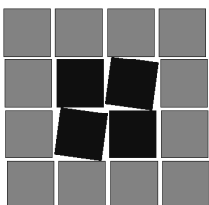


ISSN.BL 0041-8862 Fortaleza, v. 43, n. 1, p. 07-141, jan./jun., 2012

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS



Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Expressões de Identidade

APOIO



Universidade Federal do Ceará
2012

Revista de Ciências Sociais
Volume 43 – número 1 - 2012

Publicação do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará

Membro da International Sociological Association (ISA)

ISSN.BL 0041-8862

Comissão Editorial

Eduardo Diatary Bezerra de Menezes, Antônio Cristian Saraiva Paiva, Isabelle Braz Peixoto da Silva, Irllys Alencar Firmo Barreira, Jakson Alves Aquino e Sulamita Vieira.

Conselho Editorial

Bela Feldman-Bianco (UNICAMP), Boaventura de Sousa Santos (Universidade de Coimbra), Céli Regina Jardim Pinto (UFRGS), César Barreira (UFC), Fernanda Sobral (UnB), François Laplantine (Universidade de Lyon 2), Inaiá Maria Moreira de Carvalho (UFBA), Jawdat Abu-El-Haj (UFC), João Pacheco de Oliveira (UFRJ),

José Machado Pais (ICS, Universidade de Lisboa), Linda Maria de Pontes Gondim (UFC), Lucio Oliver Costilla (UNAM), Luiz Felipe Baeta Neves (UERJ), Manfredo Oliveira (UFC), Maria Helena Vilas Boas Concone (PUC-SP), Moacir Palmeira (UFRJ), Ruben George Oliven (UFRGS), Ralph Della Cava (ILAS), Ronald H. Chilcote (Universidade da Califórnia), Véronique Nahoum-Grappe (CNRS).

Edição

Projeto gráfico: Fernanda do Val
Editoração eletrônica: Gilberlânio Rios
Revisão: Sulamita Vieira

Endereço para correspondência

Revista de Ciências Sociais
Departamento de Ciências Sociais
Centro de Humanidades – Universidade Federal do Ceará
Av. da Universidade, 2995, 1º andar (Benfica)
60.020-181 Fortaleza, Ceará / BRASIL
Tel./Fax: (85) 33-66-74-21 / 33-66-74-16
E-mail: rcs@ufc.br

Publicação semestral

Solicita-se permuta / Exchange desired

Revista de Ciências Sociais – periódico do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará – UFC

n. 1 (1970) – Fortaleza, UFC, 2012

Semestral

ISSN.BL. 0041- 8868

1. identidade; 2. cultura; 3. agricultura urbana; 4. grupos étnicos; 5. pescadores artesanais.

I- Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades.

CDU 3 (05)

SUMÁRIO

Dossiê: Expressões de identidade

Nota editorial

- 8 SENTIMENTO DE CORPORAÇÃO, CULTURA DO TRABALHO E CONHECIMENTO PATRIMONIAL PESQUEIRO: EXPRESSÕES SOCIOCULTURAIS DA PESCAARTESANAL**
Cristiano Wellington Noberto Ramalho
- 28 IDENTIDADES SOB SUSPEITA: IMPRENSA E RECONHECIMENTO NO BRASIL**
Cíndia Brustolin
- 43 IDENTIDADE CULTURAL E IDENTIDADE DE GÊNERO EM UMA NARRATIVA MÍTICA: QUANDO SER GAÚCHO É SER HOMEM**
Ondina Fachel Leal
- 50 RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES-CEARÁ (BRASIL): RUMORES E CONFLITOS**
Analúcia Bezerra Sulina
- 66 AGRICULTURA URBANA E ÊXODO RURAL**
Ana Carolina Vinholi e Pedro Martins
- 80 PAISAGENS CORPORAIS NA CULTURA BRASILEIRA**
Gilmar Rocha

Artigos

- 94 INTERSEÇÕES ENTRE CULTURA, MÍDIA E POLÍTICA: O USO DAS REDES SOCIAIS NA CAMPANHA DE DILMA ROUSSEFF EM 2010**
Elizabeth Christina de Andrade Lima
- 112 O QUE A REVISTA *VEJA* PROPÕE ÀS MULHERES?**
Maria Inês Detsi de Andrade Santos
- 121 REVISITANDO UMA POLÊMICA: A NOÇÃO DE ‘DETERMINISMO’ NO MATERIALISMO HISTÓRICO (UMA EXPOSIÇÃO DAS ALTERNATIVAS TEÓRICAS)**
José D’Assunção Barros

Resenhas

136 A SOCIOLOGIA POLÍTICA DO RECONHECIMENTO, Patrícia Mattos
Ana Maria Almeida Marques

139 JUSTIÇA. O QUE É FAZER A COISA CERTA, Michael J. Sandel
André Haguette

CONTENTS

Dossier: Expressions of identify

EDITORIAL NOTE

- 8 CORPORATION FEELING, WORK CULTURE AND KNOWLEDGE OF FISHING HERITAGE: SOCIO-CULTURAL EXPRESSIONS OF ARTISANAL FISHERIES**
Cristiano Wellington Noberto Ramalho
- 28 IDENTITIES UNDER SUSPECT: NEWS MEDIA AND RECOGNITION IN BRAZIL**
Cíndia Brustolin
- 43 CULTURAL IDENTITY AND GENDER IDENTITY IN A MITICAL NARRATIVE: WHEN BEING “GAÚCHO” IS BEING A MAN**
Ondina Fachel Leal
- 50 ETHNIC RECOGNITION OF THE “BASTIÕES” COMMUNITY IN CEARÁ, BRAZIL: RUMORS AND CONFLICTS**
Analúcia Bezerra Sulina
- 66 URBAN AGRICULTURE AND RURAL EXODUS**
Ana Carolina Vinholi e Pedro Martins
- 80 BODILY LANDSCAPES IN BRAZILIAN CULTURE**
Gilmar Rocha

Articles

- 94 INTERSECTIONS OF CULTURE, MEDIA AND POLITICS: THE USE OF SOCIAL NETWORKS DURING THE 2010 PRESIDENTIAL CAMPAIGN OF DILMA ROUSSEFF**
Elizabeth Christina de Andrade Lima
- 112 WHAT DOES *VEJA* MAGAZINE PROPOSE TO WOMEN?**
Maria Inês Detsi de Andrade Santos
- 121 REVISITING A POLEMIC: THE NOTION OF ‘DETERMINISM’ IN HISTORICAL MATERIALISM (AN EXPOSITION OF THEORETICAL ALTERNATIVES)**
José D’Assunção Barros

Reviews

136 THE POLITICAL SOCIOLOGY OF RECOGNITION, Patrícia Mattos
Ana Maria Almeida Marques

139 JUSTICE: WHATS THE RIGHT THING TO DO, Michael J. Sandel
André Haguette

NOTA EDITORIAL

O dossiê desta edição reúne escritos que resultam de pesquisas levadas a efeito em diversas regiões do Brasil, por profissionais que, se por um lado, se distanciam entre si nas suas trajetórias, por outro, se aproximam na maneira de abordar os temas. São trabalhos que evocam, dentre outros aspectos, a historicidade dos processos sociais na configuração da pluralidade cultural brasileira e o papel da cultura na construção de identidades.

Nesta perspectiva, a partir de pesquisa etnográfica realizada em quatro localidades no litoral de Pernambuco, Cristiano Ramalho nos fala da construção da identidade de pescadores artesanais. Para tanto, o autor se detém, principalmente, no cotidiano das comunidades estudadas, com ênfase em aspectos associados à dinâmica do “mundo do trabalho” desses profissionais.

Pesquisando matérias veiculadas pela mídia, documentos do INCRA e ouvindo lideranças quilombolas (2007-2009), Cíndia Brustolin trata, simultaneamente, da construção de identidade, entre remanescentes de quilombolas, e de repercussões ou influências midiáticas nas formas de controle do Estado, em procedimentos relativos à regularização fundiária de territórios étnicos.

Fundamentada em pesquisa no âmbito da cultura pastoril tradicional da região do pampa, e tomando como objeto de análise uma narrativa mítica, Ondina Leal correlaciona as noções de cultura e identidade cultural, chamando a atenção para o que denomina de função estruturante da primeira na construção de uma identidade gaúcha que se sobrepõe à de gênero.

Com base em pesquisa realizada em uma comunidade negra, localizada em zona rural cearense, Analúcia Sulina analisa a construção de uma identidade étnica, por parte dos seus integrantes. Enfatizando a complexidade dos processos que perpassam tal construção, a autora direciona seu olhar para definições e redefinições dessa identidade, associadas a vivências conflituosas e rumores em circulação no interior da própria comunidade.

Ana Carolina Vinholi e Pedro Martins analisam uma experiência de agricultura urbana, no município de Itajaí, Santa Catarina. Na interpretação dos autores, trata-se de um fenômeno social em expansão, em parte decorrente de “estratégias institucionais” e, simultaneamente, associado a um processo migratório, expressando-se, assim, nas relações campo-cidade. No contexto, a prática da agricultura urbana possibilita, dentre outros aspectos, a construção de novas identidades em um espaço de produção e reprodução de saberes.

Atento à construção de uma identidade cultural brasileira, e ancorado em referenciais teóricos de Bakhtin, Herz e Mauss, Gilmar Rocha analisa representações do “baixo corporal no Brasil e sua expressão simbólica em manifestações culturais populares, nos campos da dança, do teatro, do cinema e do esporte”, dentre outros.

Os trabalhos de Elizabeth Lima, Inês Detsi e José D’Assunção Barros se constituem, também, contribuições valiosas para esta edição e, tratando de outros temas específicos, reafirmam a diversidade de abordagens bem como as possibilidades de articulação e diálogo, abrindo outras janelas na dinâmica da produção do conhecimento em ciências sociais.

A Comissão Editorial

SENTIMENTO DE CORPORAÇÃO, CULTURA DO TRABALHO E CONHECIMENTO PATRIMONIAL PESQUEIRO: EXPRESSÕES SOCIOCULTURAIS DA PESCA ARTESANAL

Uma sociedade de pescadores não é uma pedra, nem uma hiperconsciência, tampouco uma simples rubrica verbal para designar relações concretas e particulares entre seus membros: tem seus estatutos, sua administração, seu orçamento, seu modo de recrutamento, sua função; foi a partir daí que seus membros instauraram entre si um certo tipo de reciprocidade.
(Jean-Paul Sartre, *Crítica da razão dialética*)

Apresentação

O presente escrito resulta de pesquisas feitas nos últimos doze anos¹ em quatro comunidades de pescadores artesanais localizadas nos 187 km da faixa litorânea do estado de Pernambuco². Dessas comunidades, duas estão situadas na Região Metropolitana do Grande Recife (Suape³ e Itapissuama⁴), e as restantes são as últimas praias do estado, uma do litoral norte (Carne de Vaca⁵) e a outra do sul (São José da Coroa Grande⁶).

Fundamentado na abordagem etnográfica, histórias de vida e observações participantes, este artigo busca desvelar, a partir do cotidiano dos pescadores artesanais que detêm seus principais meios de produção (barcos e armadilhas de captura), a existência de elementos societários,

CRISTIANO WELLINGTON NOBERTO RAMALHO*

RESUMO

Este artigo é fruto de doze anos de pesquisa com trabalhadores da pesca artesanal de quatro localidades situadas no estado de Pernambuco. Com base em estudo etnográfico, o presente escrito pretende responder: quais são as expressões socioculturais decisivas para o fazer-se pescador artesanal em termos práticos e simbólicos? Pode-se destacar, a partir disso, que o fazer-se pescador anuncia-se, enquanto dinâmica sociocultural importante, em sua cultura do trabalho, sistema de parceria, sentimento de corporação e no conhecimento patrimonial sobre os ciclos naturais, gestão das águas e das práticas técnicas e tecnológicas desenvolvidas ao longo dos anos.

Palavras-chave: Cultura do trabalho; conhecimento patrimonial pesqueiro; sentimento de corporação.

ABSTRACT

This article is the result of twelve years of research with workers in four fishing villages located in the state of Pernambuco. Based on ethnographic research, the present paper intends to answer the following question: what are the decisive social-cultural expressions for the fisherman in practical and symbolic terms? It can be highlighted, therefore, that the process of becoming a fisherman reveals itself, as an important socio-cultural dynamics, in his work culture, partnership, feeling of corporation and in the sheer knowledge that has natural cycles, water management and technical and technological practices developed through the years.

Keywords: Work culture; knowledge of fishing heritage; corporation feeling.

