinada religião aos fiéis, o resultado seria inócuo, pois a conversão forçada, para nosso filósofo inglês, não resultaria em conversão sincera.<sup>15</sup> Esta só é obtida quando o fiel, de modo voluntário, exerce sua liberdade de consciência livremente, adotando determinada religião por disposição interna e não por coerção: “[...] a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interna da mente, sem a qual nada pode ser aceitável a Deus. [...]” (LOCKE, 1994, p. 244).

Do ponto de vista pragmático as tentativas de empregar a força para eliminar ou controlar a liberdade de consciência dos governados, (e podemos incluir nos nossos dias o uso da força para sufocar o pluralismo, impedindo a expressão pública do pensamento por exemplo) impondo, por meio dos instrumentos coercitivos do Estado, determinada confissão religiosa sob pena de perda dos demais direitos naturais que compõem o conceito de propriedade (bens materiais e até o direito maior que é a vida); além de paradoxal pelos motivos teológicos acima delineados, é insustentável do ponto de vista político, pois coloca os homens em permanente estado de guerra (contrário portanto a razão pela qual a sociedade política é constituída), além de sufocar artificialmente a diversidade religiosa já robusta na época de Locke.

Segundo o filósofo inglês e a tradição liberal, a diversidade (no caso, a diversidade religiosa) é um fato, empiricamente observável na maioria das sociedades. A causa das guerras religiosas consistiria na opressão dos detentores do poder político ou de grupos religiosos radicais com poder de influenciar decisões políticas e que optaram não pelo caminho da convivência pacífica, e sim pela opressão contra todos que insistem em adotar religiões diferentes da oficial.

***[...] Não foi a diversidade de opiniões (que não podia ser evitada), mas a recusa à tolerância para com aqueles que têm opiniões diferentes (que podia ter sido admitida), que deu origem a todas as disputas e a todas as guerras que tiveram lugar no mundo cristão por conta da religião.[...] (LOCKE, 1994, p. 284, grifo nosso)***

A jurisdição das autoridades políticas, em algumas circunstâncias, pode e deve

<sup>15</sup>É importante destacar o seguinte: embora a observação a seguir não diminua o alcance da teoria do autor. Locke tinha em mente elementos caros à doutrina cristã, segundo a qual, aos olhos de Deus, somente é válida a conversão sincera motivada por convicção interna.

alcançar as práticas religiosas, isso quer dizer que a liberdade em Locke não é um direito absoluto, porém as autoridades devem intervir pelas razões certas. A confusão entre as esferas religiosa e política, para Locke, obscurece o verdadeiro papel dessas duas instâncias da vida social, representa um risco para o exercício da liberdade religiosa e, se eu estiver correto sobre o alcance da teoria lockeana, para o florescimento do pluralismo.

As Igrejas, segundo o filósofo inglês, são instituições civis com fins privados, escolhidas conforme a preferência dos indivíduos, não podem exercer suas prerrogativas tiranicamente. A Igreja não tem jurisdição sobre a propriedade dos governados (atributo exclusivo das autoridades políticas). Segundo Locke: “[...] Parece-me que uma igreja é uma **sociedade voluntária** de homens que se reúnem por vontade própria para o culto público de Deus, do modo que acreditam ser aceitável por Ele[...]”. (LOCKE, 1994, p. 246, grifo nosso)

Locke estabelece dois importantes critérios referentes à regulação das relações envolvendo Igrejas e Governo Civil: o primeiro, como já discutido, refere-se à separação e à delimitação das funções de cada instituição: no governo civil somente os poderes políticos com representantes devidamente escolhidos pelo povo detêm o monopólio do uso da força, monopólio este voltado para o fim principal do governo: a conservação da propriedade de todos os indivíduos.

A Igreja, como também já salientei, na visão de Locke, é uma associação civil (portanto voluntária), voltada para os cuidados da alma; logo, nenhuma Igreja pode apoiar ou ela mesma violar a propriedade dos indivíduos.

O segundo critério mediador das relações Igreja / Governo reside na forma pela qual o governo deve tolerar (ou não) as diferentes práticas religiosas. O terceiro argumento lockeano relacionado à tolerância religiosa aponta para o seguinte: (1) o que for permitido fazer na sociedade civil também o é durante as práticas religiosas; (2) o que for proibido também é vedado aos praticantes religiosos. (LOCKE, 1994, p. 266).

É possível afirmar que os três argumentos que compõem a concepção lockeana de tolerância permitem classificá-la como uma concepção que respeita moralmente as decisões dos governados, pois reconhece que a liberdade religiosa: (a) é importante para a autonomia [ trata-se de um direito natural; só coibido quando por meio dele o indivíduo busca violar as regras civis] e (b) deve ser protegida pelas autoridades políticas [as quais devem evitar promover determinada Igreja e ao mesmo tempo combater aquelas tidas como intolerantes que buscam o poder político para perseguir os infiéis].

Locke sustenta que todos, por serem iguais, possuem o mesmo direito ao exercício dos direitos naturais, nesse sentido sustento que a tolerância lockeana estaria próxima da

conotação política de respeito moral conforme definição de Rainer Forst.<sup>16</sup>

Uma ressalva importante relacionada à tolerância lockeana diz respeito ao tratamento desigual dado aos religiosos radicais e a grupos não religiosos (a referência aqui é em relação aos católicos e aos ateus), **“Aqueles que não devem de forma alguma ser tolerados – os que negam a existência de Deus.”** (LOCKE, 1994, p. 278, grifo nosso)

Analisar as justificativas lockeanas referentes a esses grupos importa ao presente trabalho pois aparentemente essas restrições representam um paradoxo na concepção de tolerância de Locke. Afinal, parece que para alguns grupos é negado o direito natural da liberdade de consciência e coibir essa liberdade, sem que o exercício dela represente a violação de direitos alheios, conduz ao enfraquecimento do pluralismo.

Entretanto essa aparente contradição do pensamento lockeano deve ser relativizada. De fato, negar tolerância aos ateus contribui para o sufocamento do pluralismo, porém a intolerância para com os ateus deve ser vista em sintonia com os demais elementos do pensamento político lockeano.

A questão da confiança ocupa papel central na teoria política de John Locke,<sup>17</sup> menos que um ato hostil àqueles que divergem do pensamento geral a intolerância lockeana voltada tanto aos grupos religiosos sectários quanto aos ateus justifica-se por questões de pragmatismo político: tanto os cristãos radicais (por considerarem que estão acima das leis dos homens) quanto os ateus (por não temerem a punição divina) estariam propensos a não obedecerem as regras gerais que norteiam a convivência de todos na sociedade civil (dentre essas regras a maior delas consiste no respeito à propriedade alheia).

Embora a questão religiosa não possa ser afastada – Locke era protestante e portanto contrário à católicos e ateus – é possível notar que o argumento não é só religioso, é construído também por meio de argumentações de natureza prática: indivíduos não propensos à regulação das condutas conforme a lei da razão tenderiam a esquivar-se dos deveres legais. Menos que um argumento parcial voltado à recusa da liberdade de

<sup>16</sup>Forst (2009) no artigo intitulado *Os limites da tolerância* explica que a tolerância comporta várias características, dentre essas destaco duas que importam ao presente trabalho. A tolerância, segundo ele, pode ser concebida como uma permissão das autoridades sociais face às práticas tidas como erradas ou desagradáveis. A questão aqui é que o detentor do poder pode, se assim quiser, interferir arbitrariamente nas práticas culturais indesejadas, se não o faz, é devido a algum cálculo político (o custo da restrição é maior que a permissão) ou a alguma disposição individual (seguir determinada moral, contrária à opressão, por exemplo). Em outro sentido, mais amplo, a tolerância é concebida como uma prática de respeito moral e político em relação ao outro, aqui, todos os indivíduos são vistos como detentores do direito ao cultivo de práticas culturais divergentes, mesmo se tais práticas ofenderem outras pessoas “ A concepção como respeito é aquela na qual as partes toleradas reconhecem uma a outra em sentido recíproco: embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais [...] elas se respeitam mutuamente como morale politicamente iguais [...]” (FORST, 2009, p. 20-21). Acredito que a tolerância lockeana aproxima-se desse segundo sentido de tolerância estabelecido por Forst.

<sup>17</sup>Cf. Laslett, 1998, p. 166-168 e Dunn, 2003, p. 71-74.

consciência para determinados grupos, a ambiguidade do pensamento lockeano no que tange à liberdade dos ateus e católicos deve ser vista como um elemento da sua teoria em sintonia com o que o autor pensa em relação à confiança. Conforme Dunn (2003, p. 78-79): “[...] A rejeição da tolerância pelos ateus, [...] por mais que se choque com nossas opiniões atuais, era plenamente consistente com o argumento de Locke [...]”. Ou seja, os ateus, assim como os religiosos radicais, não devem ser tolerados porque “*provavelmente*” não reconheceriam a autoridade dos poderes políticos legítimos e não necessariamente porque defendem uma forma de pensar diferente da maioria.

Embora reconheça que “[...] el argumento a favor de la tolerância fue bem articulado por John Locke [...] [e que as Cartas sobre a Tolerância] [...] influyó profundamente todas las propuestas subsecuentes em la tradición occidental [...]” (NUSSBAUM, 2008, p. 267), para Martha Nussbaum o edifício teórico lockeano favorável à tolerância desmorona, grosso modo, devido a duas razões principais: (1) a teoria lockeana não contempla instrumentos políticos capazes de fomentar a tolerância como prática geral e (2) essa deficiência decorre da incapacidade de Locke em descobrir o motivo pelo qual a intolerância é uma prática tão recorrente.

Com relação à primeira justificativa: embora Locke reconheça que os indivíduos tendam a negar direitos aos outros no que tange à liberdade religiosa, o filósofo inglês nada diz “[...] sobre como un Estado lockeano puede enfrentarse con este problema, [como combater a intolerância, denominada pela autora de “mal radical”] más allá de pedirles a las personas que sean buenas entre sí [...]” (NUSSBAUM, 2008, p. 269)

Essa falha na teoria lockeana, isto é, a deficiência em apontar para instrumentos políticos de combate à intolerância, falha que supostamente tornaria a teoria do autor “[...] precária e inestable [...]” (NUSSBAUM, 2008, p. 269) dá-se devido à negligência do autor em perceber e analisar a razão pela qual a intolerância é tão frequente, e aqui, já nos situamos na segunda razão apontada por Nussbaum para a ineficácia da concepção lockeana de tolerância: o não apontamento da raiz da intolerância, desconhecer isso, implica em não combater eficazmente o fenômeno do “mal radical”.

A autora considera que tem a resposta tanto para a origem desse problema como para as maneiras de solucioná-lo. Segundo Nussbaum a inevitável finitude da vida engendra sentimentos de angústia e vergonha nos indivíduos. Cientes que, individualmente, nunca conseguirão conquistar “[...] uma completa integridade e satisfação [...]” (NUSSBAUM, 2008, p. 272).

A forma de burlar todo esse sentimento de incompletude seria fazer parte de um grupo social, esse grupo minimizaria a sensação de angústia decorrente da finitude da vida,



traria ao indivíduo a sensação de segurança e controle, sensações as quais, quando ausentes, resultam na insuportável sensação de angústia que as pessoas tanto querem evitar.

O problema, segundo a autora, é que as pessoas tendem a considerar seu grupo como o “normal”, o qual, portanto, deve ser protegido de quaisquer tipos de *influências negativas* dos demais grupos existentes, estes, não são dignos de tolerância dado que apenas o “*meu grupo*” dispõe das práticas consideradas verdadeiras e virtuosas. (NUSSBAUM, 2008, p. 272)

Diagnosticado a raiz do “mal radical”, urge atacá-lo. De que forma? Para a autora o Estado precisa fomentar, sobretudo por meio da educação, o respeito à diversidade cultural como valor a ser preservado e cultivado.

[...] parece apropiada para que la educación pública y la mediana cultura de una sociedad democrática se enfoquen en impartir normas que apoyen los valores de una sociedad liberal y una cultura mundial decente [...] apoyo la educación en todos los niveles que apunten a la comprensión y al respeto por las diferentes doctrinas comprensivas religiosas y seculares, y por las diferentes tradiciones étnicas y nacionales. Aunque el conocimiento no garantiza el buen comportamiento, la ignorancia es una garantía virtual del mal comportamiento: la estigmatización del otro es mucho más fácil o nada complicado de dar secundolas personas no saben nada sobre una religión diferente o una tradición cultural, tanto local o extranjera. Pero la educación puede ciertamente ir más allá, fomentando un sentimiento de respeto por las personas, su igual valor y su igual derecho a la vida com dignidad humana, de la que la libertad religiosa es una gran parte [...] (NUSSBAUM, 2008, p. 281)

Sem dúvida a resposta dada por Nussbaum diante do problema da intolerância é valiosa, concordo com a ideia sustentada pela autora segundo a qual a educação pode influir positivamente na difusão social das práticas de tolerância, contudo a crítica da autora referente à concepção lockeana de tolerância não me parece apropriada.