* Professor: Adjunto do Departamento de Ciências Sociais (DCS) e dos Mestrados em Antropologia (NPPA) e Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRO-DEMA) da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

as expressões socioculturais desses profissionais das águas, focando, particularmente, aspectos como *sentimento de corporação* e a noção de *cultura do trabalho*, que se desdobram e se somam à categoria *conhecimento patrimonial pesqueiro*; categorias que funcionam como elos inextrincáveis e profundamente combinados. Nesse sentido, uma pergunta geral fundamenta esta análise socioantropológica: *quais são as expressões socioculturais decisivas para o fazer-se pescador artesanal em termos práticos e simbólicos?*

O sentimento de corporação e cultura do trabalho dos pescadores artesanais: expressões socioculturais e ambientais

As formas tradicionais de trabalho assentadas na lógica da *companha* ou regime de parceria são, de maneira geral, as regras socioculturais de

organização do trabalho na pesca artesanal em diversas localidades brasileiras, de norte a sul (CUNHA, 1987; DIEGUES, 1983; 1995; 2004; FURTADO, 1993; MALDONADO, 1986; RAMALHO, 2004; 2007), bem como na Espanha (GALVAN, 1989) e na Itália (COLLET, 1993).

A *companha* é um processo de organização do trabalho voluntário, sem assalariamento e vinculado, sobremaneira, aos laços familiares e de compadrio, inexistindo, assim, a oposição direta entre capital e trabalho. Segundo Elina Pessanha, “os pescadores que trabalham juntos em uma *companha* se auto-denominam companheiros [...]” (2003, p. 84, grifo meu), parceiros de uma mesma embarcação, que lidam com as complexidades do oceano e dos pescados a partir de uma profunda habilidade náutica e pesqueira, estando situados num modelo de processo de trabalho em que dividem os ganhos do dia de trabalho por meio do quinhão e as perdas também (isso será aprofundado mais adiante).

Nessa lógica sociocultural de estrutura do universo do trabalho, os laços pessoais são fundamentais, pois o trabalho familiar é “tanto condição de produção que se um pescador não tiver um parente com quem pescar muitas vezes não vai ao mar” (MILLER, 2002, p. 77). A confiança nos parentes, no trabalho da pesca, é um elo ineliminável praticado, cuja presença cheguei a constatar em todos os barcos que iam para as águas nos locais em que pesquisei (Carne de Vaca, Itapissuma, São José da Coroa Grande e Suape), como revelam os depoimentos abaixo:

Sempre trabalhei mais pai, mais meu irmão. É tudo família (Gildo, pescador de Suape-PE).

Pesco com meu filho. As pescarias daqui é tudo na base da família (Seu Ciço, pescador de Carne de Vaca-PE).

A gente vai tocando as coisas no mar com a família e os compadres (Seu Inácio, pescador de São José da Coroa Grande-PE).

Meu pai era pescador. Eu comecei a pescar muito novo, com uns 10 anos,

e foi o meu pai quem me ensinou (Severino dos Santos, pescador de Itapissuma-PE).

Dessa maneira,

Ingressar no mundo da pescaria desenvolvida artesanalmente por um grupo de trabalho embarcado é entrar num terreno freqüentado por pessoas próximas, por gente conhecida, que já compunha o cotidiano desses indivíduos, facilitando os acordos a serem construídos no processo de trabalho, principalmente quando se está no ambiente aquático. A família é o alimento e o fortalecimento dos laços de solidariedade para se enfrentar as desventuras na pesca e na vida [...] (RAMALHO, 2006, p. 139).

A família detém lugar de destaque para o sucesso da cooperação, seja na gestão e ordenamento do território aquático, seja para um melhor funcionamento da tripulação, seja por se apresentar também nos laços de vizinhança junto com os de compadrio e de amizade existentes no continente (CORDELL, 2001; MALDONADO, 1994).

Por isso tudo, a *companha* é um tipo de organização produtiva que “se funda na cooperação, sem a qual, nas condições técnicas dadas, o resultado pretendido, em face da envergadura e da complexidade das tarefas que envolve, dificilmente poderia ser alcançado” (BRITTO, 1999, p. 89).

Um dos pescadores mais antigos da praia de Suape disse-me que “isso vem lá de longe e se perde no tempo” (seu Milton). Aqui, o trabalho cooperado, voluntário, é a base estruturadora desse sistema de produção, desse *sentimento de corporação*. Tal conceito parte do pressuposto de que “os pescadores artesanais se identificam com um grupo possuidor de uma profissão” (DIEGUES, 1983, p. 197), fato que os distingue dos agricultores-pescadores; e, para Junqueira (2003, p. 10), esse *sentimento de corporação* faz com que os pescadores sintam-se “quase uma corporação, com linguagem e hábito próprios, os homens do mar formam um grupo à parte” nos locais em que moram e trabalham.

Dessa maneira, *sentimento de corporação*, em sua experiência objetiva e subjetiva, produz-se e é produzido pelos *costumes* de um determinado fazer-se classe social. Ressalte-se que, também no caso do trabalho dos pescadores aqui estudados, a sua prática societária é “sancionada pelo costume” (THOMPSON, 1998, p. 115), com suas regras, normas, hábitos tradicionais, cujas existências permitem afirmar que “a sua fonte é a práxis” (*Idem*, p. 86), é o fazer-se coletivo e individual do ato de ser pescador artesanal, recriando-se no tempo e no espaço como valores pertencentes a uma determinada fração da classe trabalhadora, com (e em) sua economia moral.

Esse tipo de razão econômica guarda “como fundamento uma visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais, das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade, as quais consideradas em conjunto, podemos dizer que constituem a economia moral dos pobres” (*Ibidem*, p. 152), uma norma em que a economia não subordina outros valores sociais, mas é parte integrante de uma ética comunitária, de seus costumes e, portanto, de um *sentimento de corporação*. Nesse caso, o trabalho “não é uma realidade simplesmente econômica” (GODELIER, 1981, p. 39), já que carrega em si significados outros (mágicos, morais, rituais, reciprocidade):

O que significa dizer que o homem é levado à ação não apenas pelo desejo de maximização, isto é, de utilizar os meios disponíveis apenas para satisfazer seus desejos de acumulação, mas é levado também pelos valores socialmente estabelecidos, no grupo em que vive (FURTADO, 1987, p. 285).

Somando-se a isso, situa-se a lógica de transmissão do saber-fazer, seu sistema de organização e de cooperação produtivas típico de uma cultura do trabalho artesanal, que depende “da renovação contínua das tradições orais” (*Ibidem*, p. 87) para existir e resistir. Assim, o *sentimento de corporação* coaduna-se e é sinônimo de um *idioma corporativista*, que

expressa “tanto a organização técnica da produção quanto a organização social do trabalho” (CASTEL, 2005, p. 156).

É oportuno, antes de qualquer coisa, destacar que “quando emprega-se aqui o termo *tradição*, não quer dizer, absolutamente, que estas práticas são sobrevivência de costumes antigos”, mas, acima de tudo, “portadoras de uma racionalidade própria e que satisfazem às exigências de reprodução deste” (GODOI, 1999, p. 87, grifo da autora) grupo, inclusive, de inserção na totalidade social de modo particular. Por isso e para melhor desvelar esses processos societários, “devemos entendê-los como construções humanas realizadas para encarnar as forças geradas pelo modo subjacente de mobilizar o trabalho social. Eles não são estáticos e dados para sempre” (WOLF, 2003, p. 303).

Tais questões aqui aludidas (*sentimento de corporação e/ou idioma corporativo*) podem ser entendidas e sintetizadas através da categoria *cultura do trabalho*. Para Silva,

[*cultura do trabalho*] refere-se à experiência de grupos sociais identificados com o lugar que ocupavam no campo da produção. Trata-se de ir ao encontro dos valores em torno dos quais legitimavam as condições de seu pertencimento social, as representações que os levavam a criar uma identidade particular, as formas com que designavam os “outros” [...]. Para isso, foi preciso investigar as experiências dos trabalhadores e como estes as nomeavam em suas relações cotidianas. *Estas foram procuradas, essencialmente, nos locais de trabalho, lugar em que eles definiam, em grande medida, suas próprias vidas, seu valor individual e social, nutriam seus desejos de independência em relação a outros grupos sociais e passavam por um processo de transformação de suas experiências* (SILVA, 2003, p. 26-27, grifos meus).

Assim, cultura do trabalho se traduz como *costumes, experiências e valores* pertencentes a

determinada fração de classe social, dando-lhe sentido e identidade ao permitir-lhe opor-se e/ou diferenciar-se de outros grupos sociais em termos práticos e simbólicos, especialmente a partir do lugar que ocupa na esfera da produção material. Tal categoria será utilizada, neste escrito, tendo por referência a construção analítica desenvolvida pelo historiador E. P. Thompson.

Para Thompson, os costumes populares, presentes na Inglaterra do século XVIII, formaram a base – no universo do trabalho – dos direitos costumeiros do povo e de sua cultura produtiva, os quais se tornaram esteios legitimadores de resistências sociopolíticas frente aos setores dominantes da sociedade e do processo de expansão de uma economia de mercado, genuinamente capitalista, naquele período. Assim, definiu Thompson:

A cultura conservadora da plebe quase sempre resiste, em nome do costume, às racionalizações e inovações da economia (tais como os cercamentos, a disciplina do trabalho, os “livres” mercados não regulamentados de cereais) que os governantes, os comerciantes ou os empregadores querem impor. A inovação é mais evidente na camada superior da sociedade, mas como ela não é um processo tecnológico/social neutro e sem normas (“modernização”, “racionalização”), mas sim a inovação do processo capitalista, é quase sempre experimentada pela plebe como uma exploração, a expropriação de direitos de uso costumeiros, ou a destruição violenta de padrões valorizados de trabalho e lazer. [...] Por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes. Esses pertencem ao povo, e alguns deles se baseiam realmente em reivindicações muito recentes (*op. cit.*, p. 19).

No caso dos pescadores, não será focalizado o caráter da *cultura do trabalho* dentro de um universo político (as mobilizações sociais de caráter reivindicativo inexistem na localidade), mas as práticas tradicionais vinculadas ao saber-fazer pesqueiro que

permitem forjar uma identidade específica dos trabalhadores marítimos e estuarinos, nas maneiras de uso do território aquático e de respostas aos desejos do mercado e à própria configuração da produção pesqueira.

Nesse tipo de sociedade baseada na cooperação simples, embora o barco pertença a um proprietário (um membro da família ou um compadre), o bote acaba sendo assumido por todos e torna-se praticamente um patrimônio da equipe, que o usa em seu dia a dia de trabalho, isto é, a embarcação ganha atributos de posse coletiva, que é reforçada pela lógica da família que nela trabalha durante as pescarias.

A cooperação pesqueira é diversa da existente nas empresas capitalistas, pois, além da questão familiar⁷, há pequeno parcelamento do trabalho, um não-empobrecimento da técnica com a especialização e uma não-subsunção do trabalho ao capital e/ou à máquina. Há, aqui, uma profunda subjetividade e a necessidade de domínio – por parte do pescador – do complexo produtivo de sua atividade, que se soma à necessidade de ter segurança para trabalhar no mar, através de um forte sistema de cooperação e, acima de tudo, de solidariedade.

De fato, o meio no qual os pescadores desenvolvem sua ação guarda imprevisibilidades, já que o oceano, os rios e estuários não são espaços passivos, aliás, possuem grandes e ricas dinâmicas que exigem decisões rápidas dos pescadores, especialmente pela tecnologia artesanal das suas embarcações e pelos perigos de morte, que envolvem a atividade. Por isso, torna-se necessário entender o máximo possível do mar e ter um sólido sistema de cooperação, porque, do contrário, aumentam os riscos relativos à própria vida dos embarcados, e ao sucesso do dia de trabalho. Segundo a antropóloga Simone Maldonado:

Pela sua natureza cooperativa e pelo distanciamento da terra, a pesca é uma atividade na qual a confiança e a competência dos participantes constituem condições de produção. O mar não só sugere riscos e conflitos, como exige que haja harmonia entre os pescadores, para que a cooperação tenha lugar. Essa

cooperação é feita também do senso de igualdade que caracteriza os pescadores e que termina por se estender até o desembarque [...] (MALDONADO, 1994, p. 80).

Tal sistema de cooperação possui a qualidade de administrar melhor o uso das águas, dos recursos pesqueiros e dos homens, para que o trabalho de pescaria possa dar respostas mais seguras e precisas, fato que também se faz presente na pesca espanhola:

Dito de outra forma, a necessidade, do pescador, de conhecer a dinâmica desse espaço, supõe em última instância uma prática de subsistência que serve tanto para aumentar a segurança física num meio perigoso como para administrar os recursos que nele se encontram e que são imprescindíveis para sua alimentação (ALLUT, 2000, p. 105).

A cooperação (*companha e/ou parceria*) pesqueira distingue-se profundamente do que Karl Marx chamou de trabalho coletivo, que se iniciou com o aparecimento da empresa manufatureira na Inglaterra e implodiu, a partir daí, o saber-fazer dos trabalhadores artesãos em inúmeras localidades alcançadas pela dinâmica de domínio e expansão do capitalismo:

O mecanismo específico do período manufatureiro é o trabalho coletivo, constituído de muitos trabalhadores parciais. As diferentes operações executadas sucessivamente pelo produtor de uma mercadoria e que se entrelaçam no conjunto de seu processo de trabalho, apresentam-lhe exigências diversas. Numa tem êle (sic) de desenvolver mais fôrça (sic), noutra mais destreza, numa terceira atenção mais concentrada etc., e o mesmo indivíduo não possui no mesmo grau essas qualidades. Depois de separar, tornar independentes e isolar essas diversas operações, são os trabalhadores separados, classificados e agrupados segundo suas qualidades domi-

nantes. [...] A estreiteza e as deficiências do trabalhador parcial tornam-se perfeições quando êle (sic) é parte integrante do trabalho coletivo (MARX, 1982, p. 400).

Na constituição do período manufatureiro houve, inicialmente, uma subsunção formal do trabalho, de modo que, mesmo retirando dos trabalhadores artesãos seus meios de produção, o capital ainda não tinha quebrado o saber-fazer operário e nem havia ocorrido um parcelamento das atividades do trabalho. Nesse período, as ferramentas não tinham cedido lugar às máquinas, fazendo com que a perícia do trabalhador fosse essencial ao desenvolvimento capitalista.

Em contraposição à supremacia do trabalho morto, tem-se na pesca artesanal a supremacia do vivo. A fala do pescador Milton remete a uma análise interessante sobre esse fenômeno, quando ele articula a arte de pescar à habilidade de não depender da maquinaria industrial:

Pesca é arte. Olha, tem pescador, rapaz, que ele sabe a hora do peixe comer pela maré. Às vezes, você vai pescar tem mais maré mais boa, mais melhor de pegar peixe. *Pescador não tem aqueles aparelhos que descobrem o peixe, que nem os japoneses. Pescador é pelas pedras [marcação]. Pescador é pela inteligência* (Milton, pescador de Suape-PE).

Este trecho, além de mostrar a leitura que o pescador de Suape fez da relação da história local com a universal (pesca japonesa e suapense), articulando-as para entender as próprias condições do seu existir, desnuda a força do trabalho vivo que descobre até “a hora do peixe comer pela maré”, sem ter ao seu alcance a maquinaria de pescar, “aqueles aparelhos que descobrem os peixes”. Desse modo, no caso do trabalhador das águas de Suape, “pescador é pela inteligência” e, acima de tudo, “pesca é arte”, segundo seu Milton.

Outro aspecto típico da pesca é que, apesar de haver uma separação no trabalho artesanal

pesqueiro clarificado no saber sofisticado do mestre, esse processo nunca representou uma separação rígida, agudamente hierárquica e autoritária entre os que planejam e os que executam o trabalho, visto que os homens embarcados formam uma sociedade regida pelo igualitarismo, pela parceria e por laços de afetividades familiares (CORDELL, *Idem*; KOTTAK, 1966; RAMALHO, *Idem*), diferentemente do que aconteceu com a pesca industrial inglesa (TUNSTALL, 1969), japonesa (COMITINI, 1966) e brasileira (MALDONADO, 1986), onde os que estavam em terra passaram a definir o que seria executado no mar, dentro de uma complexa verticalização do trabalho, que saía do continente e atingia a vida marítima.

Na pesca artesanal, mesmo o mestre – que é reconhecido por sua excelência no saber-fazer para conduzir o barco e os homens no território aquático – tem que ouvir os demais trabalhadores pesqueiros. O trabalho cooperado da *companha* ou *parceria* exige isso, pois o mestre reconhece nos demais pescadores qualidades e capacidades produtivas indispensáveis ao êxito no mar, clarificando, também, em sua existência (do mestre), ao longo do tempo, a permanência – o que não significa algo fixo – do próprio *idioma corporativista* na pesca artesanal. Ao observar, diretamente, o trabalho dos pescadores nas águas e estabelecer conversas com mestres, eles me ressaltaram a necessidade de sempre escutar e decidir em conjunto, com toda a equipe de pescaria, acerca do trabalho e dos rumos a serem tomados, situação que se soma ao papel pedagógico da mestrança, conforme revelam os trechos a seguir:

É o seguinte: tudo tem que ter aquela união. “Olha, a gente vai fazer isso?”. Eles respondem: “Vamos!”. “Vamos fazer?”. “Não”. “Então, não vamos!”. Se não for com acordo, não dá (José Edson, pescador de Suape-PE).

Eu aprendi com os mestres, que aqui se chamam também de arrais. Eles sabem os caminhos mais do que eu, porque já são das antigas

e sabem os locais: lá de fora e dos rios, aqui. Os mais velhos ajudam. Eles dizem à gente, que é novo. Diz assim: “faz aqui e aqui pega se arriar!”. “Se arriar aqui tem pedra e tem galhada”. Os mestres já sabem onde rasgou as redes (Marcelo Lopes, pescador de Itapissuma-PE).

Ser mestre é também dividir as coisas com os camaradas no barco, o que vai fazer e o que não vai fazer (João Paulo, pescador de Carne de Vaca).

No barco todo mundo tem que ouvir o outro, até o mestre (Alexandre, São José da Coroa Grande-PE).

Portanto, o universo da decisão e o controle do processo de trabalho são compartilhados por todos, não se restringindo a uma única pessoa, embora o mestre ganhe o reconhecimento comunitário de ser ele o responsável maior, por trazer em si a excelência de um saber-fazer edificada pelo tempo no mar, rios e/ou estuários. Segundo Diegues,

[...] o mestre, em geral, não toma as decisões sozinho. As decisões são frutos do intercâmbio com a tripulação que também dá suas opiniões durante a navegação. Nisso reside um certo igualitarismo a bordo do bote. O mestre não é nada sem uma boa tripulação, que ele deve saber manter (DIEGUES, 2000, p. 78).

Qualquer pescador tem que ser, dentro do possível, trabalhador pleno, mesmo que o mestre seja considerado a perfeição desse processo. Uma das provas disso liga-se ao grande número de distintos pescados (variedades de peixes, por exemplo), cuja captura exige modos plurais de manejos pesqueiros, de usos distintos de redes e, portanto, de ter uma capacidade mais ampla possível em ser pescador:

O pescador deve saber muito, porque um dia ele pesca de linha, noutro de rede, noutro ele pode até pegar marisco ou caranguejo no mangue. Tudo depende

da época em que as coisas aparecem...
sodem. Por isso, o pescador tem suas
pescarias diferentes (Seu Mário, pescador
de Carne de Vaca-PE).

O mar tudo dentro dele dá peixe. Agora
tem dia que dá de rede, de tarrafa, de linha.
Por isso, a gente tem todas as armadilhas
e de tudo sabe o pescador (Genildo,
pescador de Suape-PE).

Além disso, percebe-se que o emprego dos mais
diversos instrumentos de pesca referenda a existên-
cia de uma aguda destreza e mostra que as “ferra-
mentas” pesqueiras estão a serviço do trabalhador,
como se fossem extensões do corpo e do saber-fazer
dos embarcados. Na realidade, as “ferramentas” são
apêndices dos atos produtivos e são concebidas pelas
mãos dos pescadores, que as criam, para serem úteis
a essa sociabilidade do trabalho, e as subordina à sua
habilidade e à sua ação de artífice.

As riquezas do meio e objeto de trabalho da
pesca cobram versatilidade de manejo. Os peixes são
vários e várias são as formas de melhor capturá-los,
porque “tem dia que dá de rede, de tarrafa, de linha”
(Genildo), pois não há um trabalho especializado
que se volta para a captura de um único produto, de
maneira unilateral. Ter como aliada a pluralidade de
capturas confere melhores possibilidades aos pesca-
dores, de geração de renda e de sustento alimentar.
Assim, “o pescador tem suas pescarias diferentes”
(Seu Mário), visto que só isso garante a maneira mais
correta de lidar com o mar, com os recursos pesquei-
ros e suas potencialidades.

Entendo que todas essas questões existem por
ser a pesca artesanal uma cultura do trabalho artesa-
nal, em meio ao qual a vida individual e comunitária
ganha forma, conteúdo e razão de ser. As sociabili-
dades aí gestadas e estruturadas têm por peso maior
os valores de uso, valores existenciais, afetivos – sem
negar, jamais, o mercado na lógica interna do seu fa-
zer produtivo – e que, por isso, congregam dinâmicas
materiais e representacionais, os costumes, que en-
contram no trabalho dos indivíduos e em suas capa-
cidades criativas algo que lhes pertence e que nele se

realiza; fatores avivados pelo *sentimento de corpora-
ção* que daí emerge.

Tudo isso também converge para os laços de ir-
mandade que há nas embarcações, fazendo da pesca-
ria território de iguais. O barco é o lugar dos laços de
pertencimento, que se fundamenta numa certa eco-
nomia moral, na ética do convívio solidário, irmana-
do, de camaradas (MALDONADO, *idem*; MOLLAT,
1979). Não há aqui um paraíso societário, e sim re-
lações mais iguais, se comparadas às que se carateri-
zam as empresas, no geral, e às grandes corporações
modernas capitalistas.

Entre os pescadores estudados, o domínio in-
trínseco do trabalho é o ponto nevrálgico da ideolo-
gia e do *sentimento corporativo* de liberdade, que se
reforça pela condição de posse dos instrumentos de
trabalho e de seu saber-fazer, sendo guiados por uma
teleologia (ação com vistas a uma finalidade, prévia
-ideação) que afirma a cultura produtiva da pesca.

Na interpretação dos pescadores, possuir barco
individualmente (ou coletivamente pela *companha*)
e, principalmente, ter o domínio de seu saber-fazer
opõe-se à opressão:

A pesca é o trabalho, principalmente
quando o cabra é do setor artesanal da
pescaria (Seu Babau, pescador de São José
da Coroa Grande-PE).

Você trabalha no que é seu e ninguém te
domina. Você vai quando quer em seu
trabalho (Seu Gidinha, pescador de Suape-
PE).

De fato, há, na pesca, uma identidade ineliminá-
vel entre trabalho e capital, que justifica o “ninguém
te domina” (Seu Gidinha) ou “a pesca é o trabalho”
(Seu Babau). Aqui se explicita, guardadas as diferen-
ças sociohistóricas, não haver um isolamento entre
“o caracol e sua concha”, com a conversão desses ele-
mentos em capital, como escreveu Karl Marx, sobre
os artífices, em *O capital*:

Em geral, o trabalhador e seus meios de
produção permaneciam indissolúvelmente

unidos, como o caracol e sua concha, e assim faltava a base principal da manufatura, a separação do trabalhador de seus meios de produção e a conversão desses meios em capital (MARX, *op. cit.*, p. 411).

Outro elemento relevante acerca da cooperação na pesca, nas localidades pesquisadas, e que justifica o sentimento de autonomia, é a repartição do ganho monetário. O quinhão – forma de divisão do resultado do trabalho e da cooperação simples –, típico do regime de *companha/parceria* na pesca, não permite a criação de um excedente que seja capaz de transformar o mestre, principalmente, e/ou outro pescador em capitalista, pois nenhum consegue acumular para além de possuir seu próprio barco, no máximo.

No quinhão, se pescarem três homens, divide-se o produto final em cinco partes (a dos homens, uma da rede e outra do barco). Quando o mestre não possui embarcação, a parte do quinhão da rede é dele, pois essa armadilha fica sob seus cuidados e reparo, e o quinhão do barco é do proprietário (um fundo de manutenção de ambos). O proprietário (membro da família ou amigo) ou o mestre é o responsável pelo repasse do produto aos intermediários, usualmente, parentes ou compadres. Quando os pescadores vendem a produção, o fazem na localidade ou na feira próxima, situada na sede do seu município.

O quinhão possibilita a existência de dois fenômenos: (1) firma um processo mais igualitário entre os trabalhadores pesqueiros, que os tornam “parceiros, sócios, companheiros no mesmo barco e, literalmente, na batalha pela sobrevivência” (RAMALHO, *Ibidem*, p. 102); e (2), principalmente, refuta a dinâmica de acumulação de capital na localidade por parte dos pescadores, já que prende o ganho a um modo antagônico à expansão e ao domínio do capital⁸.

Essa forma de cooperação simples funciona como uma norma, um código de honra que deve ser respeitado e nunca infringido; o respeito ao trabalho e seu saber-fazer não deve ceder lugar à exploração entre os próprios pescadores artesanais, pelo mestre ou qualquer um deles que detenha a posse do barco e das armadilhas.