É verdade que Locke considera a tolerância compatível com os ensinamentos do evangelho: “[...] A tolerância para com os defensores de opiniões opostas em questões religiosas está [...] de acordo com o Evangelho de Jesus [...]” (LOCKE, 1994, p. 242). Mas não dá para afirmar que o filósofo inglês busca promover a tolerância apelando somente à consciência dos cristãos, invocando a pertinência da tolerância como prática esperada de todo fiel e de todo homem racional.

Para Locke, o governo civil possui instituições próprias e gerais voltadas à punição daqueles que violam a propriedade alheia, portanto a solução lockeana para o chamado “mal radical” consiste na criação de instituições políticas dedicadas ao combate da

intolerância.

Em segundo lugar, não há porque considerar a teoria de Nussbaum um axioma; a autora aponta para *uma das possíveis razões* para o “mal radical”, supostamente motivado pela inevitável finitude humana, ora, as pessoas podem agir de maneira intolerante por diversas razões: (tendência inata, preservação da influência política ou social de determinado grupo, etc.). O empirista Locke constata que a intolerância é recorrente e embora não tenha analisado a ontologia desse fenômeno isso não invalida o esforço lockeano em restringi-lo. Em outras palavras: as soluções institucionais, individuais e sociais, dado que tanto os indivíduos isolados quanto agrupados em sociedade podem resistir ao governo quando este se mostra tirânico, formuladas pela teoria lockeana, embora possam ser complementadas por outras ações, como a educação tolerante e estatal de Nussbaum, são importantes para coibir a disseminação da intolerância como prática geral na sociedade.

A solução política dada por Locke diante do problema da intolerância em consonância com a defesa do governo das leis em oposição ao governo da vontade arbitrária do soberano consiste, em resumo, nos seguintes elementos já destacados: (1) o uso da força é prerrogativa do magistrado, portanto não deve ser utilizada por grupos religiosos (2) ao magistrado cabe valer-se da força e da legislação para proteger a propriedade dos governados, punindo os transgressores da lei.

Por outro lado, a solução política dada por Locke em relação à intolerância é justamente vista por alguns comentadores como fator de enfraquecimento da teoria lockeana. É o que sustenta Maria Cecília Pedreira de Almeida (2011) na tese *O elogio da polifonia: tolerância política em Pyerre Bayle*. Segundo a autora, Locke só responde ao fenômeno da intolerância pelo viés político, não haveria nada na teoria do filósofo inglês relacionando liberdade religiosa como um valor moral. Para a autora, a solução lockeana diante da intolerância é datada, foi válida somente no contexto das disputas religiosas que atormentavam a Inglaterra do século XVII. “[...]a obra de Locke evitou os inconvenientes teóricos, as dificuldades e paradoxos que exsurtem da noção de consciência, adotando uma solução eminentemente política para a garantia das liberdades individuais” (ALMEIDA, 2011, p. 86).

Para a autora, o sinal que desautoriza conceber a teoria lockeana como dotada de justificações morais, isto é, como dotada de argumentos voltados à defesa da tolerância como sinal de respeito à liberdade de consciência de cada indivíduo, consiste na negação do direito à tolerância aos religiosos radicais e aos ateus.

Segundo Almeida (e isso também vale para os ateus) a solução lockeana para a questão da tolerância consiste “apenas” na análise política dos riscos, conceder tolerância aos católicos por exemplo seria negá-la aos demais, já que os fiéis católicos muito provavelmente buscariam impor sua doutrina a todos. Diante disso, o mais adequado do ponto de vista político é negar tolerância aos religiosos radicais, (ALMEIDA, 2011, p. 95). Tratar-se-ia de uma solução política destituída de qualquer valor moral porque não levaria em conta a relação entre tolerância e respeito à liberdade de consciência “[...] Ao estabelecer a sua doutrina sob uma perspectiva eminentemente política e jurídica, Locke evita toda a discussão sobre a liberdade de consciência [...]” (ALMEIDA, 2011, p. 96)

Será que a concepção lockeana de tolerância baseia-se integralmente em critérios “eminentemente políticos”? Isto é, destituída do respeito moral à liberdade de consciência?

A resposta é: não. Segundo Locke, a sociedade política é construída *a posteriori* para atender aos direitos individuais e naturais do homem. Tanto no Segundo Tratado quanto nas Cartas sobre a Tolerância o objetivo do governo civil é o mesmo: proteção da propriedade dos governados, incluído aqui a liberdade religiosa.

É devido ao desrespeito moral existente no estado de natureza, o qual às vezes, torna-se um estado de guerra, perpetrado pelos indivíduos que cegos à lei da razão insistem em violarem direitos alheios que surge o governo civil.

Afirmo que a concepção lockeana de tolerância, somada as justificações de natureza teológica e política, apresenta também razões de ordem moral. A teoria lockeana protege tanto a liberdade individual, como também o pluralismo, e por razões de respeito à liberdade de consciência individual. A proteção à liberdade, na teoria lockeana, comporta os dois sentidos de liberdade atribuídos a Isaiah Berlin: tanto o sentido negativo (liberdade é não estar sujeito à interferência externa) quanto o sentido positivo (autorrealização do indivíduo). Locke sabe que a liberdade é um valor importante para os indivíduos, por isso o inclui no rol de direitos a serem preservados, embora, ressalte-se, a liberdade não possa ser absoluta, deve ser violada ou restringida em caso de: (a) autopreservação e (b) respeito à liberdade do próximo.

Por isso, ao contrário do que pensa Almeida, o artifício político na teoria lockeana surge, *depois da constatação*, iluminada pela razão, segundo a qual *a liberdade representa um direito individual a qual todos devem respeitar*, esse é o comportamento moral esperado.

Se é restrita em alguns momentos isso se deve à preservação desse direito e não somente a algum pragmático cálculo político.<sup>18</sup>

Entretanto, comentaristas como La Torre (2010), Santiago (2008), Forst (2009), Vita (2009), Danner (2012), Lafer (1992), reconhecem a importância da concepção lockeana de tolerância e por conseguinte, do liberalismo clássico. Esses autores enfatizam o acerto em considerar a liberdade um assunto privado, não cabe ao Estado (ou algum grupo dominante) decidir qual religião que todos os membros devem seguir. Segundo La Torre (2010, p. 317): “[...] Promover o expandir culturas no es asunto de los Estados liberales, igual que no lo es la difusión de creencias religiosas o convicciones morales. [...]”

Danner (2012) destaca a importância do que ele denomina de “privatização da cultura” promovida pelo liberalismo político, representado neste trabalho, pela concepção lockeana de tolerância. No mundo moderno, marcado pelo pluralismo religioso, as grandes religiões monoteístas mundiais não servem mais para colocarem-se como instrumentos de valores compartilhados e por conseguinte vitais para a estabilidade social. Na doutrina liberal, controvérsias religiosas não encontram espaço no processo político e a cidadania por si só já é condição suficiente para promover a identidade entre os membros de determinada sociedade.

Lafer (1992) lista uma série de benefícios advindos da separação entre as esferas pública e privada, a primeira delas é a perda do poder ideológico do Estado, o qual, não pode privilegiar determinada concepção religiosa em detrimento de outras; para os

<sup>18</sup>Larissa Cristine Daniel Gondim (2011) em sua tese de doutorado intitulada “*A política da tolerância e o reconhecimento da diferença*” também aponta para supostas insuficiências não só da concepção de tolerância lockeana, mas também da concepção liberal de tolerância como um todo, representada na obra da autora pelas teorias de John Locke, Stuart Mill e John Rawls, porém seguindo outra perspectiva. Em linhas gerais a autora sustenta que a concepção liberal de tolerância não leva em conta os direitos culturais dos diversos grupos, presentes sobretudo, nas democracias plurais ocidentais. A teoria liberal só preservaria direitos individuais em detrimento dos direitos grupais, negligenciando portanto a importância da cultura para a formação do indivíduo. Dada essa insuficiência, a tolerância liberal precisaria ser reformulada de modo a incluir uma noção mais completa de tolerância, denominada pela autora de “teoria do reconhecimento” “[...] a concepção de tolerância como reconhecimento, em seu sentido político, apresenta as seguintes características: (1) ela é uma perspectiva positiva de tolerância, pois se baseia na ação de reconhecimento do outro como sujeito de direitos, e não na inação de suportar uma crença desagradável de outra pessoa; (2) ela é política, porque envolve uma relação entre indivíduos, grupos ou entre estes e o Estado no âmbito da esfera pública, e também porque sua concretização não está condicionada à existência de qualquer juízo de valor acerca da correção moral das crenças de outrem; (3) ela é um relacionamento, porque em seu sentido está implícita a ocorrência do contato entre indivíduos ou grupos de culturas diferentes e, a partir desse contato, voluntário ou necessário, resulta a alternativa da coexistência pacífica [...]” (GONDIM, 2011, p. 132). Gondim constrói sua tese apoiada por autores comunitaristas. O debate entre liberais e comunitaristas anima a teoria política contemporânea, porém não será objeto de análise no presente texto. Por ora, basta sustentar que, embora interessante, as características da “teoria do reconhecimento” esboçada por Gondim não parecem suficientes para contrapor o ideal de tolerância liberal, representada neste paper, pela teoria de John Locke. Afinal, os argumentos presentes tanto nas Cartas sobre a Tolerância como nos Dois Tratados sobre o governo civil implicam na aceitação do direito de todos – não só de indivíduos, mas também de grupos – não obstante a observação de certas regras - à livre expressão da consciência, mesmo se esta contrariar crenças majoritárias.

propósitos deste artigo a demarcação proposta por Locke protege a liberdade dos indivíduos (isolados ou associados), não só a liberdade religiosa, como também a liberdade de expressão e opinião. Um dos efeitos nefastos do Estado confessional é o “patrulhamento ideológico”, isto é, a sufocação da liberdade e da diversidade por meio do uso dos aparelhos coercitivos do Estado que direcionam o comportamento dos cidadãos em direção à concepção acertada de boa vida. (LAFER, 1992, p. 317).

### **Considerações finais**

Em resumo: a) a não aceitação da Monarquia absoluta como governo legítimo; b) a necessidade da dispersão da soberania, mesmo em um governo legítimo, haja vista a tendência de concentração do poder político; c) a constituição de poderes políticos voltados à proteção dos direitos naturais a saber: vida, liberdades e bens materiais e d) o estabelecimento da tolerância como dever tanto da sociedade, dos indivíduos e das instituições políticas caracterizam, no meu entendimento, poderosas ferramentas teóricas lockeanas e liberais que não só foram mobilizadas para o combate contra o poder arbitrário e tirânico que sufocavam indivíduos e grupos no velho continente durante o século XVII, como também, tem muito a contribuir com a reflexão atual sobre o espaço que deve ser reservado ao florescimento do pluralismo nas complexas sociedades contemporâneas.

Assinalo que, com relação à literatura analisada, não encontrei trabalhos que trataram especificamente da problemática que animou o presente artigo (avaliar até que ponto os argumentos lockeanos contribuem para a reflexão sobre o pluralismo).

A relação entre pensamento político lockeano e pluralismo foi trabalhada de maneira indireta, isso ficou evidente tanto nos trabalhos críticos de Nussbaum (2008), Almeida (2011), Gondim (2011), quanton as linhas de comentadores simpáticos a Locke – como Danner (2012) e Lafer (1992), por exemplo– Na maioria dos trabalhos os comentadores analisaram sobretudo o impacto do pensamento lockeano no que tange à tolerância religiosa.

Todavia, sustento que a contribuição de John Locke à reflexão sobre o problema contemporâneo do pluralismo vai além da concepção de tolerância do autor, abrange também a eleição da liberdade de consciência como direito natural a ser exercido por todos e protegido politicamente, a importância do consentimento dos governados como fonte do poder político e a dispersão da soberania como medida preventiva contra a centralização do poder.

Os resultados do trabalho de conclusão de curso sugerem que a relação entre teoria política lockeana e pluralismo parece ter recebido pouca atenção da literatura secundária

especializada, pelo menos, no que tange aos trabalhos publicados no Brasil no período de 2010 a 2014.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. **O elogio da polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle**. 2011. 233 f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BERLIN, Isaiah. In: **Estudos sobre a Humanidade. Uma Antologia de Ensaios**. HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger. (Org.). Prefácio de Noel Annan e introdução de Roger Hausheer; Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (p. 1-272)
- BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Tradução Marco Aurelio Nogueira. 6ª ed. 6ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- DANNER, Leno Francisco. Religiões e democracia: sobre a evolução política e a formação da identidade cultural das sociedades democráticas. **Revista Problemata: R. Intern. Fil.** Vol. 03. No. 01. pp. 37-53. ISSN 1516-9219. 2012. Disponível em <<http://www.biblionline.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/viewFile/12584/7492>>. Acesso em 19. out. 2014
- DUNN, John. **Locke**. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo. Edições Loyola, 2003.
- FORST, Rainer. Os limites da tolerância. Tradução de Mauro Victoria Soares. **Revista Novos Estudos Cebrap**, nº 84, julho 2009. São Paulo. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002009000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200002)>. Acesso em 22.abr.2016.
- GOLDIE, Mark. (Org.). **John Locke Ensaios Políticos**. Tradução: Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).
- GONDIM, Larissa Cristine D. **A política da tolerância e o reconhecimento da diferença**. 2011. Tese. (Mestrado em filosofia). Centro de ciências humanas letras e artes Programa de pós-graduação em filosofia Mestrado da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, Paraíba, 2011.
- LAFER, Celso. Uma política de cultura para o Brasil de hoje. 1992. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67225/69835>>. Acesso em 06. maio. 2014.
- LA TORRE, Mariano C. Melero de. Justicia abstracta y diversidad cultural: unidad en la diferencia.. UNED, Espanha, Madrid. **NDOXA: Series Filosóficas**, n. o 25, pp. 315-345. 2010. Disponível em <<http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/5236>>. Acesso em 27. abr. 2015
- LASLETT, Peter. In: LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Tradução Julio Fisher, São Paulo, Martins Fontes –1998, p. 1-179. (Clássicos)
- LEOPOLDO, Giovana Brozeli. **Lei Natural e submissão: Fundamentos da obediência civil em Locke**, 2010, 192f. Tese. (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOCKE, John. **Cartas sobre a Tolerância** In. Segundo Tratado sobre o Governo Civil e Outros Escritos. Introdução de J.W. Gough. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1994, p. 235-290. (Coleção clássicos do pensamento político)

\_\_\_\_\_. **Primeiro Tratado sobre o Governo Civil**. In: Dois Tratados sobre o Governo. Introdução Peter Laslett. Tradução Julio Fisher, São Paulo, Martins Fontes –1998a, p. 197-376. (Clássicos)

\_\_\_\_\_. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. In: Dois Tratados sobre o Governo. Introdução Peter Laslett. Tradução Julio Fisher, São Paulo, Martins Fontes – 1998b., p. 377-601. (Clássicos).

MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Tradução e prefácio Alberto da Rocha Barros. Apresentação Celso Lafer – 2ª ed. – Petrópolis, Rio de Janeiro. Editora Vozes, 1991 (Clássicos do pensamento político)

NUSSBAUM, Martha C. Mal radical en el estado lockeano: el descuido de las emociones políticas. Traducción Alba Yaneth Jaramillo / Yobany Serna Castro. **Práxis Filosófica** Nueva serie, No. 26, 265-285 ISSN: 0120-4688. Enero-Junio 2008: Disponível em <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-82008000100015](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-82008000100015)>

Acesso em 18. abr. 2015

PETTIT, Phillip. Liberdade como Antipoder. **Revista Política e Sociedade** vol. 9, nº 16, abril de 2010. p. 13-14; 28; 46-47. Disponível em <<https://periodicosufsc.br/index.php/politica/article/downloads/2175-7984/12304>>. Acesso em 10.maio.2015

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 3ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 2008. (Coleção justiça e direito)

\_\_\_\_\_. **O Liberalismo Político**. 2ª edição. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. Revisão Alvaro de Vita. Editora Ática, 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social**. 3ª edição. Tradução Antonio de Pádua Danesi. Revisão Edison DanciHeldt, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1999 (Clássicos).

## MODÉSTIA E ATITUDE ESTÉTICA NO VESTIR FEMININO EVANGÉLICO

Rita de Cássia Gonçalo<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo aborda as interpretações vinculadas ao *ethos* evangélico sobre o vestir feminino e os dispositivos de distinção e identificação que se estabelecem a partir da estética. Por meio da investigação e compreensão da categoria *modéstia* entre os nativos, observamos os regimes de visualidade que se manifestam nos discursos de evangélicas/os e como experiências religiosas e culturais operam nos distintos modos de vestir e julgar o belo, construindo assim uma ética corporal e comunal. Com base no trabalho de campo realizado em igrejas evangélicas da região metropolitana no Rio de Janeiro, veremos como a relação entre moral e juízo estético possibilita a confluência de visões de mundo sobre as vestimentas dessas mulheres, em que a modéstia exprime valores de decência e virtude. Tais valores são expressos não apenas em performances estéticas mas também em formas retóricas, tomados aqui como constitutivos de concepções morais e éticas - tanto no ambiente religioso quanto nas interações sociais cotidianas.

**Palavras-chave:** Evangélicas; Vestuário; Modéstia; Individualismo.

### Résumé

Cet article aborde les interprétations liées à l'ethos évangélique en relation à l'habillement féminin ainsi que les dispositifs de distinction et d'identification qui s'établissent à partir de l'esthétique. En étudiant et en comprenant la catégorie des *modestes* parmi les natifs, on remarque la présence des régimes du visuel dans les discours d'évangéliques ainsi que l'influence qu'opèrent des expériences religieuses et culturelles sur les différentes façons de se vêtir et de juger de ce qui est beau, construisant ainsi une éthique corporelle commune. Avec pour référence, l'étude de terrain réalisées auprès de églises évangéliques de régions métropolitaines de Rio de Janeiro, nous verrons comment la relation entre moral et critère esthétique permet le regroupement de visions du monde sur le style vestimentaire de ces femmes, pour lesquelles la modestie représente des valeurs de décence et de vertu. De telles valeurs s'expriment non seulement par le biais de performances esthétiques mais aussi par le biais de formes rhétoriques, vues ici comme constitutives de conceptions morales et éthiques - tant sur le plan religieux que sur les interactions sociales du quotidien.

**Mots-clés:** Évangéliques; Habillement; Modestie; Individualisme.

<sup>1</sup> Antropóloga, doutoranda em Planejamento Urbano pelo IPPUR/UFRJ, pesquisadora sobre o tema Religião e Cidade. E-mail: ritaantropologia@gmail.com



## **Introdução**

Além de suas propriedades físicas e biológicas, o corpo se configura como portador de signos tais como os modos de falar, portar-se e vestir-se. Entre os evangélicos, um dos principais signos marcadores de distinção reside nas roupas, e o vestir se configura como um código de comunicação que não apenas distingue esses membros, mas também os conforma enquanto grupo ou categoria social.

Essa estética é caracterizada pelo atributo da convocação, pela qual os evangélicos são compelidos ao performativo de responder ao “outro” as características de sua identidade religiosa por meio das roupas. Neste sentido, aspectos de moralidade orientam o vestir cotidiano e as prescrições do universo evangélico frequentemente se coadunam com juízos estéticos feitos sobre as vestes, onde dualismos como “bonito x feio” e “aprovável x reprovável” são classificados e (re)interpretados em termos de moralidade.

A partir das evidências reunidas durante etnografia realizada em 2015 por ocasião de minha pesquisa de mestrado<sup>2</sup>, constatei que uma das principais causas para tanta diversidade e pluralidade dentro da cultura protestante é a hermenêutica. Ao observar o discurso de evangélicos no ambiente *online* e *offline*, todos convergem para um ponto em comum que é a questão da decência e da modéstia. No entanto, para chegar até esse domínio todos eles terão distintas interpretações sobre a educação do corpo vestido que convém ao evangélico. Para boa parte destes, um novo modo de vestir está intimamente ligado às experiências com o sagrado, aqui objetificado na figura do Espírito Santo. Os evangélicos acreditam que essa entidade mística opera na razão dos seres humanos. À medida que se adquire maturidade religiosa e intimidade com o Espírito, este conduz o corpo a se vestir da maneira como convém. Por acreditarem que corpo seja o “templo do Espírito Santo”, logo, deve refletir o quanto ali habita um espírito puro, diferente, sóbrio e modesto.

Algo bastante recorrente no pensamento entre os evangélicos é o “antes” e “depois” da conversão. Esse aspecto é determinante para diferentes níveis da vida humana: saúde, sexo, moral coletiva, organização da vida econômica, vestuário, entre outros. A conversão opera como um drama marcante para o indivíduo, especialmente para a mulher. Mas é importante salientar que essa conversão em geral não é abrupta. Normalmente corresponde a um processo de autoconvencimento e doutrinação, no qual constantemente se reavaliam

<sup>2</sup> *Qual é o dress code? Moral e juízo estético no vestir feminino evangélico*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, PUC-Rio, 2016.

os valores, os conceitos e as atitudes de acordo com os princípios de cada corrente denominacional.

O processo ritual de conversão é o ponto chave para compreender a sutileza dos fenômenos estéticos que ele provoca nos indivíduos protestantes. O modo de vestir, o comprimento do cabelo, o uso (ou não) de maquiagem e adereços, tudo isso está associado, segundo dizem, às experiências metafísicas com a dimensão sagrada. Entre as pentecostais e neopentecostais, principalmente, esse fenômeno é bastante recorrente, pois as mesmas revelam ouvir a voz do Espírito Santo ditar como devem se vestir. E que o Espírito Santo é aquele que “faz a obra”, como se o corpo e sua carga simbólica fossem (re)construídos ao longo do tempo.

É sabido que os processos de subjetivação são constituídos pela experiência vivida dos sujeitos. Mas o modo como estes percebem e concebem suas relações com o outro e também consigo mesmos não estaria largamente moldado pelas relações de saber-poder? Entre as evangélicas, este saber-poder normativo poderia ser expresso pelas determinações das escrituras sagradas, que se manifestam por meio da coerção por parte de pastores, de membros que frequentam as igrejas, e até mesmo de pessoas que não fazem parte de religião evangélica.

Na dimensão protestante, o poder simbólico da Bíblia e do discurso dos comuns é um dispositivo que implica, em todo o tempo, uma análise e uma consciência de si. Conforme citado pelos nativos, é necessário estabelecer uma renúncia, um sacrifício para ser *diferente*. Não se vestir e não se comportar como as pessoas “do mundo” denota essa diferença promovida pelo Espírito Santo, assemelhando-se àquele aspecto dos rituais das manifestações religiosas em que o sofrimento se torna em cura, transformação.

Atender aos padrões de beleza atuais e ser modesta/o ao mesmo tempo é o equilíbrio que os evangélicos buscam. Essa modéstia estaria traduzida em elementos como saias de comprimento médio ou longo, calças mais ou menos retas, blusas de manga, pouco decote, vestidos discretos, podendo até mesmo revelar certas formas do corpo feminino. Todavia não seria uma provocação aberta, mas antes uma insinuação discreta, encenando e atendendo ao duplo aspecto que o masculino almeja na mulher evangélica: sensualidade com discrição.

Os evangélicos creem que é possível ser belo e sensual preservando limites que a estética não evangélica rompe. No que tange ao feminino, a principal discussão estética que se coloca para a evangélica contemporânea é: Quais são os limites? Como ser bonita sem deixar de ser identificada como uma “mulher de Deus”? Neste sentido, descrevo algumas perspectivas onde busco compreender por que o vestuário - e a estética como um todo -

funcionam como componentes-chaves para compartilhar a moral religiosa e expor a experiência da transformação por meio da distinção. Nesse ínterim delineio alguns elementos que caracterizam o juízo estético sobre o feminino no protestantismo, dentre os quais a *modéstia* se configura como o principal marcador distintivo dessas mulheres perante o outro não evangélico.