Aqui, sempre foi assim (Seu Neneu, pescador de Suape-PE).

Esse tipo de divisão das coisas vem de muito tempo atrás. Acho que é difícil de descobrir quando começou (Seu Naninho, pescador de São José da Coroa Grande-PE).

A repartição do quinhão é uma norma nossa, da vida da gente mesmo (Seu Ediburgo, pescador de Carne de Vaca-PE).

Ressalvando, mais uma vez, as especificidades históricas, assim como na Idade Média as corporações “procuraram impedir coercitivamente a transformação do mestre artesão em capitalista” (MARX, *idem*, p. 353) a partir do acúmulo de capital, no caso em estudo, a cooperação simples traduzida no regime do quinhão (parceria) representa isso na pesca artesanal. Através dos *costumes* presentes na cultura do trabalho dos pescadores estudados, é inconcebível a subordinação do trabalho ao assalariamento e/ou à gestão de capitalistas internas ao setor.

Esse sentimento de corporação, presente nos costumes possibilita, dentre outros aspectos, forte resistência à proletarização, que significaria a perda de autonomia e poria em xeque a força da cultura artesanal pesqueira, pois a ideia de liberdade dos pescadores nasce, em suas representações, vinculada à noção da arte da pesca e das suas objetivações. De fato, “reside nessa arte de pesca, como meio de produção (característica do fator trabalho), um fator fundamental na compreensão da resistência à proletarização tantas vezes demonstrada pelos pescadores artesanais” (DIEGUES, 1983, p. 202).

A propósito, gostaria de narrar um fato interessante. Seu Macau, ao chegar a Suape vindo do bairro de Brasília Teimosa, em Recife, há alguns anos, buscou inserir uma lógica mais capitalista de trabalho na pesca suapense e que era comum aos pescadores do aludido bairro, cuja dinâmica tinha uma relação mais mercantil quando comparada às práticas vigentes em Suape⁹. Todavia, a iniciativa não obteve êxito, sofrendo resistências. Como se fora ainda uma corporação, as normas estranhas ao cotidiano de trabalho e sua

funcionalidade não foram admitidas por nenhum trabalhador da pescaria local, por infringirem mudanças que levariam à diminuição da autonomia deles, obrigando seu Macau a trazer pescadores de fora para tocar seu barco.

Uma das questões centrais era a maior permanência de tempo no mar. Buscava-se auferir maiores lucros, a partir do trabalho excedente dos próprios pescadores. Desta feita, os trabalhadores do mar de Suape não passavam mais que dois dias no mar e, para que houvesse um acúmulo de capital, era necessário que isso fosse mudado.

Cabe ressaltar que o problema não se localiza no tipo de embarcação e na capacidade de armazenar gelo, para que o produto não fosse perdido no mar, porque, como o barco de seu Macau, os botes são da mesma estrutura e, portanto, não distintos dos demais da própria localidade, de Suape. Aliás, ele comprou sua embarcação na praia suapense.

O ocorrido nos foi narrado por Seu Macau:

Entrevistador: por que os pescadores não querem passar mais tempo no mar trabalhando, como em Brasília Teimosa?

O pescador daqui não faz isso, não. Não passam mais de uma noite fora de casa, não.

Entrevistador: por que existe essa diferença?

Cada praia tem um estatuto, uma maneira deles trabalharem, e aqui eles não querem passar esse tempo, 08 (oito) ou 10 (dez) dias. Por isso, eu trago pescadores de Brasília (Teimosa).

Entrevistador: já tentou trabalhar com algum pescador daqui?

Tentei. Tentei mas não deu certo, não. Foi por causa disso: eles não ficam lá fora muito tempo. Lá em Brasília [Teimosa], se você for lá fora arriar uma rede, passar 01 (um) dia, não arruma pescador, não. Lá, ou você tem um barco pra passar de 5, 10 a 12 ou não arruma pescador, não. O barco fica na praia e não arruma pescador. Já aqui é o contrário, pois você tem que ter um barco que vá todo dia e venha, porque se for passar mais de 2, 3, 10 dias no mar não arruma não.

Entrevistador: mas eles justificam o porquê?

Simplesmente, pescador é índio. Eu falo mal e não admito ninguém falar. Pescador é índio. Eles aqui dizem: “eu vou ficar lá fora nada, rapaz. Quem tiver seus barcos pra passar 8 ou 10 dias lá fora que vá, que eu mesmo não vou não. Pronto!”. Agora, já lá em Brasília, eles dizem: “eu vou passar pouco tempo e vim, rapaz. Eu tenho família pra dá de comer, pra sustentar, rapaz” (Macau, pescador de Suape-PE).

O que Seu Macau nos mostra é que a lógica de trabalho dos pescadores artesanais de Suape rechaça formas que busquem controlar seu tempo e levá-los, com isso, a um movimento de acúmulo capitalista como algo central em sua atividade, negando a atender a lógica do sobre-trabalho. O valor de uso, como se vê, é mais importante que o valor de troca e, por ele, passa a autonomia desses homens, distinguindo-os dos trabalhadores pesqueiros de Recife, onde a vida é regulada, mais fortemente, por uma lógica mercantil.

Além disso, há outro aspecto a se destacar. Quando Seu Macau diz que “cada praia tem um estatuto, uma maneira deles trabalharem”, ele está explicitando reações e inserções que se dão no jogo do processo totalizante de expansão capitalista, no qual grupos se incluem e/ou resistem distintamente pelas inúmeras mediações já frisadas, que fazem parte de seu cotidiano e das suas condições objetivas de vida.

Somando-se a tudo isso, agrega-se a expressão elaborada por Macau, segundo a qual a pesca é regida por um estatuto, associação ou regulamento, que se impõe na qualidade de uma forma comunitária de vida no trabalho da pescaria, um costume, revelando um sentimento e uma prática remanescentes das corporações de ofício, de uma cultura do trabalho, de uma economia moral. Nas palavras de Thompson (*op. cit.*, p. 21):

[...] o processo do capitalismo e a conduta econômica não baseada nos costumes estão em conflito, um conflito consciente e ativo, como que numa resistência aos novos padrões de consumo

(“necessidades”), às inovações técnicas ou à racionalização do trabalho que ameaçam desintegrar os costumes e, algumas vezes, também a organização familiar dos papéis produtivos.

Tal fenômeno deu-se diferentemente na França, onde os laços tradicionais de trabalho foram utilizados pelo capital pesqueiro patronal como forma de extração do trabalho excedente e de melhor controle sobre os pescadores (BIDET, 1974).

Mais uma vez, isso revela que cada grupo societário, embora esteja conectado pelos marcos do capital, participa da totalidade societária de maneira distinta, por conta de suas mediações singulares e/ou processos de imposições totalizantes, que diferenciam frações de classe e agrupamentos sociais, clarificando-se nas formas particulares de sua integração ao capitalismo.

O que fica claro é que o sistema de *companha*, uma expressão sociocultural do modo de vida desses homens, rebela-se frente à possibilidade de controle do seu tempo por parte de outrem ou de uma lógica extrínseca ao estatuto local de trabalho, ao seu *sentimento de corporação*. Por isso, o irredentismo explode diante de injunções que pretendem subordinar essa cultura do trabalho e/ou separar o caracol de sua concha, fato contido na frase: “Quem tiver seus barcos pra passar 8 ou 10 dias lá fora que vá, que eu mesmo não vou não. Pronto!”. Há, assim, uma cultura com marcas seculares de um trabalho que resiste e que se recria no tempo e no espaço, expressando sua rica sociabilidade e suas insurgências diárias contra a supremacia da vida mercantil, com base nos costumes e em sua economia moral.

Conhecimento patrimonial pesqueiro: o fazer-se pescador artesanal

[...] o desenvolvimento econômico do modo como o conhecemos pode, na realidade, ser danoso a um país, já que pode conduzir

à eliminação de suas tradições e herança cultural
(Amartya Sen, *Desenvolvimento como liberdade*).

A *companha* e sua forma de cooperação são expressões do *sentimento de corporação*, de uma *cultura do trabalho* pesqueira, com sua organização técnica e suas relações sociais de trabalho objetivadas, em medida considerável, no *conhecimento patrimonial pesqueiro*. Estes componentes societários estão incrustados e legitimados nessa forma de conhecimento, vinculando-se ao fazer-se pescador artesanal nas quatro comunidades estudadas.

De início, cabe perguntar: o que é *conhecimento patrimonial pesqueiro*?

O *conhecimento patrimonial pesqueiro* é uma forma de produção e de reprodução social desenvolvida por pescadores artesanais ancestralmente (muitas vezes, ao longo dos séculos), com o claro objetivo de se apropriarem de um tipo específico de recurso natural [os pescados e, por isso, o mar, os rios e estuários] para fins de sobrevivência, de acordo com o uso de técnicas e de tecnologias (pescarias), e que sempre dialogaram com as novas necessidades do tempo presente (o ser pescador), para responderem a projetos existenciais da comunidade e, especialmente, ao mercado, renovando-se e se conservando ao mesmo instante.

Concernente a isso, vejamos, a seguir, os ricos depoimentos de pescadores:

A pesca artesanal é sobrevivência. Você se organiza pra produzir, para ir pra água e pegar o peixe, com seus equipamentos... suas coisas de trabalho... suas armadilhas... algumas armadilhas até novas mesmo, como o espinhel, por exemplo, e motorzinho no barco. Mas a gente pesca com a ideia que vem dos nossos pais, que aprendemos lá com eles. A pesca é trabalho. Algumas coisas mudaram, mas a base é a mesma. Acho que é por isso que a gente é pescador artesanal. Agora – voltando à sua pergunta – por que a gente pesca? Por que eu pesco? Preciso me manter e

manter a minha família, minha mulher e filhos. E tenho que vender os pescados pra ter dinheiro em casa, pra pagar luz, água, comprar feijão, umas roupinhas pra família e tudo mais. E a gente trabalha e vai pensando no futuro também, né? A gente quer chegar a isso, a tal coisa... melhores equipamentos de trabalho... melhorar a casinha, o barquinho e a vida... que os filhos virem isso... sejam felizes... sejam tal coisa... temos que tá tentando satisfazer a gente e a eles. Tenho esperança em realizar as coisas pra mim... pra eles, né? (Alexandre, pescador de São José da Coroa Grande-PE).

Pescador é um cara que deve acreditar no que faz, para sobreviver da pescaria. Muitos antes deles, aqueles profissionais antigos, muitos são filhos e netos de pescadores, já faziam assim, para pegar os peixes. Pescador é viver da pesca. A gente via eles fazendo, planejando as coisas no mar. Pescador e ter idéia para tocar a vida no mar. Saber que sem o seu trabalho ele não existiria. Tá junto e fazendo junto com os parentes, compadres, os amigos. A gente sabe que é a pescaria quem permite criar nossos filhos (Seu Ediburgo, pescador de Carne de Vaca-PE).

Sem dúvida, a partir desta citação, pode-se afirmar que essa forma de saber ancestral da pesca funda-se no trabalho¹⁰ dos pescadores artesanais – em seu ver, fazer, ouvir, pesquisar, planejar, executar, avaliar e incorporar novas necessidades. Ademais, pescar é possibilitar também a efetivação do projeto de manter sua família e de possibilitar o surgimento de situações mais favoráveis para viver, aspectos que fazem parte das estratégias de existência.

Como se nota nos depoimentos, o conhecimento do pescador é um produto social, comunitário (da família e compadres da localidade), uma força produtiva. Por isso, o conhecimento pesqueiro não se reduz ao ato produtivo de um único pescador, posto que seu trabalho é, sem dúvida, o depositório do saber-fazer passado por seu pai, seus avós e outros pescadores mais antigos, superando-o e reafirmando dialeticamente

como expressão existencial dessa fração de classe. Nesse sentido, não se restringe a uma determinada pessoa ou a uma época somente. Sem dúvida, “o conhecimento que detém um pescador é trabalho passado acumulado, fruto de experiências conduzidas por inúmeras gerações, dos mais diversos recantos da região” (MELLO, 1985, p. 106). Certamente, “a pesca artesanal requer todo um arsenal acumulado sobre o espaço marítimo, construído pelo saber, experiência e intuição” (CUNHA, 2004, p. 107).

Nesse contexto, quando do processo de aprendizagem e de formação, os pescadores mais velhos são peças-chave, como atestam as considerações que se seguem:

Meu pai foi quem me ensinou, desde de criança (Moisés Gomes, pescador de Itapissuma-PE).

Todo pescador daqui deve seu trabalho aos jangadeiros mais antigos, aos pescadores das antigas... avó ou pai ou outro parente qualquer. Sempre se aprendeu assim, na base dos mais velhos (seu Inácio, pescador de São José da Coroa Grande-PE).