### **O campo etnográfico**

O exercício do trabalho de campo e da observação participante como principal estilo de coleta de dados neste texto está relacionado a uma modalidade de investigação antropológica que privilegia as concepções e imagens que o grupo escolhido constrói de si mesmo. No nosso caso, a tentativa foi demonstrar como é vivenciada a experiência do corpo vestido feminino no contexto protestante. Embora o campo etnográfico ofereça uma boa amostra de dados para a análise do tema e construção de hipóteses, este método não completa todos os elementos necessários à pesquisa qualitativa. Sendo assim, além da abordagem empírica a partir de observações e entrevistas semiestruturadas, utilizei dados secundários – bibliográficos e digitais – e também outras fontes de dados primários - conversas virtuais e registros de *insights* obtidos no cotidiano evangélico.

Meu percurso pelas igrejas evangélicas ocorreu entre janeiro e novembro de 2015, a partir de uma pequena rede de amigos que indicaram alguns praticantes da religião. Desde o início da investigação, os dados do campo privilegiavam o tema da distinção e a questão moral no vestuário. Mas em quais elementos sutis estaria essa diferença nas vestes da mulher evangélica? Havia, então, uma problemática propriamente estética a ser explorada empiricamente.

Após as dez primeiras entrevistas fiz uma pequena análise e percebi que os discursos começavam a apresentar falas redundantes e pouco nebulosas. Com o intuito de explorar o problema estético e aprofundar as respostas até então obtidas foi necessário alterar o escopo da pesquisa. Para tanto, modifiquei o roteiro de entrevistas procurando clarificar algumas categorias-chaves apresentadas pelos evangélicos - tais como “mulher de Deus” *versus* “mulher do mundo” - e iniciei a articulação com líderes de diferentes denominações que eu ainda não conhecia. A partir de então esses informantes começaram a apontar outros evangélicos para que eu os conhecesse. Assim foi-se ampliando o leque de observações.

Para fins de mapeamento do *dress code* da moda feminina evangélica dentro e fora dos templos, participei de cultos matutinos e noturnos em dezesseis correntes denominacionais na região metropolitana do Rio de Janeiro. As entrevistas e visitas aos

templos foram realizadas em diferentes bairros de classe D, C e B<sup>3</sup> das zonas Sul, Oeste e Centro, da Baixada Fluminense e de Niterói, especificadas a seguir:

Zona Sul – Flamengo, Leblon, Gávea;

Zona Centro – Santa Teresa, Catumbi, Bairro de Fátima;

Zona Norte – Tijuca, Freguesia, Bonsucesso;

Zona Oeste – Barra da Tijuca, Recreio, Santa Cruz, Santíssimo, Taquara;

Niterói – Charitas, Itaipu, Pendotiba;

Baixada – Coelho da Rocha, Éden, Jardim Meriti, Vilar dos Teles.

O universo amostral é composto por vinte e duas mulheres na faixa de 20 a 55 anos em distintas ocupações, como donas de casa e profissionais de diferentes categorias: profissionais da área da saúde, professoras, assistentes sociais, advogadas e executivas. Também participaram da amostra doze homens evangélicos entre 25 e 55 anos, para obter uma perspectiva contrastante sobre o vestir feminino. Aqui utilizo nomes fictícios como forma de preservar a identidade dos personagens. A Tabela 1 e a Tabela 2 apresentam o perfil das colaboradoras e a classificação de suas respectivas denominações.

**Tabela 1 – Perfil das evangélicas entrevistadas e denominações**

MULHERES						
Nome	Idade	Estado civil	Grau de Instrução	Profissão	Denominação	Classificação
Vivian	32	Solteira	Doutorado	Farmacêutica e professora	Igreja Batista	Histórica
Luana	33	Casada	Pós-graduação	Assistente social	Igreja Presbiteriana	
Bianca	23	Casada	Nível Médio	Técnica em eletrônica	Igreja Batista	
Jéssica	33	Casada	Mestrado	Professora e pedagoga	Igreja Batista	

<sup>3</sup> Este trabalho utiliza a definição sociológica de classe adotada pelo IBGE e outros órgãos de pesquisa em variáveis sociais, subdivididas em classes A, B, C, D e E. Todavia, é importante ressaltar que as instituições de pesquisa em mercado adotam outro critério de mensuração dessas variáveis. A ABEP – Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa, órgão regulador das empresas de pesquisa em mercado, opinião e mídia – adotou, a partir de 2010, uma nova classificação para expressar o movimento da sociedade de consumo contemporânea. Com a “função de estimar o poder de compra das pessoas e das famílias urbanas, abandonando a pretensão de classificar em termos de classes sociais” (ABEP, 2016, p.3), a ABEP distribui as famílias ou domicílios pesquisados nas seguintes categorias: A, B1, B2, C1, C2 e D-E. Este se constitui no critério revisado e atualizado entre os anos 2015/2016 com base na Pesquisa de Orçamento Familiar (POF/IBGE), a fim de adaptar-se à nova realidade das famílias brasileiras. Cf. ABEP. Critério de Classificação Econômica Brasil 2016. Disponível em <http://www.abep.org/criterio-brasil>. Acesso em 13 mai. 2016.

MULHERES						
Nome	Idade	Estado civil	Grau de Instrução	Profissão	Denominação	Classificação
Irene	40	Casada	Superior Completo	Proprietária de sexshop	Igreja Batista	
Andrea	55	Casada	Superior Completo	Pedagoga	Assembleia de Deus	Pentecostal
Nádia	55	Casada	Nível Fundamental	Do lar	Assembleia de Deus	
Rosa	54	Casada	Nível Médio	Do lar	Assembleia de Deus	
Sofia	28	Solteira	Nível Médio	Professora infantil	Assembleia de Deus	
Clara	30	Casada	Superior Completo	Advogada	Cristã Maranata	
Verônica	31	Casada	Superior Completo	Fisioterapeuta	Cristã Maranata	
Cibele	29	Casada	Nível Fundamental	Vendedora	Assembleia de Deus	
Denise	49	Casada	Pós-graduação	Pedagoga / Diretora de creche	Assembleia de Deus	
Sueli	55	Solteira	Nível Médio	Taxista	Adventista do Sétimo Dia	
Helena	43	Viúva	Nível Médio	Técnica de enfermagem	Congregação Cristã do Brasil	
Etienne <sup>4</sup>	55	Casada	Nível Médio	Missionária	Assembleia de Deus dos Últimos Dias – ADUD	
Rosilene	44	Casada	Nível Fundamental	Do lar	Igreja Universal do Reino de Deus	Neopentecostal
Alice	37	Solteira	Nível Médio	Vendedora autônoma	Igreja Cristã Renovada em Cristo Jesus	
Antônia	53	Casada	Nível Fundamental	Do lar	Igreja Cristã Renovada em Cristo Jesus	
Rute	48	Solteira	Nível Médio	Do lar	Igreja Cristã Renovada em Cristo Jesus	
Elisa	52	Casada	Superior Completo	Enfermeira	Mundial do Poder de Deus	

<sup>4</sup> Em relação à missionária Etienne Amorim, da Assembleia de Deus dos Últimos Dias –ADUD, apresento seu nome real, visto ela ser figura pública e bastante conhecida na cena evangélica carioca.

MULHERES						
Nome	Idade	Estado civil	Grau de Instrução	Profissão	Denominação	Classificação
Raquel	54	Casada	Pós-graduação	Secretária executiva	Igreja da Lagoinha	Alternativa
Thaiane	27	Casada	Pós-graduação	Educadora física	Metanoia Underground	

Fonte: Levantamento de campo (2015).

**Tabela 2 – Perfil dos evangélicos entrevistados e denominações**

HOMENS						
Nome	Idade	Estado civil	Grau de Instrução	Profissão	Denominação	Classificação
Alberto	54	Casado	Doutorado	Filólogo e professor	Igreja Batista	Histórica
Sérgio	46	Casado	Nível Médio	Vendedor	Igreja Batista	
Mauricio	55	Solteiro	Mestrado	Executivo	Igreja Batista	
Rúben	52	Casado	Doutorado	Engenheiro	Igreja Presbiteriana	
Marcos	40	Casado	Pós-Graduação	Engenheiro	Igreja Batista	
André	25	Casado	Pós-Graduação	Educador físico	Igreja Batista	
Rodrigo	35	Casado	Nível Médio	Proprietário de loja de roupas femininas	Igreja Metodista	Pentecostal
Pastor Waguinho	50	Casado	Nível Fundamental	Músico	Assembleia de Deus dos Últimos Dias	
Gerson	55	Casado	Nível Médio	Segurança patrimonial	Assembleia de Deus Restaurador de Roturas	
João	53	Casado	Nível Médio	Autônomo	Igreja Cristã Renovada em Cristo Jesus	Neopentecostal
Valmar	41	Casado	Superior Completo	Educador físico	Base Missionária PinGODágua	Alternativa

HOMENS						
Nome	Idade	Estado civil	Grau de Instrução	Profissão	Denominação	Classificação
Fabiano	35	Casado	Superior Completo	Publicitário	Igreja da Orla	

Fonte: Levantamento de campo (2015).

As categorias discursivas coletadas em campo foram tabuladas em Excel e classificadas de acordo com a ordem de frequência em que aparecem nas falas dos entrevistados, de modo a produzir interpretações que pudessem dar conta, em alguma medida, do problema e das questões que motivaram a investigação. Compõem também o material etnográfico arquivos audiovisuais e interlocuções feitas com lideranças pastorais. Do conjunto de fotografias, tentei dissecar as que chamavam mais atenção nos signos que as compunham (decomposição) e transformar, a partir desses signos, cada uma delas em uma pequena narrativa que situasse a foto no contexto em que ela foi capturada, incluindo minhas observações e hipóteses (recomposição).

Em muitas igrejas pude notar que alguns códigos estéticos estão ligados ao funcionamento do próprio grupo ou são da ordem de uma liturgia. Sobretudo nas denominações pentecostais e neopentecostais, a configuração específica do lugar demanda certos modos de engajamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação com base em diferenças de posição, classe, geração etc. Do mesmo modo, as disposições corporais nessas igrejas envolvem a prática habitual de um conjunto de técnicas e posturas que traduzem a dimensão corporificada da cultura e da moral protestantes.

Outro dado importante é que diversas vezes minha figura foi utilizada como ponto de referência para fundamentar o discurso de alguns informantes. No caso dos homens, eles apontavam em meu aspecto exterior alguma peça (roupa ou adereço) para ilustrar um gosto que eles consideravam interessante e agradável. Em relação às mulheres, as mesmas citavam algum elemento do meu vestuário para exemplificar aquilo que consideravam reprovável. Esse fenômeno foi mais recorrente entre as evangélicas mais ortodoxas, conforme este exemplo extraído de um diálogo com Rosa, de 54 anos, membro da Assembleia de Deus em São João de Meriti/RJ, em que ela me pergunta:

“Você é casada?

- Não.

Quando você casar, o teu marido vai dizer assim pra você: “Rita, eu não gosto que você use essa blusa baby look. Acho que não fica bem em você”.

Você vai obedecer, não é? É a obediência! Não tem nada a ver com uma

imposição – é uma obediência. Aí você pra agradar teu marido, pra não criar contenda, você não vai mais usar essa blusa baby look. Entendeu?”

Outra entrevistada, Helena, 43 anos, da Congregação Cristã do Brasil na Taquara/RJ, se utiliza da minha aparência para afirmar:

Imagina se uma evangélica vai se vestir assim, vir pra igreja assim, com esse batom vermelho e esse colar no pescoço? Isso não existe. Quem faz a obra, minha filha, é o Espírito Santo. Não é obra do homem, de ancião, de cooperador nem nada – é o Espírito Santo de Deus.

Sobre a permanência no campo, percebi que houve maior receptividade nas igrejas pentecostais e alternativas, tanto que em algumas delas estive mais de uma vez e fui convidada a participar de jantares nos salões nobres do templo. A identidade de pesquisadora também ajudou, pois ao citar que era mestranda em comunicação social a maioria identificou-me como “a jornalista que veio conversar com a gente”, então as pessoas se sentiram importantes nesse aspecto, demonstrando-se mais abertas e acessíveis<sup>5</sup>. Também percebi neles uma vontade maior em falar sobre o tema, visto que muitas entrevistas que fizemos duraram cerca de uma hora e meia a três horas. Há entre eles uma presença forte do sentimento de coletividade. Portanto os mecanismos de individualização pareceram-me relativamente diluídos – ao contrário dos batistas e demais integrantes das igrejas históricas, que aparentaram um perfil mais individualista. Quanto mais nobre o bairro e a igreja, maior parece ser a presença do individualismo.