Não há pescador novinho que não tenha sido feito pelos mais velhos (João Paulo, pescador de Carne de Vaca-PE).

Peguei a lógica da pesca vendo pai, ouvindo pai (Zé Veio, pescador de Suape-PE).

Desse modo, o *conhecimento patrimonial pesqueiro* pode ser entendido como o saber-fazer nas águas, oriundo de uma ancestralidade comunitária, familiar, de uma fração de classe social com seu modo de vida típico, que se depara com condições objetivas e que, por isso, se ancora fundamentalmente na *cultura do trabalho* pesqueira, socializa-se através dela e do seu fazer ético. Sendo assim, tal conhecimento realiza-se e se reproduz no ato de fazer do próprio fazer do trabalho pesqueiro artesanal e no controle de todas as etapas de sua produção (planejamento e execução das atividades) e das mediações sociais e culturais ligadas a esta atividade. Então, pescar

artesanamente é ligar pessoas às práticas tradicionais, reproduzindo sistemas socioculturais da pesca. A tradição é um ente valioso e esteio das estratégias de (re)produção social, posto que aciona e reforça laços e permite iluminar os caminhos dos trabalhadores da pesca dentro e fora do mar.

O pescador é sempre resultado de várias gerações, de ancestralidades corporificadas em suas técnicas (manejo das águas, das armadilhas e do barco) e formas de sociabilidades) repassadas, aperfeiçoadas e constantemente renovadas nos campos material e simbólico, que são também patrimoniais. É objeto e sujeito de um saber-fazer, que não se esgota; renova-se e se refaz para que esse trabalhador possa continuar existindo, resistindo, reproduzindo-se na sua relação com a totalidade social (mercado, turismo, projetos governamentais, chegadas de complexos portuários, fazendas de camarão, etc.) da qual é parte integrante. Assim, “frise-se que a ‘reprodução’ não implica repetição pura e simples, mas, pelo contrário, a adoção das modificações indispensáveis para assegurar a continuidade da vida social, vinculada a uma representação da identidade social” (LIMA, 1997, p. 129).

Para tanto, por conta de seus equipamentos tradicionais, suas pescarias, o conhecimento patrimonial dos pescadores fundamenta-se num profundo e complexo conhecimento sobre os ciclos de vida de inúmeras espécies de pescados (peixes, lagostas, camarões, polvo), suas sazonalidades, locais de alimentação e demais hábitos biológicos, tudo aprendido no desenvolver de seu trabalho, naquilo que chamamos do ato de ver, sentir, escutar, avaliar, estudar, observar, executar e de refazer sempre sistematicamente por meio de sua atividade produtiva, no decorrer de uma grande vivência nas águas, de uma vida inteira, como revelam as falas listadas a seguir:

Sei dos lugares dos peixes comer, se esconder, passar. A gente sabe do peixe e de seus lugares pelo fato de nós... da gente ver o movimento na água, o tipo de batida que o peixe dá no mar... até o som mesmo. A gente vai observando isso no trabalho,

no dia a dia no mar. Ele vai ali, pra comer... pra se esconder... pela correnteza... tá mais claro... tá com água mais mansa, mais boa... tudo na natureza do mar tem sua explicação (Seu Valter, pescador de São José da Coroa Grande-PE).

Todo pescador conhece o mar igual como conhece a rua de sua casa. Os buracos, atalhos, os caminhos, tudinho. A gente aprendeu com mais velhos e a gente ensina aos mais novos. Basta ver um pescador mais experiente trabalhando, indo atrás dos pescados. Cada um peixe gosta de um lugar e de uma fundura, e aí é saber usar a armadilha certa, a pescaria certinha (Seu Lourenço, pescador de Carne de Vaca-PE).

Quando a gente encontra uma pancada de peixe, o cabra descobre onde é que tá o peixe. Aí os peixes ficam perneando. Os bons pescadores conhecem, porque eles vêm na mancha, vêm perneando. A de manjuba é menor e a gente vê pela pancada que ela dá na água. Quando a de saúna vem perneando, a gente sabe. Tem que saber, porque a de saúna a gente pega de tresmalho, não de mangote. Se for confundir e botar o mangote, ela (saúna) bate e sai por cima, pois a rede é menor, a malha. Já no tresmalho, não. A gente cerca a saúna e bate. Ela afunda e mete a cara. Morre enforcada, emalhada. Se fosse rede de mangote, elas saltavam tudinho. Os mestres sabem disso. Agora ensinam aos poucos (João da Luz, 40 anos, pescador de Itapissuma-PE).

Conhecimento da natureza que é uma forma de conhecimento social vinculado a determinado grupo, posto que “o conhecimento e a percepção dos diferentes espaços em que os peixes podem ocorrer é de grande importância para a atividade pesqueira” (FERNANDES-PINTO; MARQUES, 2004, p. 166).

Conhecimento vindo dos ancestrais, que é um patrimônio dessas comunidades, dos mais velhos para os mais novos, de seu *sentimento de corporação*. Tudo é tradição: a técnica, a tecnologia,

a sociabilidade, o saber, o aprendizado, o grupo de trabalho. Tradição que estabelece uma dialética fundamental com o conhecimento patrimonial pesqueiro e esta com aquela, como partes de uma *cultura do trabalho* profundamente singular.

Técnicas e tecnologias que se explicitam na forma de pescar, nos tipos de embarcações (jangadas, canoas, barcos motorizados) e redes utilizadas (tarrafa, linha, emalhar, etc.), que são expressões materiais e imateriais do *conhecimento patrimonial pesqueiro*.

No que concerne ao conhecimento dos pescadores sobre as espécies, seus ciclos e ritmos de vida, a cientista social Norma Valencio, após estudo realizado sobre o Rio São Francisco, afirma:

O ato de capturar o peixe, como principal meio de renda e sustento da família, está associado ao desenvolvimento de um conjunto de habilidades que tomam como referência a tradição oral.

É dela que provém o desenvolvimento de uma fina percepção da estrutura e dinâmica do ecossistema aquático, bem como uma orientação socialmente construída sobre onde colocar os sentidos – o olhar, o ouvir, o tatear –, o que buscar através deles e como interpretar o que foi colhido (VALENCIO, 2007, p. 56).

Acerca desses aspectos, em estudo anterior, resalto a trajetória de educação do “sentir dos sentidos” daqueles que ingressam na pesca:

Esse contato inicial, com as linguagens do mar, possibilita logo cedo a construção de entendimentos humanos naturais acerca da natureza marinha e, especialmente, da própria fruição das forças essenciais do homem para melhor lidarem com as águas, ora apresentadas na capacidade de compreender os tipos de ventos e os movimentos das marés, ora explicitadas na habilidade para descobrir pesqueiros, ora para ouvir e sentir as mudanças

náuticas e meteorológicas. Além disso, permite ao futuro pescador conhecer a si, a fim de desenvolver melhor sua fruição sensível (RAMALHO, 2011, p. 328).

Também o conhecimento tradicional pesqueiro constrói-se como direito consuetudinário desta fração de classe social a certas áreas marítimas e/ou estuarinas (os pesqueiros – que são chamados também de marcas, lanços e/ou pedras), territórios de pesca, sobre os quais atuam produtivamente dentro de um princípio ético comunitário, por assentar-se em regras de posse (comunais ou segredadas) fundadas no respeito às tradições pesqueiras, nos costumes, na consideração daqueles que fazem parte de uma mesma comunidade de pescadores.

Na pesca, devido às características particulares do mar, as práticas de usos costumeiros dos pesqueiros comunais ainda sobrevivem e são reguladas pela seqüência das embarcações, das que chegam primeiro aos lanços, isto é, a organização da pesca, nas marcas, é realizada de acordo com o que eles chamam de *direito à vez*. Nas palavras de entrevistados:

Tem aqui pesqueiros comuns. Quem chega primeiro tem o direito à vez, primeiro também. Aí joga sua rede, sua armadilha e cede ao outro bote [barco] pra ele fazer o mesmo. Tem que considerar esse direito à vez (Seu Babau, pescador de São José da Coroa Grande-PE).

Nós temos os pontos conhecidos no mar, e são a Lama, o Taci, Oituba, Manguinho e a Draga. Esses lanços todo mundo conhece. Agora pra dar o lanço ali... por exemplo, a gente dá o lanço do seguinte modo: eu cheguei primeiro, eu dou o lanço. Aí o segundo espera eu tirar o lanço. O cabra não pode demorar muito. A gente espera uns 15 minutos pra dar o lanço. E volta a gente que deu o primeiro lanço, depois o segundo e o terceiro. Mesmo que se passe mais de 15 minutos, a gente tem que esperar, respeitar aqueles que tão pescando

nas marcas. Se desrespeitar tem bate-boca (Seu Neneu, pescador de Suape-PE).

Caso haja descumprimento dessa tradição gestonária por um pescador, tal questão acaba, sendo, na maioria dos casos, um frontal ataque à comunidade e, conseqüentemente, à própria essência de ser pescador, em grande medida. O *considerar* é a regra do jogo, nos pesqueiros comunais, e essa regra deve ser respeitada pelos mestres (aqueles que são responsáveis pelas embarcações), pois infringi-la os diminuiria, além de atacar tradições comunitárias de manejo pesqueiro com o estímulo de conflitos que as condenariam. Como afirma Seu Inácio,

Não pode quebrar a tradição. Isso não é bom... Quem chegou antes faz o seu e quem veio depois espera sua vez, tranquilamente. O mestre, como guia da embarcação, tem que fazer desse jeito, já que todos tã por ele na tripulação (Seu Inácio, pescador de São José da Coroa Grande-PE).

Já o uso segredado dos pesqueiros é um recurso amplamente aceito por todos os pescadores, pois mostra o valor que certos homens marítimos têm para descortinar territórios produtivos, efetivar “marcas” nas águas, elaborar caminhos, deter capacidades técnicas e ser um artista do mar. Na realidade, o pesqueiro é fruto de um talento do saber-fazer, sendo reconhecido por todos e legitimado pelo próprio *idioma corporativista*. Afinal, como ressaltaram os pescadores seu Naninho e seu Ciço:

Há pesqueiros que a gente esconde, aliás, todos escondem no segredo. São provas de conhecimento também e de sabedoria (Seu Naninho, pescador de São José da Coroa Grande-PE).

Há locais que a gente guarda mais, que poucos sabem (Seu Ciço, pescador de Carne de Vaca-PE).

Fica transparente que encontrar um pesqueiro liga-se a um processo de muito esforço, de engenhosidade náutica e pesqueira e, por isso, de merecimento.

Não há nisso, então, um gesto que contrarie princípios éticos, pois ele reforça os próprios componentes aos quais os pescadores chamam de arte pesqueira: dedicação, talento, capacidade, mestrança. Os pesqueiros segredados tornam-se domínios familiares, chegando a passar de geração a geração (CASCUDO, 1957; MALDONADO, 1994).

Como fica evidente por meio dos depoimentos dos pescadores, o *conhecimento patrimonial pesqueiro* legitima-se como direito a certos lugares aquáticos (comunais ou segredados) apresentado nos usos territoriais; na organização produtiva; nas formas de manejo da pesca; no conhecimento da natureza; nas práticas simbólicas; nos laços de pertencimento existentes entre a tripulação; na relação desta com as águas e com a própria comunidade. São saberes atualizados e reafirmados no próprio ato de reprodução social dos pescadores artesanais, como patrimônio coletivo e cultural de um povo mediado pelos mais velhos, particularmente pelos mestres de pescaria. Tudo isso compõe o universo da *cultura do trabalho* da pesca, de uma cultura artesanal do trabalho.

Ao analisar o sistema de posse comum de populações tradicionais sobre a terra, Maurice Godelier destacou algo importante:

A existência de direitos comunitários sobre o solo, muito longe de significar uma restrição e um impedimento ao uso do solo pelos indivíduos, oferece, ao contrário, a todos os indivíduos *uma garantia de acesso* a esse recurso fundamental, e, ainda mais, garante às gerações futuras a herança desse mesmo recurso (GODELIER, *idem*, p. 43, grifos do autor).

Na pesca artesanal, pesqueiros são descobertos, preservados, abandonados (por causa da queda de sua produtividade em decorrência de impactos ambientais negativos ou sazonalidade das espécies) ou esquecidos pelos pescadores, mostrando o caráter móvel e flexível do direito à posse aquática, evidentemente dentro de uma região conhecida por eles e que é delimitada, geograficamente, de acordo com suas

identidades, noções práticas e simbólicas do espaço mar e estuário e com o tipo de manejo empregado durante a sazonalidade dos peixes. É nessa região geográfica que os pescadores constroem suas áreas de pesca, suas “marcas” e locais de trabalho.

E é esse *conhecimento patrimonial pesqueiro* que teve a capacidade de resistir, em várias localidades [infelizmente em outras sucumbiu], às completas e autoritárias injunções do capital (poluição industrial, controle do mercado de pescados por grandes empresas, explosão urbana desordenada, investimentos públicos em grandes projetos – hidrelétricas, portos, fazendas de camarão, *resorts*) e, assim, conseguir preservar a biodiversidade sócio-ecológica em muitos municípios. Ao realizar isto, criou, simultaneamente, rico sistema de códigos e linguagens para lidar com os ecossistemas costeiros, no sentido de elaborar técnicas e tecnologias de pesca, de agir sobre territórios de pesca dentro de um sistema ancestral de saber-fazer e de posse capaz de permitir a permanência sócio-cultural dos pescadores, ao longo dos anos, oriundo de uma sociedade do trabalho que insiste em existir¹¹.

Nessa perspectiva, refletindo sobre os pescadores artesanais, Lúcia Helena Cunha afirma:

o conhecimento que possuem sobre os ecossistemas dos quais fazem parte e sobre a diversidade de espécies que ali habita constitui verdadeiro patrimônio, de que a modernidade não pode prescindir para a continuidade da vida no planeta (*Idem*, p. 112).

O *conhecimento patrimonial pesqueiro* é construído e reconstruído socialmente. Não se trata de uma imposição mecânica da natureza ao ser humano de modo determinista. São experiências vividas por uma determinada classe social, que decorrem de suas condições concretas de existência, sentidas e interpretadas cotidianamente, através das dinâmicas históricas. Na realidade, muitos territórios de pesca assumem, além do mais, uma conotação de pertencimento – impresso e legitimado pelo (e no) trabalho dos pescadores artesanais – e sem o qual se tornaria impraticável a existência dessa fração da classe trabalhadora ao longo dos anos. Por conta do saber

pesqueiro, Britto (*Ibidem*) intitula o trabalho da pesca artesanal de *ciência da pescaria*, uma ciência do concreto no sentido empregado por Lévi-Strauss¹². Ciência essa que, segundo Britto, edifica sentimentos territoriais, fazendo com que os pescadores sintam-se também como um povo do mar e, dessa maneira, “donos do mar”.

O domínio dessa *ciência* resulta e confere legitimidade à *pescaria* como sistema produtivo e como substrato da organização social dos pescadores, ao mesmo tempo em que os identifica como uma espécie de “donos do mar” (BRITTO, *op. cit.*, p. 77-78, grifos da autora).

Sem dúvida, o *conhecimento patrimonial pesqueiro* é detentor de regras, métodos e procedimentos de análises realizados através do trabalho, não podendo ser classificado, portanto, de aleatório e sem sistematização de saberes, porque quando uma tripulação vai às águas para pescar ela possui roteiros produtivos e normas para lidar com o ambiente aquático. É daí que nascem as práticas de uso comunal e segredado das águas, suas transformações, reorganizações e estratégias combinadas há séculos.

Além disso, o *conhecimento patrimonial pesqueiro* é instaurado e instaura laços sentimentais com as águas, mostrando que esse ambiente não é tido apenas como um bem gerador de capital, de renda e alimento. Isso ganha nitidez no instante em que os pescadores nomeiam áreas no mar e pesqueiros, batizando-os com nomes de mestres, acontecimentos, características ambientais. Os nomes de pesqueiros, evidentemente, só ganham publicidade quando já são áreas comunais de pesca.

Colocar nomes em áreas do mar, os pesqueiros, projeta sobre essas áreas as histórias de homens, pois a substantivação de um lanço é conferida a partir de uma homenagem a quem o descobriu, normalmente o nome de um mestre, um determinado fato ocorrido ou uma característica natural do local. Assim, no instante em que o mar é nomeado, forma-

se um elo de pertencimento (RAMALHO, 2006, p. 153).

O *conhecimento patrimonial pesqueiro* surge também ancorado em dinâmicas sócio-ambientais localizadas e, desse modo, intransponíveis, muitas delas, para outros espaços pesqueiros, devido às respostas para enfrentar problemas surgidos em dadas situações e espaços. Assim, à falta de definição mais adequada, denomino tal conhecimento de *saber local*, por forjar-se sobre experiências particularizadas geograficamente. Saber local que não representa a ausência de respostas aos processos de integração globais, de seus desejos de mercado (por lagosta, camarão, sardinha), pois é assim que o conhecimento patrimonial pesqueiro inclui-se, constitui-se, existe e produz seus mecanismos de adaptação, de ambivalência e de estratégia de sobrevivência diante da totalidade social móvel e inescapável, fato que influi decididamente no sistema de gestão territorial aquático.

Pensar nesses modos de usos das águas pelos pescadores é, antes de tudo, compreendê-los numa trama que está para além de questões e enredos puramente comunitários, locais, particulares, pois as dinâmicas e processos sociais – de escala nacional e/ou internacional – jogam um peso importante, ao dialogarem, ininterruptamente, com o cotidiano dessa população, seu ambiente de trabalho, suas necessidades sociais e econômicas, numa totalidade societária que se encontra em constante movimento, em suas intermináveis atualizações, em suas determinações concretas, porque “o concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade na diversidade” (MARX, 2003, p. 248). Seguindo essa linha de abordagem, Jean-Paul Sartre (2002, p. 36) afirmou: “os fatos particulares não significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em andamento”.

Assim, o *conhecimento patrimonial pesqueiro* é dialético, porque interage com as condições de mudanças vivenciadas pelos pescadores, sejam essas naturais, sejam sociais e econômicas, no intuito de tentar buscar respostas aos limites encontrados (sociais

e ecológicos). O *conhecimento patrimonial* dos pescadores alimenta e é alimentado pelo campo dos possíveis, da necessidade do dever-ser, e, no entender de Sartre (2002, p. 78), “as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades” e, portanto, de suas prováveis condições de superar (ou não) momentos desfavoráveis existentes.

Diante de tudo o que foi aludido, o conhecimento patrimonial pesqueiro só é possível porque existe a continuidade do *sentimento de corporação* da pesca e de sua *cultura do trabalho*, pois ambas alimentam-se mutuamente, expressando e sendo a expressão da lógica da *companha*, do trabalho intrínseco, dos costumes e sua economia moral, ou seja, elas são constituídas e constitutivas das expressões socioculturais do modo de vida dos pescadores artesanais pernambucanos.

Considerações finais

Há uma tradição pesqueira artesanal manifesta em costumes, formas de conhecimento, cultura produtiva e organização do trabalho, cujas dinâmicas expressam valiosos processos socioculturais pesqueiros artesanais existentes em quatro comunidades pernambucanas analisadas no presente escrito, a saber, os núcleos de pesca das localidades Carne de Vaca, Itapissuma, São José da Coroa Grande e Suape.

Nessas localidades, o trabalho da pesca artesanal caracteriza-se por ser uma atividade que exige um rico saber-fazer, um sistema ancestral de trabalho (a *companha*) e um exercício intrínseco do mesmo, especialmente em decorrência do controle significativo que os pescadores mantêm acerca das decisões a serem tomadas no mar, de todo processo global da atividade pesqueira e da sua não separação frente aos seus meios diretos de vida.

É dessa maneira que se dá o controle, com base na cooperação, de todo o processo produtivo, que vai do continente às águas, do conserto dos instrumentos de trabalho (barcos e redes) à captura dos pescados, do pensar ao fazer criativo, de um ato combinado e sincronizado a todos os atos do (e no) trabalho de pescar na *companha*, no barco. Ademais, os laços

familiares e de compadrio reforçam e intensificam elos de pertencimento comunitários.

Elos esses típicos de uma *cultura artesanal*, que foi definida por Antonio Rugiu da seguinte forma:

Nenhuma outra forma de experiência formativa conservava em si os valores diversos do controle direto e progressivo, partindo da idéia originária até a realização final, da objetivação plena do subjetivo e da produção de bens aproveitáveis pela comunidade. Nenhuma outra forma, além disso, assegurava um desenvolvimento da natureza ativa do homem através de um racional exercício “prático-moral”, graças principalmente ao exercício de auto controle, de concentração sobre um objeto e à consciência de um objetivo. Nem eram menos importantes os aspectos da organização do trabalho artesanal, por exemplo, aquele do ritmo de um trabalho coletivo. Neste caso, o ritmo como divisão do tempo em operações determinadas, é vivido pelos trabalhadores com o respeito sistemático de um quê de universal, quase de transcendental, catalizador de energia criativa que une em recíproca solidariedade a pequena comunidade artesanal (RUGIU, 1998, p. 156).

Tal artesanato gestou, entre esses homens das águas, o sentimento de que seu trabalho é o território da autonomia e fruto de um conhecimento patrimonial, cujos valores de mundo ancoram-se numa cultura produtiva que busca negar, o tempo inteiro, a supremacia do capital e referendar a força da sociedade do trabalho pesqueira inscrita na *companha*, na parceria, no *sentimento de corporação* e no próprio conhecimento patrimonial pesqueiro, que são componentes vivos de uma *cultura do trabalho*.

Tudo isso se expressa nos valores de mundo, formas de saber ancestral, que estão ancoradas em práticas e dinâmicas socioculturais particulares. Então, o fazer-se pescador é um fazer-se sociocultural, uma dinâmica societária que articula a tradição com as necessidades e respostas ao tempo presente, que

combina ancestralidade com o aqui e o agora, que se renova e se mantém.

Dessa maneira, evidencia-se que o pescador “é um ser que dá respostas” (LUKÁCS, 1969, p. 132), em termos práticos e simbólicos, o que faz com que a tradição não seja algo estanque, cristalizado. Por isso, as dinâmicas socioculturais jogam e são um peso decisivo, fato mostrado por nós através das categorias *sentimento de corporação, cultura do trabalho e conhecimento patrimonial pesqueiro*.

Notas

- 1 Este artigo reflete, principalmente, um conjunto de acúmulos teóricos e empíricos oriundos de minha pesquisa no Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE, 2000-2002), da tese de doutorado em Ciências Sociais na UNICAMP (2003-2007, na qualidade de bolsista CNPq) e do período em que fui bolsista recém-doutor (FACEPE/CNPq, de novembro de 2007 a maio de 2010), na Coordenação Geral de Estudos Ambientais e da Amazônia (CGEA) da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ).
- 2 Segundo o Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA), em 2009, no Brasil, havia 833.205 pescadores(as) artesanais e Pernambuco respondia por 14.452 profissionais na atividade.
- 3 A praia de Suape localiza-se no município do Cabo de Santo Agostinho, sendo a última praia ao sul da Região Metropolitana do Grande Recife e estando, aproximadamente, a 50km da capital.
- 4 O núcleo pesqueiro de Itapissuma, que se situa no município com o mesmo nome, encontra-se a 40 km da capital.
- 5 Situando-se a 80 km de Recife, a praia de Carne de Vaca pertence ao município de Goiana (PE) e faz fronteira com o estado da Paraíba.
- 6 Distante 125 km da capital do estado de Pernambuco, o núcleo pesqueiro de São José da Coroa Grande liga-se ao município de mesmo nome, sendo sua sede e a última praia pernambucana antes do estado das Alagoas.
- 7 Câmara Cascudo, sobre o vigor e presença da herança familiar, escreveu: “[...] todo filho de pescador é pescador em potencial. O apelo do mar parece evidentemente mais profundo que a voz da terra” (CASCUDO, 2002, p. 26).
- 8 Raul Brandão (s/d) cita a presença desse mecanismo, o quinhão, na pesca artesanal portuguesa nos anos de 1920.
- 9 Encontrar-se num mundo mais mercantilizado do que em Suape não é o mesmo que afirmar que a pesca artesanal existente em Brasília Teimosa seja genuinamente capitalista.
- 10 O trabalho é aqui entendido numa perspectiva marxiana, enquanto objetivação da própria existência humana: “Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu

intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento, as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza". (MARX, op. cit., p. 202).

- 11 Quero deixar claro que o conhecimento patrimonial pesqueiro enquadra-se no universo do que vem a ser chamado, pelo antropólogo Antonio Carlos Diegues (2004), de conhecimento tradicional, ou seja, "o conhecimento tradicional é aqui entendido como um conjunto de práticas cognitivas, de crenças, de habilidades práticas e de saber-fazer transmitidas oralmente nas comunidades de pescadores, e que garantem a reprodução de seu modo de vida. Ele é um saber prático, cumulativo, produzido por gerações sucessivas de pescadores, a partir da observação cotidiana e confrontada com os testes da experiência diária. Esse saber não é distribuído homoganeamente entre todos os pescadores, concentrando-se, em geral, nos pescadores mais velhos e experientes, variando segundo o ambiente usado e as diferentes técnicas de pesca" (Idem, p. 267-268). Todavia, mesmo se inserido enquanto elemento do conhecimento tradicional, acredito que há uma diferença ou um recorte próprio que vai estabelecer a especificidade do conhecimento patrimonial pesqueiro, isto é, há na categoria conhecimento patrimonial pesqueiro - aqui elaborada - uma clivagem de duas noções que são essenciais e que, portanto, estabelecem sua particularidade frente à conceituação efetivada por Diegues anteriormente: as categorias de classe social e a perspectiva ontológica do trabalho.
- 12 LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Editora da USP, 1970.