De maneira geral, os depoimentos demonstraram sobejamente que houve uma sensível transformação (o mesmo sob nova forma) no vestuário feminino evangélico a partir da virada do século XX para o XXI. Ao aprofundar em que momento houve essa transformação e o que contribuiu para isso acontecer, os entrevistados atribuíram esse fenômeno em grande parte à intenção das igrejas de absorver mais fiéis ao abrir mão de certa rigidez em seus usos e costumes. Também se referiram ao fato de as cantoras gospel,

<sup>5</sup> Importante relatar que as ferramentas de bate-papo Messenger (Facebook) e WhatsApp foram de grande auxílio para estabelecer uma proximidade com meus interlocutores. A abordagem inicial para agendar as entrevistas foi feita por telefone (geralmente eu ligava para o celular da pessoa em questão), e em certos momentos isso ocorreu mais de uma vez. A partir de então eu iniciava paralelamente uma abordagem virtual, adicionando as/os interlocutores no Facebook e WhatsApp e tendo com elas/es rápidas conversas nesses canais. Quando eu chegava para fazer a entrevista ou a observação fui recebida com muito mais naturalidade, pois a interação prévia contribuiu para tanto. Com a maior parte dos informantes o diálogo por meio desses canais continuou após a visita, o que também possibilitou aprofundar questões não colocadas em algumas entrevistas.



com sua estética contemporânea, terem influenciado muitas evangélicas a adotarem outro perfil de vestuário e novas maneiras de apresentação e cuidado de si.

As muitas leituras de clássicos sobre a teoria do juízo estético, performatividade/materialidade através das roupas e individualismo no mundo contemporâneo contribuíram para a construção de olhar e sensibilidade armados pela teoria. Tais leituras orientaram a entrada e saída de minha posição dupla enquanto ao mesmo tempo observadora e nativa. Utilizo aqui como referencial teórico para pensar o juízo estético em perspectiva transversal as reflexões oriundas da sociologia do gosto em Pierre Bourdieu. Maria das Dores C. Machado, Webb Keane e Saba Mahmood são, também, outros autores acessados, com os quais tento compreender a influência do espaço religioso e de experiências subjetivas na construção de performances e materialidades estéticas, conjugadas às demandas de categorias e preceitos morais apresentados pelas evangélicas entrevistadas.

### **A importância do feminino no contexto religioso evangélico**

Em referência às importantes transformações quantitativas e qualitativas no campo religioso brasileiro nas últimas décadas do século XX e início do XXI, verifica-se que os recenseamentos demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelam a intensificação da expansão dos evangélicos no Brasil. Levantamentos do instituto (IBGE/CSE, 2012) mostram, pela primeira vez, uma queda em números absolutos da população católica face aos evangélicos nas últimas décadas, cuja retração foi de 22%. O contingente de católicos foi reduzido em todas as regiões e se manteve mais elevado no Sul e no Nordeste. O Norte foi onde houve a maior redução relativa dos católicos. Por sua vez, os evangélicos somam 42.275.440 pessoas, constituindo cerca de 23% da população brasileira. Destes, a maior parte é ligada às denominações pentecostais e neopentecostais (23,3 milhões de pessoas, contrapondo-se aos 7,6 milhões de evangélicos das igrejas históricas e aos 9,2 milhões de membros de novas matrizes evangélicas), evidenciando que a crescente expansão do protestantismo está diretamente relacionada com a difusão e a diversificação do pentecostalismo.

De acordo com Machado (2005) 49% dos evangélicos identificados como pentecostais em 1980 ultrapassaram os chamados protestantes históricos nas duas décadas seguintes, visto que seus índices subiram de 67% em 1991 para 68% em 2000. O aumento do segmento pentecostal no país é puxado pela esteira das migrações internas nas regiões metropolitanas. Nesses locais, os evangélicos construíram igrejas nos hiatos da estrutura católica (Jacob, 2004). Nas periferias urbanas, com a ausência do estado e da Igreja

Católica, os pentecostais atuaram como guias espirituais e como figuras centrais do assistencialismo, agregando fiéis “onde o catolicismo não tinha se preparado para arregimentar a nova população, e adaptaram a mensagem para diversos públicos” (*Idem*).

Outro fator importante é que os evangélicos se encontram entre os conjuntos religiosos que apresentam as maiores taxas de fiéis do sexo feminino (IBGE, 2012), pois a proporção das mulheres (56%) é superior em 5 pontos percentuais à representação feminina na população brasileira (51%). Homens representam 44% do total de evangélicos no país. O protestantismo atual é, portanto, uma religião majoritariamente feminina. Um exemplo desse aspecto observado em campo foi o de que nas denominações pentecostais visitadas – como Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Igreja Universal do Reino de Deus – a desproporção entre homens e mulheres mostrou-se maior do que a encontrada no conjunto dos evangélicos das igrejas históricas. Não obstante, o convívio social entre as evangélicas também se mostrou mais intenso nas igrejas pentecostais, talvez pelo fato de algumas delas não estarem inseridas no mercado formal de trabalho, o que as possibilitam doar mais de seu tempo à comunidade religiosa.

Pesquisas voltadas para a análise entre população economicamente ativa e religiosidade apontam o crescimento acentuado da participação das mulheres das camadas populares no protestantismo durante os anos 1990. Machado (2005) atribui a maior presença delas neste segmento por considerar que o movimento evangélico – em especial o pentecostalismo – tem reforçado a autoestima das mulheres, na medida em que permite a atuação destas nas mais diversas frentes de trabalho. Além de enfatizar a reflexividade e subjetividades no presente e de estimular a busca da prosperidade, o que certamente contribuiu para a superação de alguns níveis de segregações de gênero na cultura religiosa tradicional no Brasil.

Tomando por base a perspectiva de gênero é possível crer que a opção de ingressar em uma igreja evangélica resulta de experiências diferentes de homens e mulheres. Segundo Machado (2005) nas justificativas para a adesão ao protestantismo as histórias de conversão masculinas revelam situações de desemprego, dificuldades financeiras e problemas pessoais na área da saúde. As mulheres quase sempre associam suas escolhas religiosas “à (re)organização ou restauração dos núcleos familiares e à satisfação de suas necessidades materiais e espirituais” Machado (op.cit.:389). Enquanto os homens procuram a comunidade religiosa em situações que põem em ameaça a identidade masculina hegemônica, as mulheres se colocam como “guardiãs” da família e dos valores morais e religiosos.

As qualidades alocadas ao sexo masculino no sistema hegemônico de representações parecem distanciar os homens das prescrições religiosas de uma forma geral e, em especial, do *ethos* evangélico, enquanto os atributos femininos favorecem as experiências das mulheres com o sagrado e os vínculos com a comunidade religiosa, como, por exemplo, a designação de mulheres para estarem à frente dos trabalhos de oração e ministérios feminino e infantil. Nesse sentido, a doutrina protestante enfatiza os valores associados à figura feminina – em especial a relação dialética entre os domínios exterior e interior, que inclui aí a estética do corpo. Um argumento utilizado por grande parcela das correntes evangélicas é a passagem relatada na epístola de 1ª Pedro, Capítulo 3, versos 3 e 4 (Bíblia Sagrada, 2009): “O vosso adorno não seja o enfeite exterior, como as tranças dos cabelos, o uso de joias de ouro, ou o luxo dos vestidos, mas seja o do íntimo do coração, no incorruptível traje de um espírito manso e tranquilo, o que é de grande valor para Deus”.

O trecho desta mensagem trata da questão da “verdadeira beleza”, que nasce do âmago e se manifesta em ações ditas “puras” e num espírito abnegado, em contraposição ao “falso eu”, adornado pelos enfeites exteriores. Deste modo, a aparência de uma mulher evangélica deve refletir, sobretudo, o ser interior. Nesse grupo, ainda que as mulheres estejam inseridas em diversos campos da vida secular (família, trabalho, amigos etc.), suas roupas devem sinalizar a marca da diferença. Por essa razão, as evangélicas

devem se vestir *adequadamente*. Embora a Bíblia não contenha um encarte de modelos de roupas ou ilustrações de moda para nós, mulheres de Deus, seguirmos, a Palavra nos ensina princípios acerca deste assunto. E que princípios são estes? Honestidade, pureza, pudor, decência, modéstia e simplicidade. (CARDOSO, 2013, p. 96). *Grifo meu*.

O mercado fonográfico gospel constitui um importante exemplo para elucidar como a moralidade estética feminina era percebida no protestantismo até a virada do século XXI. Os anos 1960 marcam o início da presença das mulheres no mercado musical gospel, sobretudo aquelas oriundas de denominações batistas, cujas igrejas possuem forte tradição musical. Nos anos 1980, com o surgimento da gravadora MK Music<sup>6</sup> ocorre a ascensão de

<sup>6</sup> A MK Music é a maior gravadora brasileira de música gospel, fundada em 1986 e pertencente ao Grupo MK de Comunicação. A marca já lançou mais de 400 obras fonográficas em diversos suportes e recebeu vários prêmios internacionais, como o Grammy Latino. A MK Music possui em seu *cast* cerca de 40 nomes e mais de 300 títulos disponíveis para a comercialização em diversos estilos - que vão do romântico ao sertanejo, passando pelo rock, o reggae, o dance, o hip hop e ritmos brasileiros. A própria empresa é responsável pela criação, distribuição e divulgação de todo o material que produz (da arte a campanhas publicitárias). Disponível em [http://www.abpd.org.br/sobre\\_gravadora.asp?g=23](http://www.abpd.org.br/sobre_gravadora.asp?g=23). Acesso em: 07 mai. 2015.

diversas cantoras evangélicas, o que possibilitou a apresentação delas em diferentes igrejas e programações evangélicas. A aparência dessas cantoras materializava, em muitos aspectos, as características do perfil feminino nas igrejas protestantes daquele período. O uso de cabelos longos, vestidos ou saias e o não consumo de maquiagens ou qualquer outro tipo de acessórios caracterizavam o modelo de mulher evangélica. Esse ascetismo de caráter distintivo simbolizava uma forma de resistir à imagem proibida de mulher “mundana”, mantendo o padrão estético estabelecido pela igreja e conservando sua identidade religiosa e seus valores morais.

Como reflexo das importações imagético-culturais inseridas no contexto musical do período, surge um conceito nos modelos de fotografia para LPs evangélicos: o close fotográfico (SILVA, 2010). Juntamente com este, o rosto torna-se fundamental. Segundo Le Breton (2007), o rosto é a parte do corpo onde se condensam os valores mais elevados e relevantes. A cristalização da identidade e o reconhecimento por parte do outro se iniciam por ele. “O rosto se altera, gera proximidade e intimidade, atrai e seduz. O rosto transparece os sentimentos e em variadas tradições é considerado um revelador da alma” (SILVA, op.cit.:33). Neste aspecto, o close do rosto retrata não apenas alguém, mas, sobretudo, esse ser simbólico.

Neste espaço em que a iconografia produzida no meio evangélico está sujeita, as capas de LPs como construção visual correspondiam à negação do corpo apresentada pelo pensamento teológico das igrejas evangélicas. A representação do visual estético na construção do imaginário evangélico denota o ascetismo e o simbolismo que o corpo possui na formação teológica e prática dos fiéis. A partir dos anos 2000 pôde-se observar que o estilo mais “moderno” que as cantoras evangélicas passaram a adotar impulsionou posteriormente os primeiros passos para o relativo rompimento com alguns preceitos do tradicionalismo evangélico, entre eles a recusa de maquiagens e adornos. Hoje já é possível observar maior adequação à secularização da estética feminina, como a utilização de maquiagens e de jóias, revelando nova perspectiva do cuidado de si no meio evangélico.

Este cenário demonstra como o lugar da estética corporal varia na medida em que tal aspecto fica cada vez mais importante na sociedade. Como efeito dessa tendência, ao protestantismo foi necessária a adoção de certa flexibilidade nos costumes em relação ao tradicionalismo que marcou a maior parte da história desse ramo religioso no Brasil. Também ocorreu incessante revisão das estratégias de recrutamento dos fiéis e das formas de atuação e apresentação estética das lideranças religiosas, tanto no interior da denominação quanto em sua representação na sociedade mais ampla. Todavia, não se deve perder de vista que, apesar de ser constatável relativa variação nos costumes, os

mesmos estão igualmente estabelecidos no imaginário evangélico como um todo e alguns valores centrais perpassam as diferentes correntes evangélicas, desde as tradicionais até as mais alternativas.