Referências bibliográficas

- ALLUT, Antonio García. O conhecimento dos especialistas e seu papel no desenho de novas políticas pesqueiras, in: DIEGUES, Antonio Carlos. (org.). *Etnoconservação: novos rumos para conservação da natureza*. São Paulo: NUPAUB-USP; Hucitec, 2000. p. 101-123.
- BIDET, J. Sur les raisons d'être de L'idéologie (les rapports sociaux dans le secteur de la pêche). *La Pensée*, [S. 1.], nº. 174, 1974.
- BRANDÃO, Raul. *Os pescadores*. Mem Martins: Portugal, Publicações Europa-América, s/d.
- BRITTO, Rosyan Campos de Caldas. *Modernidade e tradição: construção da identidade social dos pescadores do Arraial do Cabo-RJ*. Niterói: Eduff, 1999.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Jangadeiros*. Rio de Janeiro: SAI, 1957.
- _____. *Jangada: uma pesquisa etnográfica*. São Paulo: Global Editora, 2002.
- CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. 5a. edição. Petrópolis-RJ, Vozes, 2005.
- COLLET, S. *Uomini e pesce: la caccia al pesce spada tra Scilla e Cariddi*. Milano: Giuseppe Maimone Ed., 1993.
- COMITINI, S. Marine resources exploitation and management in the economic development of Japan. *Economic Development and Cultural Change*. University of Chicago (4), July, 1966.
- CORDELL, John. *Marginalidade social e apropriação territorial marítima na Bahia*, in: DIEGUES, Antonio Carlos; MOREIRA, André de Castro. (orgs.). *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2001. p. 139-160.
- CUNHA, Lúcia Helena de Oliveira. *Entre o mar e a terra: tempo e espaço na pesca em Barra da Lagoa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. São Paulo, PUC, 1987.
- _____. Saberes patrimoniais pesqueiros, in: DIEGUES, Antonio Carlos. (org.). *Enciclopédia caiçara: o olhar do pesquisador*. Vol. I. São Paulo: Hucitec/Nupaub/CEC-USP, 2004. p. 105-115.

- DIEGUES, Antonio Carlos. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. Povos e mares. São Paulo: Nupaub/USP, 1995.
- _____. Navegando pelas montanhas: pesca de marcação e mestrança em Galinhos, Rio Grande do Norte, Brasil, in: DIEGUES, Antonio Carlos. (org.). *Imagem das águas*. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 65-84.
- _____. A pesca construindo sociedades. São Paulo, Nupaub-USP, 2004.
- FERNANDES-PINTO, Érika; MARQUES, José Geraldo. Conhecimento etnoecológico de pescadores artesanais de Guaraqueçaba, Paraná, in: DIEGUES, Antonio Carlos. (org.). *Enciclopédia caiçara: o olhar do pesquisador*. Vol. I. São Paulo: Hucitec/Nupaub/CEC-USP, 2004. p. 163-192.
- FORMAN, S. *The raft fishernen: tradition and change in the brazilian peasant economy*. Indiana: University Press, 1970.
- FURTADO, Lourdes Gonçalves. *Currallistas e redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.
- _____. *Pescadores do rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.
- GALVAN, Tudela A. *Economia y sociología de las comunidades pesqueras*. Madrid: M.A.P.A, 1989. p. 565-610.
- GODELIER, Maurice. Racionalidade dos sistemas econômicos, in: CARVALHO, Edgard de Assis (org.). *Godelier*. São Paulo: Ática, 1981. p. 37-58.
- GODOI, Emília Piatrafesa de. *O trabalho de memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1999.
- JUNQUEIRA, Eduardo. Introdução, in: JUNQUEIRA, Eduardo; MALHEIROS, Gustavo. *Embarcações brasileiras*. Rio de Janeiro: Arte Ensaio Editora, 2003.
- KOTTAK, Conrad. *The structure of equality in a brazilian fishing community*. Columbia: University of Columbia, 1966.
- LIMA, Roberto Kant de. *Pescadores de Itaipu*. Niterói: Eduff, 1997.
- LUKÁCS, Georg. Conversando com Lukács, in: KOFLER, Leo et al. (org.). *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MALDONADO, Simone. *Pescadores do mar*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. *Mestres e mares: espaço e indivisão na pesca marítima*. 2a. edição. São Paulo: Annablume, 1994.
- MARX, Karl. *O capital*. Livro I, Vol. 1. 8ª edição. São Paulo: Difel, 1982.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MELLO, Alex Fiúza. *A pesca sob o capital: a tecnologia a serviço da dominação*. Belém: Editora da UFPA, 1985.
- MILLER, Francisca de Souza. Barra de Tabatinga: terra do povo, mar de todos. Natal: EDUFERN, 2002.
- MINISTÉRIO DA PESCA E AQUICULTURA (MPA). Boletim estatístico da pesca e aquicultura – Brasil 2008-2009. Brasília: MPA, 2010.
- MOLLAT, Michel. Les attitudes des gens de mer devant le Danger et devant la mort. *Ethnologie Française*, Paris, 9 (2), 1979.
- PESSANHA, Elina Gonçalves da Fonte. *Os companheiros: trabalho na pesca de Itaipu*. Niterói: EDUFF, 2003.
- RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. O mundo das águas e seus laços de pertencimento. *Revista Raízes - Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, Campina Grande-PB, vol. 23, n. 1-2, p. 62-72, jan/dez. 2004.
- _____. “Ah, esse povo do mar!”: um estudo sobre trabalho e pertencimento na pesca artesanal pernambucana. São Paulo: Editora Polis; Campinas, Ceres, 2006.
- _____. Embarcações do encantamento: trabalho como sinônimo de arte, estética e liberdade na pesca artesanal de Suape, PE. Tese em Ciências Sociais. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2007.
- _____. O sentir dos sentidos dos pescadores

- artesanais. *Revista de Antropologia – USP*, São Paulo, vol. 54, n. 1, p. 315-352, jan/junho, 2011.
- RUGIU, Antonio Santoni. *Nostalgia do mestre artesão*. Campinas-SP: Autores Associados, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.
- SILVA, Fernando Teixeira da. *Operários sem patrões: os trabalhadores da cidade de Santos no entreguerras*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2003.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TUNSTALL, J. *The fishermen*. London: Mac. Gibbon and Cel., 1969.
- VALENCIO, Norma. *Pescadores do Rio São Francisco: a produção social da inexistência*. São Carlos: RiMa, 2007.
- WOLF, Eric. Cultura: panacéia ou problema?, in: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). *Antropologia e poder: contribuições de Eric R Wolf*. Brasília-DF: Editora da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2003. p. 291-306.

(Recebido para publicação em dezembro/2011.
Aceito em fevereiro/2012)

IDENTIDADES SOB SUSPEITA: IMPRENSA E RECONHECIMENTO NO BRASIL

O perigo não está mais nos casos isolados, ele ronda toda a nação. A ameaça representada pelos quilombolas ganha espaço nos principais meios de comunicação brasileiros em 2007.

Reportagens ocupam impressos, eletrônicos e noticiários televisivos, num bombardeio ao reconhecimento de direitos às comunidades quilombolas. A sociedade é convocada a opinar. Menos do que a busca da opinião, prende-se a atenção a algo terrível que precisa ser combatido. É sobre a possibilidade da “guerra racial” em detrimento da continuidade da nação brasileira que se quer avisar.

Às imagens do perigo e à incitação do medo e da insegurança em torno daqueles que são capazes de se apresentar como quilombolas, correspondem reivindicações de formas de controle social.¹ A invocação do perigo, alicerçada na memória histórica acerca dos “perigosos”, própria de dispositivos racistas como os estereótipos raciais (SALES, 2006), funciona como estigma e justifica as intervenções para o restabelecimento da

CÍNDIA BRUSTOLIN*

RESUMO

O trabalho faz uma relação entre reportagens veiculadas na mídia, em 2007, acerca do pleito por direitos territoriais por parte de grupos negros a partir da identidade de “comunidades remanescentes de quilombolas” e os processos de intervenção nos procedimentos de regularização fundiária de territórios étnicos. Objetiva mostrar que a incitação do medo de um alastramento dos quilombolas, constantemente noticiada pela imprensa, provocou as condições para a instalação de novas instâncias de controle sobre os pleitos dos grupos na esfera administrativa. A coleta de dados foi realizada em jornais de circulação nacional, em procedimentos administrativos no INCRA e por meio de entrevistas com lideranças quilombolas, durante os anos de 2007 a 2009. Conclui-se que os ritos para a garantia de direitos aos quilombolas no Brasil transformaram processos de reconhecimento em casos de “segurança nacional”.

Palavras-chave: comunidades quilombolas - direitos territoriais - medo - controle social.

ABSTRACT

The work is a relationship between the media reports conveyed, in 2007, about the plea for territorial rights by black groups from the identity of “remnants of Quilombo communities’ processes of intervention in land tenure procedures of ethnic territories. Aims to show that incitement of fear of a spread of the Quilombolas, reported in the press constantly, causing the conditions for the installation of new instances of control over the claims of groups in the administrative area. Data collection was carried out in national newspapers in the INCRA’s administrative procedures and through interviews with Quilombolas’ leaderships, during the years of 2007 to 2009. It is concluded that the rites for the granting rights for the Quilombolas in Brazil transformed recognition processes in cases of “national security”.

Key words: maroon communities - land rights - fear - social control.

* Doutora em Sociologia pela UFRGS, Professora do Curso de Ciências Humanas, UFMA (Campus III) – cindiabrustolin@gmail.com

hierarquia racial rompida quando as comunidades negras pleiteiam direitos à terra.

Os questionamentos concernentes à “autodefinição” dessas comunidades e as alegações em torno da frouxidão dos critérios legais nos processos de regularização fundiária, do militantismo dos agentes de Estado, da iminência de ódios raciais, que pontuavam contestações administrativas, peças judiciais, manifestações de servidores públicos e posicionamentos institucionais, como do IBAMA, ganham dimensão nos jornais.

A operação de ampla repercussão pela imprensa indica – não se trata mais de casos individualizados: os quilombolas de Alcântara e a Base de Lançamento de Foguetes no Maranhão, os quilombolas de São Roque e os Parques Nacionais, em Santa Catarina. São necessários cuidados com o “alastramento” dos quilombolas para todos os cantos. Portanto a escala do controle precisa ser do tamanho do problema.

Argumenta-se que o perigo presente ou iminente, veiculado em reportagens, opiniões e depoimentos publicizados funciona como justificativa para a presença do poder soberano, pela

necessidade de regularizar a situação conflitiva, antes da perda total de controle. Ou seja, acionam-se dispositivos de segurança no intuito de controlar o processo de reivindicação de direitos institucionalizados e proteger a vida da população, restabelecendo a paz quebrada. A reivindicação da lei e da força numa sociedade que gere a vida – e que não tem na morte, na repressão ou no controle direto dos corpos seu dispositivo central – conquista legitimidade com a evidência de que a vida da população (da humanidade) está em risco. A ação imediata deve se dar em nome da ameaça à sua sobrevivência, à permanência da espécie, racialmente superior. Nesse âmbito, tomo as reflexões de Foucault (1988), autor que reconhece o papel do racismo na sociedade moderna como dispositivo que permite a morte do que é perigoso em nome da vida sadia da população.

Neste artigo, exploram-se reportagens de periódicos brasileiros veiculados em 2007. Buscam-se as relações entre tais matérias e a intervenção federal para barrar os processos de regularização fundiária dos territórios quilombolas, justificada como forma de conter um conflito iminente, envolvendo comunidades negras. Os processos de construção identitária de grupos negros no Brasil visando a ascender a uma identidade geradora de direitos territoriais (como a de quilombos) são freados pelo signo da desconfiança. Argumenta-se que o medo em torno de investimentos que possam gerar paradigmas e desencadear processos de reconhecimento sem controle parece ser o termômetro para as intervenções em nome da segurança jurídica dos procedimentos.

O alastramento

No ano de 2007, assiste-se à exposição sistemática, na mídia, de questionamentos da política de reconhecimento e regularização fundiária dos territórios das comunidades remanescentes de quilombos; geralmente, veiculam-se inúmeros casos de grupos negros que reivindicam a condição de “remanescentes” e o direito a imensas áreas de terras. Casos que, somados à previsão de que as reivindicações possam

continuar aumentando, funcionam como dados não desprezíveis, praticamente situações objetivas de ameaça à ordem pública, que precisam ser levadas em conta pelas autoridades.