### **A inscrição do juízo estético e suas polissemias**

Na tradição sociológica da teoria moral, tem-se Emile Durkheim como um dos principais teóricos que descreve sobre os fundamentos que regulam a moralidade humana. Na obra *As formas elementares da vida religiosa* (2003[1912]), Durkheim entende a moral como uma perspectiva geral que traz à luz a dimensão da vida social. Princípios, normas e valores não são apenas regulatórios, mas também constitutivos de um certo domínio de ações. Isso não implica que todas as ações sejam por definição ações morais, mas que a moral, os costumes e a ética estão invariavelmente implicados nas ações de ordem e mudança social. Assim, cada ação, não importa quão racional ou emocional, rotineira ou estratégica, está cercada por um horizonte normativo que fornece os princípios, fins e valores que a definem e direcionam.

A moralidade é parte da cultura, mas o que distingue aquela desta é “sua relação intrínseca com padrões normativos de avaliação, julgamento e justificação em termos de entendimentos sobre o que é certo e errado, bom e mau, com valor e sem valor, justo e injusto” (Durkheim, 2003:28). Enquanto conjunto de visões normativas que fornecem padrões de avaliação (princípios, valores e normas) pelos quais as ações (próprias e de outros) podem ser julgadas, a moralidade é parte de uma ordem cultural compartilhada que se institucionaliza em práticas sociais estruturadas. Como tal, ela existe *fora das pessoas*. Uma vez que essas perspectivas culturais são aprendidas e internalizadas em e através de processos de socialização, a moralidade também existe *dentro das pessoas* como um conjunto de padrões de comportamentos corretos que define, orienta e regula suas ações a partir de seu ego.

Tais padrões podem ser formulados reflexivamente, seguidos de forma semiconsciente e expressos de modo interessado, como no caso dos sentimentos morais. Enquanto a conexão com a cultura permite conceber a moralidade como um sistema referencial coletivo internalizado, o qual estrutura e regula ações conforme padrões, sua relação com estruturas sociais e interesses materiais sugere que a invocação do bem comum e do interesse geral - que caracteriza a vida moral - está enraizada em determinados modos de viver e expressa, através de estratégias de universalização e de idealização, os interesses e ideais de determinados grupos e estratos sociais.

Nessa linha de pensamento estabeleço como ponto de partida possível para uma reflexão sobre a moral protestante a existência de gramáticas e discursos através dos quais os agentes visam a produzir a aparência de conformidade a regras comuns. Essas estratégias implicam como reconhecimento da lei fundamental do grupo uma declaração pública de reverência à representação que ele pretende dar a si mesmo e aos demais. No protestantismo, os sentimentos morais relacionados às formas de representação se fundamentam no modelo de vida ideal centrado nos padrões bíblicos, cuja ênfase é traduzida na sua aplicabilidade nas práticas cotidianas.

De acordo com Keane (2002:68), a ideologia da moralidade protestante está baseada em noções de sinceridade: a exigência moral de que as pessoas têm de falar e agir conforme os postulados das Escrituras Sagradas. Os protestantes centram a atenção nos sentidos imateriais da linguagem de tal forma que os fatores materiais e sociais que influenciam o processo são entendidos como facilitadores da comunicação entre as pessoas. No modelo protestante, supõe-se que os agentes sinceros devam esforçar-se por transmitir com total precisão seus sentimentos religiosos imateriais, envolvendo modalidades distintas de objetivações pelas quais os fiéis mediam suas relações com outras pessoas.

A partir do ponto de vista dos entrevistados, a *modéstia* constitui a principal ferramenta semiótica pela qual a mulher evangélica pode comunicar ao outro sua identidade religiosa. Em linhas gerais, exponho que este termo é entendido pelos evangélicos como a atitude de não chamar a atenção para aquilo que não convém. A importância dada à modéstia pelos evangélicos advém dos ensinamentos do apóstolo Paulo aos membros da igreja primitiva em Éfeso, uma cidade greco-romana da Antiguidade situada na costa ocidental da Ásia Menor, onde hoje está localizada a Turquia. Após realizar sua viagem missionária a Éfeso, Paulo comissiona seu discípulo Timóteo para dar continuidade ao trabalho de evangelização na cidade, e escreve-lhe duas cartas a fim de orientá-lo nessa missão. Na primeira correspondência há um tópico específico para as mulheres daquela comunidade, intitulado “Os deveres das mulheres cristãs” (1ª Timóteo, Cap. 2, versos 9 a 15), o qual expõe que “Do mesmo modo as mulheres cristãs se ataviem em traje honesto, *com pudor e modéstia*, não com tranças, ou com ouro, ou pérolas, ou vestidos preciosos, mas como convém a mulheres que fazem profissão de servir a Deus com boas obras”.

“Pudor e modéstia”, conforme citados na escritura bíblica, estão para os evangélicos diretamente associados à decência e ao autocontrole. Eles avaliam que o guarda-roupa da evangélica deve expressar uma declaração pública de sua motivação pessoal e íntima de fé. Isto se traduz em evitar roupas e adornos que sejam extravagantes ou sexualmente

atrativos. Modéstia é humildade expressa na forma de vestir. Imodéstia, então, seria muito mais do que usar uma saia curta ou um decote ousado: ela estaria expressa no ato de chamar atenção imprópria para si, em pretensões desconexas aos preceitos bíblicos de guardar o corpo.

O apóstolo Paulo de Tarso considerava que pudor e modéstia eram termos estranhos para muitas mulheres da comunidade de Éfeso. Sua carta, escrita entre 63 e 67 d.C., já demonstra explicitamente a lógica da distinção, ao orientar que as cristãs se vestissem de maneira diferente para que não ocorresse identificação com as sacerdotisas - mulheres que exerciam práticas pagãs naquela região. Os cultos a Afrodite incluíam ritos sexuais realizados por centenas de sacerdotisas, caracterizadas como prostitutas cultuais. Éfeso era uma cidade portuária e este elemento também contribuía para a prática da prostituição, adicionada ao fato de que as mulheres ocupavam lugar de proeminência na religião pagã dos tempos greco-romanos. John McArthur, um dos principais comentaristas da epístola de Paulo a Timóteo, esclarece que:

[...] àquela época, quando uma mulher usava o véu, isso significava que ela estava submissa a um homem, fosse o marido, seu pai ou um parente responsável. Quando se via uma mulher sem véu e com o cabelo tosquiado ou mesmo raspado, já se deduzia que a mesma estava totalmente disponível, pois esta era a maneira como as prostitutas eram identificadas. Sendo assim, as mulheres cristãs precisavam agir com modéstia, precisavam usar o véu e manter seus cabelos compridos. O uso do véu era importante naquele contexto cultural. Deixar de usá-lo naqueles dias seria motivo de mal testemunho ou escândalo. (MCARTHUR, 1995, p.82).

De lá para cá os costumes se alteraram. Hoje é pouco provável que se estabeleça uma diferenciação tão polarizada entre as que praticam ou não a prostituição a partir de elementos estéticos rigidamente marcados. Mas a modéstia tal como entendida por Paulo continua proeminente no imaginário protestante. Contudo, a pesquisa revelou que uns têm uma ideia mais rígida de o que seja modéstia, enquanto outros a têm mais flexível. A categoria “modéstia”, portanto, tem um parâmetro de nuances variado e é entendida de maneira mais codificada ou menos codificada.

Com base nos discursos obtidos durante a pesquisa, identifiquei por *modéstia rígida* a postura ascética no que tange a vestuário, maquiagem, adereço e formato capilar (o interdito aos cortes de cabelo). Por *modéstia flexível* entendo a adoção de certa

maleabilidade nas práticas estéticas, como a permissão ao uso da calça comprida, maquiagem e adereços discretos. Já a *modéstia muito flexível* consiste em permitir que as mulheres se adornem da maneira mais individualista possível, considerando até mesmo as opções diametralmente opostos ao tradicionalismo evangélico – como a produção de corpos fisicamente trabalhados, tatuagens, o uso de piercings e de roupas perfeitamente ajustadas às formas femininas. O Quadro 1 apresenta uma condensação simples da variação do código no universo pesquisado:

**Quadro 1 - Codificações da categoria *modéstia* pelos evangélicos entrevistados, de acordo com as correntes denominacionais<sup>7</sup>.**

Modéstia rígida	Modéstia flexível	Modéstia muito flexível
<b>Pentecostais tradicionais</b>	<b>Históricas, Pentecostais “renovadas” e Neopentecostais</b>	<b>Históricas “renovadas” e Novas matrizes evangélicas</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Assembleia de Deus</li> <li>○ Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD)</li> <li>○ Adventistas do Sétimo Dia</li> <li>○ Congregação Cristã do Brasil Cristã Maranata</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Batistas</li> <li>○ Presbiterianas</li> <li>○ Universal do Reino de Deus</li> <li>○ Mundial do Poder de Deus</li> <li>○ Igreja de Nova Vida</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Igreja Batista da Orla</li> <li>○ PinGODágua</li> <li>○ Metanoia Underground</li> <li>○ Igreja da Lagoinha</li> </ul>

Fonte: Levantamento de campo (2015).

Nas interlocuções de campo, meu pedido aos informantes para definir “modéstia” ocorria logo após as perguntas sobre as estratégias de sensualidade por meio das roupas.

<sup>7</sup> Os grupos evangélicos são divididos em quatro categorias, adotadas atualmente pelo IBGE para fins de recenseamento e produção de demais dados estatísticos. São elas: a) *históricas ou evangélicas de missão* - originadas a partir da Reforma Protestante ou em períodos bem próximos a ela. Representantes desse segmento são as igrejas Luteranas, Presbiterianas, Anglicanas, Batistas, e Metodistas; b) *pentecostais* - englobam as que tiveram início no reavivamento e nas experiências místicas com o Espírito Santo no primeiro quartel do século XX nos Estados Unidos; c) *neopentecostais* - são oriundas do pentecostalismo originalmente brasileiro, com ênfase na teologia da prosperidade. Fundadas a partir de uma nova cosmologia das experiências místicas com o sagrado, ou mesmo a partir de cismas entre as igrejas históricas, as denominações neopentecostais surgiram nos anos 1960, bem após a inserção do pentecostalismo de tradição norte-americana; e d) *novas matrizes evangélicas* - são as igrejas que não se enquadram nas classificações acima e que surgiram na virada do século XX para o XXI, caracterizadas pela interpretação e vivência do cristianismo de maneira mais flexível. Para fins deste trabalho, classifico como “alternativas” as igrejas que representam essas novas matrizes contemporâneas e que incluem em seu rol de membros pessoas frequentemente identificadas como *outsiders* pelas igrejas evangélicas comuns, tais como homossexuais, metaleiros, tatuados, hippies, entre outros.



Uns responderam de maneira mais profunda e elaborada, outros de modo relativamente raso, mas de qualquer forma aplicando o termo em seu pensamento. Alguns pausaram para uma média reflexão e de início não souberam responder. Para estes entrevistados ajudei a elaborar algum pensamento a respeito, elucidando-os sobre o que eles poderiam entender como modéstia a partir do vestuário e/ou comportamentos. Daí em diante começaram a argumentar posições próprias sobre o que definiria uma mulher evangélica modesta, entendida aqui como uma antítese à ostentação. Acreditam elas e eles que a modéstia seria algo que não causa escândalo, uma congruência de signos que permitem ao outro olhar para um indivíduo evangélico e identificar que “ali vai uma pessoa cristã”. Um exemplo disso é a fala de Nádia, pentecostal da Assembleia de Deus no Leblon/RJ, a qual afirma: “*se a mulher estiver com uma unha pintada, com um a calça, a pessoa tem que ter um destaque por causa da modéstia do vestido, na maneira de andar, tudo isso. Pra mim, a vida cristã e o modo de vestir da mulher cristã refletem isso*”.

Por sua vez, à medida que a mesma reflexão era proposta aos evangélicas que aproximavam-se de um capital cultural mais elevado, as elaborações sobre o conceito de modéstia se tornavam mais sofisticadas, demonstrando que a operacionalização do conceito é resultado de um acúmulo de bens simbólicos inscritos nas estruturas de pensamento, resultantes de um *habitus* de grupo que acompanha a trajetória de vida dessas pessoas. Estes interpretavam a modéstia como a tradução de uma simplicidade e humildade, presente não só nas manifestações visuais, mas também no comportamento. Para este segundo grupo, ser modesto é ser mais linear - nas roupas e nas relações. A modéstia, aqui, estaria relacionada à solidariedade, à gentileza, à não devassidão, sobretudo nas práticas discursivas.

Bourdieu argumenta que os sujeitos sociais encarnam *habitus* “com todas as disposições que são, ao mesmo tempo, marcas da posição social e, portanto, da distância social exigida para manipulá-las estratégica ou simbolicamente [no intuito de] reduzi-las, aumentá-las ou simplesmente mantê-las” (BOURDIEU, 1983, p. 75). Com isso, o autor pretende sustentar que os indivíduos incorporam sistema de disposições, modos de perceber, de sentir, de fazer, de pensar, que os levam a dispor a apresentação do *self* de determinada forma em uma circunstância dada. No caso dos evangélicos, a modéstia deve estar implícita nesse código de vestimenta, pois ela se constitui a principal característica que distingue as fiéis daquelas não pertencentes à religião. Na perspectiva nativa, portanto, a modéstia consiste em fazer valer a simplicidade e a postura reservada na exposição estética. O Quadro 2 sintetiza os conceitos usados pelos entrevistados para definir a modéstia enquanto categoria moral:

**Quadro 2 – Definições sobre modéstia e diferença no vestuário (ordenadas pela frequência de citações nos discursos)**

Conceitos usados para definir modéstia	Onde estaria a diferença no vestuário da evangélica?
<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Simplicidade; humildade</li> <li>○ Se vestir adequadamente; não chamar a atenção</li> <li>○ Não ostentar; não propalar</li> <li>○ Não se expor; ter uma postura contida</li> <li>○ Aquilo que te faz bem sem constranger o outro</li> <li>○ Preservação de valores</li> <li>○ Aquilo que não causa escândalo</li> <li>○ Viver aquilo que faz</li> <li>○ Amor, perdão e respeito</li> <li>○ Fazer o bem sem olhar a quem</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ No comprimento da blusa, da saia e do vestido</li> <li>○ No bom senso</li> <li>○ Na preservação o próprio corpo</li> <li>○ Na não exibição da sensualidade</li> <li>○ Vestuário com elegância e simplicidade</li> <li>○ Nas peças sem decotes e transparências</li> </ul>

Fonte: Levantamento de campo (2015).

Sendo o vestuário da evangélica um atributo que preenche certo conjunto de signos dentro de suas funções sociais e estéticas, os entrevistados apontaram precisamente quais seriam os estilos de roupas e adereços majoritariamente censurados à evangélica contemporânea. A roupa decente, para eles, é aquela que não expõe e, conseqüentemente, não escandaliza: saias e vestidos médios, peças sem decotes, uma calça não apertada, vestuário limpo, passado e não rasgado. Por sua vez, peças como minissaia, shortinho, vestido colado ao corpo, blusas transparentes, esmalte e batons escuros são alguns dos elementos mais citados como genuinamente opostos à moderação estética.

Em referência à modéstia, nas ações de representação individual e coletiva dos evangélicos coexiste ainda outro *habitus* valorativo da moral no que tange ao feminino: o de que as evangélicas devem ser identificadas pelo público como *mulheres de Deus*, em contraposição às *mulheres do mundo*. Mulher de Deus é uma categoria nativa utilizada para designar aquela que não somente pertence ao protestantismo, mas que pratica a religião em suas interações cotidianas e é reconhecida publicamente como tal. Ela é o exato contrário da mulher do mundo,

que para eles seria a mulher que não detém a presença de Jesus Cristo em sua vida – em linhas gerais, a não convertida, portadora de uma performance estética mais extravagante e principalmente de comportamentos libidinosos ou devassos.

Muitos evangélicos definiram a *mulher do mundo* com base em características externas – maquiagem e vestuário - como se nelas houvesse uma “estetização de si”. Sobre a *mulher de Deus*, grande parte dos entrevistados a definiu a partir de atributos subjetivos, um conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento e desejo que a animam enquanto sujeito atuante. Neste ponto percebo um paradoxo interessante: julga-se que a mulher de Deus precisa ter um desempenho estético diferente das outras; todavia, não é este fator que a delimita. Sobre tais conceitos, observei novamente diferenças no modo de operar esses registros entre os dois grupos – os de médio ou alto capital cultural/econômico e os de baixo capital econômico e/ou cultural (Quadro 3).

**Quadro 3 – Principais definições sobre mulher “do mundo” e mulher “de Deus” (ordenadas pela frequência de citações nos discursos)**

Mulher “do mundo”	Mulher “de Deus”
<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Não possui a Cristo e ao Espírito Santo</li> <li>○ Não conhece ou não teve um encontro com Deus</li> <li>○ Usa roupa decotada; seios e costas de fora; shortinho</li> <li>○ Aquela que não tem amor; esperança; perdão; fé</li> <li>○ Aquela que se droga, bebe ou se prostitui</li> <li>○ Aquela que frequenta bailes, festas, boates</li> <li>○ Uma mulher que mente e trai</li> <li>○ Mulher “estourada”; abusada; sem limites</li> <li>○ Aquela que xinga palavrões</li> <li>○ Aquela que casa e descasa</li> <li>○ Ela namora com uns e com outros</li> <li>○ Usa aplique no cabelo</li> <li>○ Usa batom e unhas vermelhas; olhos pintados</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Aquela que tem a presença de Cristo</li> <li>○ Aquela que tem amor; esperança; perdão; fé</li> <li>○ É uma mulher convertida</li> <li>○ Pratica aquilo que diz; sua vida dá testemunho de si</li> <li>○ Uma mulher que pensa nas outras pessoas; é caridosa</li> <li>○ Uma mulher que edifica a casa e os filhos</li> <li>○ Aquela que respeita o marido</li> <li>○ Ela é mulher de um homem só</li> <li>○ Ela é respeitada em todos os ambientes</li> <li>○ Tem mansidão no falar e no agir</li> <li>○ Uma mulher que não xinga palavrões</li> <li>○ Uma mulher que não fala mentiras e não faz intrigas</li> </ul>

No protestantismo há todo um conjunto de normas e valores que regem o comportamento da mulher de Deus. Segundo o discurso religioso, espera-se que em toda e qualquer esfera de que as mulheres participem elas sejam dóceis, carinhosas, tolerantes, cuidadosas e que se preocupem com o corpo em sua dimensão espiritual, para que o mesmo revele à primeira vista o caráter distintivo da identidade religiosa. À mulher de Deus são delegados diversos papéis, pelos quais ela detém grandes responsabilidades na família, na igreja e no meio social.

A percepção nativa atesta que a reserva nas práticas do vestir é um princípio moral fundamental para o público evangélico, uma vez que eles acreditam que é a partir do vestuário que são impulsionados os desejos sexuais. Neste sentido, atribui-se à mulher de Deus importância ímpar na preservação dos valores relativos à educação corporal e o aspecto da vigilância é maior para elas do que em relação ao sexo masculino, pois acredita-se que os homens, em geral, sejam muito mais afetados pelo que veem. Vestir-se intencionalmente de maneira que provoque ou estimule a libido masculina é considerado pecado; por essa razão, a cosmologia evangélica pressupõe que as fiéis não devem estar em conformidade com as normas “deste mundo”. Segundo Cardoso, “a beleza deve ser mostrada e admirada numa atmosfera de contentamento aos olhos de Deus, por isso a mulher cristã deve ater-se ao traje decoroso e à modéstia no vestir” (2013, p. 175).

O valor de um elemento estético feminino no contexto protestante é avaliado pelo interesse da informação que ele veicula, pela clareza com a qual desempenha a função de comunicação e por sua legibilidade. Usar esta ou aquela peça de vestuário é um dos principais instrumentos utilizados pelas evangélicas para marcar sua distância social. A roupa, com efeito, desempenha a função de contraste à mulher do mundo ou ponto de referência em relação ao qual se define o pertencimento ao segmento evangélico.

Com isto depreende-se que a evangélica que se enquadra na categoria *mulher de Deus* tem suas escolhas estéticas moldadas pelos padrões ideológicos protestantes. Em suas práticas de vestir, ela usa “inscrições feitas sobre o corpo oriundas dessa relação entre a psicologia pessoal e a ordem social” (WILSON, 1985, p. 327). A moda evangélica – e por conseguinte seu juízo estético moralizante – reforçam a solidariedade social e impõem normas de grupo. Seus limites constituem fronteiras a serem defendidas. Além disso, são fixadas por sistemas de classificação que funcionam como instrumentos de poder subordinados a funções sociais. A modéstia da mulher de Deus é, com efeito, a

materialização de um *habitus* enquanto conduta interessada. Seus elementos estéticos se convertem em signos de identificação que podem ser, também, sinais de distinção.

### **Modéstia e individualismo**

Entre os teóricos que analisam a extensão da forma moda nas sociedades contemporâneas, Gilles Lipovestky é aquele que apresenta o individualismo como “a espinha dorsal da sociedade de consumo” (1987, p. 170), conceituando a moda e o processo de consumo fora do esquema da alienação e enquanto lógica social. Longe de remeter à razão exclusiva de atender um desejo, o consumo repousa sobre uma lógica do tributo e da distinção enquanto dispositivo encarregado de significar a posição social. Jamais se consome um objeto por ele mesmo ou por seu valor de uso, mas “em razão de seu ‘valor de troca signo’, isto é, em razão do prestígio, do status e da posição social que confere” (LIPOVESTKY, op.cit.:171). Desse modo, a sociedade de consumo com sua gama de objetos constitui um imenso processo de produção de valores signos, cuja função é significar posições e reinscrever diferenças sociais, operando sob o ímpeto da competição estatutária. Os objetos se formam em “expoentes de classe e de grupos, significantes sociais”, no qual a primazia é o “*standing*, a posição, a conformidade e a diferença social” (op. cit.:172).

Com base nos discursos dos nativos e em levantamentos de materiais iconográficos foi possível perceber que, entre o final dos anos 1990 e a primeira década do século XXI houve uma ressignificação do vestuário feminino protestante, da qual o fenômeno maior foi materializado na adesão ao uso da calça. Antes entendida como peça de vestuário exclusivamente masculino, atualmente a calça comprida – especialmente a calça jeans – é um item básico no guarda-roupa de muitas evangélicas. Poucas informantes mais tradicionais ainda censuram a calça jeans. Todavia, mesmo diante das variações sobre a temática do vestuário os princípios de decência e modéstia continuam predominantes, embora de maneira mais branda do que em épocas anteriores. A liberdade de opções e de exercício dos gostos individuais ampliou-se na esteira do consumo da sociedade capitalista. Para assegurar a permanência de seus seguidores, à religião protestante foi necessário absorver esse fenômeno de diferentes maneiras.

Nos diálogos com as entrevistadas houve um momento em que eu as apresentava três fotografias de personagens de novelas e minisséries da Rede Globo, a fim de que elas apontassem aquela que mais se aproximasse da estética evangélica contemporânea. Foram unânimes em apresentar a resposta, escolhendo a figura da personagem que aparece trajada de modo mais “comum” – representada pela personagem de Paula Burlamaqui na novela “Avenida Brasil”, veiculada em 2012. As outras duas, em contraposição, revelavam

aparência rígida e ascética, representadas pelas atrizes Juliana Paes e Nanda Costa na novela “América” (2005) e na minissérie “O Caçador” (2014), respectivamente (Figuras 1, 2 e 3).



**Figuras 1** - Personagem Dolores na novela *Avenida Brasil*; **Figura 2** - Personagem Creusa na novela *América*; **Figura 3** - Personagem Marinalva na série *O caçador*.  
Fontes: Extra/O Globo (2012)<sup>8</sup>; Globo.com (2005)<sup>9</sup>; Extra/O Globo (2014)<sup>10</sup>.

Segundo as informantes, os estereótipos reproduzidos pelas narrativas da Rede Globo são reflexos de um momento no interior da cultura protestante em que praticamente todas as evangélicas se trajavam do mesmo modo (com saias e blusas compridas) e portavam o cabelo da mesma forma (presos em coques), independente da corrente religiosa, se histórica ou pentecostal. O resultado foi que as evangélicas, de modo geral, eram muito parecidas. Possivelmente esse fenômeno era efeito de esquemas doutrinários no qual o individualismo ocupava pouco lugar e ecoava menos dentro da religião. Com a mudança dos tempos, a absorção da perspectiva individualista foi praticamente compulsória. Hoje se observa nos discursos e nas práticas uma tendência mais liberal do desempenho estético no seio das comunidades protestantes.

Esse processo de individualização não aconteceu com a mesma velocidade e a mesma intensidade em todo o conjunto. Nas camadas sociais mais individualistas observei que as informantes possuem maior capacidade de implementar diferentes significados por meio da vestimenta, visto que detêm recursos relativos a capital econômico e cultural para

<sup>8</sup> Disponível em <http://extra.globo.com/tv-e-lazer/avenida-brasil-paula-burlamaqui-tem-ajuda-da-propria-empregada-para-compor-dolores-5995454.html>. Acesso em: 05 dez. 2014.

<sup>9</sup> Disponível em <http://globo.com/tv-e-lazer/avenida-brasil-paula-burlamaqui-tem-ajuda-da-propria-empregada-para-compor-dolores-5995454.html>. Acesso em: 05 dez. 2014.

<sup>10</sup> Disponível em <http://extra.globo.com/tv-e-lazer/telinha/o-cacador-nanda-costa-vive-uma-prostituta-que-vira-uma-religiosa-compare-as-fotos-do-antes-depois-11923316.html>. Acesso em: 05 dez. 2014.

tanto. Em outras camadas – sobretudo entre as igrejas ortodoxas – foi possível contatar que o individualismo das pessoas não prosperou tanto. Sobre este aspecto, Bourdieu afirma:

Sob a forma de sistemas de necessidades, a estatística limita-se a registrar a coerência das escolhas de um *habitus*. Se tudo leva a crer na existência de uma relação direta entre a renda e o consumo, é porque o gosto é quase sempre produto de condições econômicas idênticas àquelas em que ele funciona de modo que é possível imputar à renda uma eficácia causal que se exerce apenas em associação com o *habitus* que ela produziu. Sendo assim, a escolha de uma peça de vestuário impõe-se, sem dúvida, como uma estratégia considerando, por um lado, o capital econômico e o capital cultural que é possível investir na compra de uma roupa e, por outro, os lucros simbólicos visados em tal investimento (Bourdieu, 2013:353).

Como observou Bourdieu, é necessário determinado investimento de capital econômico e cultural para estar em posição de reapropriar produtos, a ponto de expressarem a individualidade de uma pessoa. Neste sentido, entre as informantes há variações que se deslocam de um polo ao outro, onde se verificam subjetividades que prezam pela estética contemporânea, compatível com a individualização crescente dos gostos, e outras que optam pela permanência de um juízo estético mais “tradicional”. Entre as pesquisadas, as jovens de 25 a 35 anos são as que mais investem em estar “na moda”, consumindo desde o vestuário à venda nas grandes lojas de departamentos – que atendem a diversos gostos estéticos -, bem como marcas presentes no *lifestyle* das camadas médias como Farm, Forever 21, Dress To e Levi’s.

As evangélicas não apenas consomem estes produtos, mas também os incorporam em um arranjo estilizado, recontextualizando a mercadoria de tal modo que os bens são transmutados em práticas de personalização. Nas igrejas pesquisadas verifiquei a presença de um agenciamento corporal no qual é possível traduzir gostos pessoais, obedecer às normas do grupo e considerar os padrões bíblicos no que tange à modéstia no vestuário. Sobre este esquema, Saba Mahmood (2005) relembra que o aprendizado religioso é um dispositivo que permite reconectar as preocupações normativas com os processos de subordinação dos corpos-sujeitos nos espaços religiosos. Definindo agência como “modalidade de ação”, Mahmood contempla esse mecanismo na forma de atividades usualmente individualistas de comportamento e estilos de vida, que expressam a capacidade de cada pessoa em realizar seus interesses e suas experiências do corpo em diálogo ideologias dominantes específicas.

Uma das hipóteses que Mahmood coloca a respeito dos movimentos religiosos e feministas contemporâneos é: como é possível ao sujeito exercer a liberdade dentro de uma certa tradição? Para a autora, este processo só é obtido a partir da compreensão do que seja a agência em termos de responsabilidade individual (2005:147) por meio de um engajamento reflexivo face aos discursos normativos. Este modo de engajamento tem como um dos efeitos a criação de sensibilidades e capacidades corporificadas de razão, afeto, decisão e escolha, que, por sua vez, são as condições para a redefinição de preceitos de o que seja a obediência e devoção religiosa. Em linhas gerais, Mahmood propõe que existe uma perspectiva de autonomia dentro da norma e que toda regra pode ser vivenciada de maneira específica.

Esse panorama é mais comum naquelas igrejas onde o individualismo tem um lugar determinado. Para citar um exemplo, a Assembleia de Deus do Leblon é um lugar onde se encontra coabitação dos contrários e convergência simultânea entre tradicionalismo e modernidade. Ali foi possível perceber que o visual estético é não apenas um elemento de adorno, mas principalmente constitutivo de um posicionamento e originalidade de grupo. Embora pertença a uma filiação ministerial tradicional do Rio de Janeiro, a igreja aderiu amplamente ao uso da calça comprida, maquiagem e acessórios (inclusive entre obreiras e integrantes do ministério de louvor). Entretanto, foi possível notar no mesmo salão algumas senhoras que resistiam à “modernidade”, vestidas de modo bastante tradicional: saias compridas e blusas de manga longa em tons opacos, cabelos longos presos ou amarrados em coque, maquiagem zero. Eram raridades no interior do templo naquela ocasião. Outras igrejas nas quais também pude constatar um sentimento elevado de individualismo foram os templos batistas na Barra da Tijuca e Recreio dos Bandeirantes (RJ), onde as evangélicas, amparadas por seu capital econômico, detêm a possibilidade de seguir a moda em voga e se portar cada uma à sua maneira.

Como desfecho da exposição sobre o performativo estético das evangélicas por elas mesmas, depreende-se que em denominações mais tradicionais encontramos práticas mais ortodoxas no modo de vestir e relativa aversão a recursos estéticos que se contrapõem à expressão de uma beleza considerada “natural”. Noutras correntes pentecostais e/ou neopentecostais, o vestuário funciona igualmente como elemento distintivo e como significante que localiza a hierarquização de mulheres na estrutura eclesiástica. Por outro lado, em instituições mais contemporâneas, as chamadas “igrejas alternativas”, percebe-se a tentativa de agregar as diversidades de estilos e gostos estéticos, sobretudo aqueles ligados ao universo juvenil.



Tanto nas igrejas alternativas quanto nos templos em que os seguidores detêm maior capital econômico e cultural, uma gramática nos modos de vestir sem abandonar os princípios de moralidade, decência e modéstia é investida em termos de tendências da moda contemporânea e sensibilidades estéticas autônomas. Esse cenário reafirma as perspectivas do senso de gosto em Bourdieu, para quem “o capital cultural cultivado é o instrumento que colabora no impulso do individualismo” (2013:363), que conduz os indivíduos a melhor se observarem e a gerirem “racionalmente” seu corpo e sua beleza. No universo pesquisado, portanto, quanto mais há livre escolha e individualização, maior é a possibilidade de matizar os valores dos costumes religiosos e realizar assim um desempenho individual.

Agenciamentos corporais se relacionam com a dinâmica e as dimensões potencialmente transformadoras do *habitus*, o que permite as regras serem performadas, habitadas e experienciadas de diferentes maneiras. Sob esse ponto de vista, o que parece ser um comportamento unicamente resultante da docilidade ou passividade dos corpos é, também, uma modalidade de agência reconfigurada nas múltiplas formas em que essas normas religiosas são incorporadas. Como importante vetor do individualismo contemporâneo paralelo à revolução das necessidades, a agência enquanto “técnica de negociação” desencadeou novas referências para as mulheres protestantes – sobretudo nas denominações abertas aos fenômenos de secularização -, estimulando-as menos à imposição coletiva e mais a diferentes possibilidades de orientações pessoais e preferências personalizadas.

### **Considerações finais**

Neste artigo elaborei uma breve descrição sobre o vestir feminino evangélico e os regimes discursivos que constituem o entendimento do que seja a estética do corpo. Indiquei como pressuposto para uma reflexão sobre a moral protestante a existência de gramáticas através das quais os agentes visam a produzir a aparência de conformidade a regras comuns centradas nos padrões bíblicos, cuja ênfase é traduzida em sua aplicabilidade nas práticas cotidianas.

A partir do ponto de vista nativo, a *modéstia* constitui a principal ferramenta semiótica pela qual a/o evangélica/o pode comunicar ao outro sua identidade religiosa. Essa categoria foi frequentemente citada nos discursos dos informantes e é também amplamente abordada em conteúdos evangélicos disponíveis nos *mass media*. Em linhas gerais, exponho que este termo é entendido pelos evangélicos como a atitude de não chamar a atenção para aquilo que não convém. Modéstia na cultura protestante seria o bom senso, uma recusa a

ultrapassar os limites. Neste sentido, o conceito de modéstia, mais que uma categoria abstrata, pode ser entendido como uma atitude estética. Ela é ação e, ao mesmo tempo, inação, compelindo os sujeitos a uma reserva apropriada. A modéstia protestante é, portanto, em um estilo de vida individual, social e moral, representando a maneira como os evangélicos entendem o que seja uma *forma adequada* à sua sociabilidade.

Essa perspectiva, entretanto, não tenciona esgotar a percepção analítica do objeto, visto que a temática merece investigações mais amplas que relacionem o *habitus*, o juízo de gosto e a sensibilidade estética protestante.

### **Referencias bibliográficas**

BÍBLIA SAGRADA. *1ª Timóteo / 1ª Pedro*. Tradução em português de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre (RS): Zouk, 2013.  
\_\_\_\_\_. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

CARDOSO, Cristiane. *A mulher V: Moderna, à moda antiga*. São Paulo: Thomas Nelson, 2013.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

IBGE. *Resultados do Censo 2010 – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia\\_tab\\_xls.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_xls.shtm). Acesso em 11 mai. 2015.

IBGE/CSE. *Metadados*. População/Tabelas – Versão 2.1: dados editados para download. Disponível em <http://ces.ibge.gov.br/base-de-dados/metadados/ibge/censo-demografico>. Acesso em: 14 jan. 2016.

KEANE, Webb. Sincerity, “Modernity” and the Protestants. In: *Cultural Anthropology*, n. 17, vol. 1, 2002, pp. 65-92. Disponível em [http://sites.lsa.umich.edu/webbkeane/wp-content/uploads/sites/128/2014/07/sincerity\\_modernity\\_prots.pdf](http://sites.lsa.umich.edu/webbkeane/wp-content/uploads/sites/128/2014/07/sincerity_modernity_prots.pdf) .

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MACHADO, Maria. D. Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. In: *Revista Estudos Feministas*, v.13, n.2, Florianópolis, maio-ago 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200012>. Acesso em: 18 dez. 2015.

MAHMOOD, Saba. The subject of freedom. In: *Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MCARTHUR, John. *New Testament Commentary - First Timothy*. Chicago: Moody Publishers, 1995.

SILVA, João Marcos. *As feias (e os feios) que me desculpem, mas beleza é fundamental: o uso contemporâneo da imagem e sua influência na mudança dos paradigmas estéticos utilizados na música gospel no Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista, São Paulo, 2010, 115 p.

WILSON, Elizabeth. *Enfeitada de sonhos: moda e modernidade*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985.

## INFORMES

## **Mudanças na submissão de artigos para a Revista Pensata**

A Comissão Editorial Executiva da Revista Pensata informa que a partir da 10ª edição, a revista recebe a submissão de artigos em caráter de fluxo contínuo. De periodicidade semestral, a Pensata tem como objetivo a abertura de um espaço de reflexão crítica e diálogo interdisciplinar entre as três áreas formadoras das Ciências Sociais (Antropologia, Ciência Política e Sociologia), tendo como ponto de partida as propostas temáticas e os projetos vinculados às três linhas de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP (Arte Cultura e Teoria Social; Pensamento Social, Estado e Ação Coletiva; e Corpo, Sexualidade e Práticas Simbólicas).

Entretanto, não serão excluídas propostas com temas relativos a outras áreas do conhecimento em diálogo com as Ciências Sociais. Será contemplada a publicação de artigos em português e em espanhol, visando com isso tanto uma pluralização linguística do conteúdo divulgado quanto uma integração de pesquisas e perspectivas dos países latino-americanos vizinhos. As normas de submissão estão disponíveis no site da revista:

<https://www2.unifesp.br/revistas/pensata/>

Recomendamos também, que nos acompanhe em nossa página no Facebook:

<https://www.facebook.com/pensataunifesp/>

E para mais informações sobre a Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da UNIFESP - EFLCH, acesse <http://www.unifesp.br/campus/gua/>