A matéria intitulada “Vitória de Pirro” é ilustrativa desse tipo de “notícia-denúncia” que traz implícita a reivindicação de uma intervenção para conter o processo em curso. A decisão judicial, envolvendo o reconhecimento e a regularização fundiária do território étnico da comunidade quilombola na Ilha de Marambaia (RJ), ao ser veiculada no jornal *O Estado de São Paulo*, em março de 2007, não coloca em jogo apenas a disputa em torno do domínio sobre a ilha (entre Marinha e quilombolas) e um ponto favorável e legítimo ao reconhecimento dos quilombos (como seria o caso de uma decisão judicial), mas o fato de que essa questão “tende a pegar o Brasil inteiro” e entrar por todas as instâncias do aparato estatal. “Na Marambaia, a palavra [quilombo] se aplica a uma *história mal contada* que, passando em julgado por aquele canto da baía de Sepetiba, tende a pegar no Brasil inteiro” (*O Estado de São Paulo*, 29.03.2007).

Se uma decisão judicial cumpriria a função de conferir legitimidade aos direitos pleiteados pelo grupo, pode-se ver que o reconhecimento de direitos consagra-se em outra esfera. Trata-se de uma “história mal contada” e não de uma decisão judicial. Não há o reconhecimento moral do sujeito de direito e do bem em jogo; ao contrário, operam-se atos de “desconsideração”, tal como cunhado por Oliveira (2004). Conforme o autor,

O não reconhecimento do valor ou da identidade/substância moral do interlocutor estimula a negação de sua dignidade, podendo inviabilizar o seu tratamento como um ‘igual’ e pode significar uma agressão (...) à dignidade da vítima, ou como a negação de uma obrigação moral que, pelo menos em certos casos, significa um desrespeito a direitos que demandam respaldo institucional (2002, p. 4, 107).

O ato de desconsideração é possibilitado pela facilidade com que se desconstituem as identidades

quilombolas e se invocam os “perigos” em torno dela. Parecem ser retomados os rumores do final do século XIX e início do XX acerca do perigo das fugas de escravos. O “medo” acionado pela reivindicação de estereótipos funciona na integração dos grupos que reivindicam especificidades culturais à nação, na qual o negro entrou num lugar subordinado. No caso aqui, o perigo é que a história “pegue”:

Multiplicaram-se, nos últimos anos, por índios, negros, seringueiros, ribeirinhos, caiçaras e geraizeiros as *grifes dos movimentos étnicos*. Juntas, reivindicam a posse de 25% do território nacional. Viraram símbolo do desenvolvimento sustentável no Ministério do Meio Ambiente. Invadiram em 2005 o Plano Nacional de Áreas Protegidas, que define as relações do governo com o patrimônio natural até 2020. Deram a senha para a proliferação de reservas extrativistas. Estão em alta (jornal *O Estado de São Paulo*, 29.03.2007).

A “democracia racial” brasileira é correlata da manutenção de uma “hierarquia racial” que, ao ser respeitada, permite o “trato amoroso” entre os grupos sociais. Estando os lugares sociais bem definidos e as fronteiras demarcadas, a questão racial permanece “rarefeita”, para utilizar a expressão de Sales Júnior (2006). Contradizendo a ordem das coisas, a questão quilombola aparece como uma ameaça, como algo fora do lugar, no caso dessas matérias, indicada pela existência da sentença e da formulação de políticas: não pode ser símbolo de “desenvolvimento sustentável”. O problema suscitado na reportagem é que os quilombolas já não se encontram distantes e isolados geograficamente e, principalmente, longe dos centros de poder, como deveriam: invadiram planos estatais.

A decisão judicial proferida pelo juiz federal Raffaele Felice Pirro aparece como um alerta do tamanho do problema que está escondido e, principalmente, de suas prováveis conseqüências. “Com quase 500 processos de regularização de quilombos correndo em surdina no País, essa pode ser, literalmente, uma vitória de Pirro, se acordar os brasileiros para

esse grande debate que não houve” (*O Estado de São Paulo*, 29.03.2007).

Se estava escondido, os jornais não param de acordar a população para algo anormal – a produção de quilombolas. Um diagnóstico instantâneo confere sentido quase estatístico à probabilidade de um caminho sem volta, de uma catástrofe racial no Brasil:

Um dos maiores embates fundiários da história recente do País. Neste momento existem 3.524 comunidades que se identificam como remanescentes de quilombos e reivindicam a legalização de suas terras. [...] Pelos cálculos do movimento negro, o número de comunidades deve passar de 5.500 (Roldão Arruda, jornal *O Estado de São Paulo*, 12.08.2007).

É só pela sua redução a algo pequeno, localizado e sem importância política que a questão quilombola pode ser admitida como normal. Somente a partir do pacto acerca do retorno ao lugar que deve ser ocupado, instala-se a democracia.

A história “enterrada nos cafundós do Brasil” sobre a reserva ecológica de Guaporé, em Roraima, é “pesca-da” pela repórter Andreia Fanzeres: “dez unidades de conservação federais andam metidas em disputas semelhantes”. Mais um dado, é em todo canto. O perigo que se espalha pode estar em qualquer lugar e de forma oficial.

É a reivindicação de um modelo de normalidade constituído pela exclusão da formalidade (tirar o “selo oficial”, permitir o aniquilamento formal) da maior parte dos grupos que se apresentam como quilombolas – esse excesso é fabricação (adaptação forçada), não corresponde à existência real.

O apartheid brasileiro

O perigo em torno da projeção de que “a coisa se prolifere” é intensificado pela idéia de que, além de casos por todo canto, não se trata de pouca terra a ser apropriada. A quantidade de terras sujeita ao

reconhecimento como territórios quilombolas aparece em grandes números e atingindo os “bons” da nação:

Encontram-se sob risco de desapropriação florestas de empresas de celulose, terras de pequenos agricultores, reservas ambientais e até áreas que pertencem ao governo. [...] Considerando que há outros grupos [...], o total de desapropriações pleiteadas pode chegar a 25% do território brasileiro (Revista *Exame*, 12.07.2007²).

A idéia de exagero da demanda quilombola é enfatizada na comparação da soma das áreas com o tamanho de estados da federação brasileira – indicando a possibilidade da formação de guetos. A quantidade de terras (equivalente à área de um estado) destinada a um grupo étnico (mesmo que nesse caso não sejam áreas contíguas) levaria à possibilidade do esfacelamento da nação brasileira. Reportagens classificam as áreas quilombolas como “guetos”, “bantustões”, “favelas”, “kolkhoses” e a defesa da titulação dos territórios reivindicados como balcanização:

Não bastasse a existência dos “bantustões” indígenas e do messetê, o Brasil assiste, no momento, à criação de inúmeros guetos negros, os “quilombolas”, desqualificando-os a se integrar à sociedade brasileira ou impedir que a sociedade brasileira, branca e mestiça em sua maioria, se integre a eles. [...] *O senador Camata está apreensivo com o futuro de seu Estado que está sendo balcanizado*, transformado em uma colcha de retalhos quilombola (Felix Maier, *site Mídia Sem Máscara*, em 26.08.2007).

O discurso em torno da correspondência entre o tamanho das áreas quilombolas e a extensão territorial de estados da Federação, juntamente com as acusações de formação de bantustões, vinculou a questão quilombola diretamente à discussão sobre a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. Apesar de poucas vezes ser explicitado, indígenas

e quilombolas nos processos de controle social são confundidos com uma figura do inimigo comum da estabilidade nacional.

Os raciocínios contrários ao reconhecimento das comunidades quilombolas estão inseridos nas mesmas estratégias de poder que as alegações levantadas contra a demarcação contínua da terra indígena Raposa Serra do Sol. Se o procedimento administrativo em relação às terras indígenas parecia estar chegando ao final com a homologação da demarcação da área pelo governo Lula, em 2005, recuou-se na execução da desocupação dos terceiros (“arrozeiros”) da terra, em 2007. Uma grande polêmica instalou-se em torno de um assunto que parecia estar “fechado”, reabrindo a discussão.

A respeito da terra indígena, um coronel do Exército veio a público alertando para a iminência de um “Curdistão” no Brasil, no caso da efetivação da ocupação contínua das terras demarcadas, e passou a defender a demarcação em “ilhas”: “A demarcação contínua de uma grande área indígena, com diferentes etnias e culturas, provoca a criação de algo parecido com o Curdistão, uma nova nação étnica separada do país. Se for em ilhas, não tem problema nenhum”, diz em entrevista.³

A crítica segundo a qual a “demarcação de metade do estado de Roraima” para os indígenas, na forma de área contínua, poderia levar a “algo parecido com o Curdistão” aciona os mesmos dispositivos de segurança presentes no discurso acerca do perigo do alastramento dos quilombolas. “É preciso conter o perigo à nação”. Principalmente quando se faz a comparação entre as possíveis terras para quilombos e o tamanho das áreas dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, ou quando se apela para a imagem dos “bantustões”. Serão formados clãs negros e indígenas dentro do Brasil.⁴

Os questionamentos públicos de lideranças quilombolas e indígenas, bem como o posicionamento de antropólogos como Viveiro de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, diante do massivo ataque ao processo de reconhecimento e regularização fundiária dos territórios quilombolas e a demarcação da

terra indígena Raposa Serra do Sol poderiam, para fins de análise, ser aproximados a partir de algumas indagações: se a segurança nacional está em jogo, de que nação estamos falando? Quem faz parte dela e quem não faz? Se esses grupos são perigosos quando acessam determinados recursos (como a terra), existe um grupo “melhor” que pode acessá-los sem perigo?

Para a advogada wapixana, Joênia Batista de Carvalho, o discurso em torno da “soberania nacional” só faz sentido se os arrozeiros forem mais brasileiros do que os índios.

Joênia pretende caracterizar como “racistas” as contestações ao modelo contínuo da demarcação da reserva, adotado por decreto presidencial. “Não há como entenderem que a terra indígena em área de fronteira representa uma ameaça à segurança nacional, a não ser por um discurso racista. *É como se os arrozeiros fossem mais brasileiros do que nós*”, afirma.⁵

Emergem no bojo dessas discussões posturas que até então não ocupavam diretamente a cena pública. A clareza do fato de que nem todos fazem parte da mesma nação fica explícita tanto na acusação de racismo realizada pela advogada, como na alegação do medo dos confrontos étnicos, feita pelos militares. Entretanto, no primeiro caso, Joelma explicita a luta pelo reconhecimento étnico por parte dos grupos; e no segundo (o posicionamento do militar), as diferenças étnicas aparecem como perigo a ser controlado, dominado, assimilado.

Na análise de Viveiros de Castro, a “tese da balcanização” só tem sentido se os “índios” forem “minorias que precisam ser eliminadas”. Conforme divulgado em periódico,

Ele disse à imprensa: ‘O risco de áreas virem a se separar do território brasileiro, a pedido de índios e organizações estrangeiras, pode ser a mesma situação que ocorreu em Kosovo’. Muito bem, o general raciocina como se nós fôssemos os sérvios? Por acaso seria o Brasil a Sérvia e os índios, minorias que precisam ser eliminadas? Não estou entendendo (Entrevista, jornal *O Estado de São Paulo*, 20.04.2008).

A ameaça que convoca todos ao alerta em torno da segurança nacional não é a do cuidado com o agente externo (como a invasão de um inimigo estrangeiro), mas com o interno. É contra o inimigo interno, nunca totalmente eliminado, que se arma a necessidade de defesa do território brasileiro. Trata-se do medo tão presente no pós-abolição, apaziguado com a possibilidade do branqueamento, e com a consolidação da idéia de uma democracia racial, que reacende ante os riscos que corre a sociedade. A convocação de alerta ao terror tem longa trajetória; conforme Malaguti, esteve presente “após a Revolta dos Malês em 1835, assombrou a Nação após a abolição da escravidão e a Proclamação da República. Vagou nas águas da Revolução de 30, no suicídio de Getúlio, no golpe de 64 e nas conjunturas eleitorais de 1994 e 1998” (Malaguti Batista, 2003). Está sempre presente quando o poder se vê sob ameaça.

A vida em perigo: meio ambiente e produção agrícola na mira dos quilombolas

Quando a proteção dos recursos naturais, necessários à vida, é acionada como justificativa, a acusação recai de forma mais clara sobre os riscos biológicos para a sobrevivência da população. A necessidade de salvar a população condena à morte aqueles que representam um “perigo” à sua continuidade. A requisição de intervenção governamental é fortalecida em nome do “meio ambiente”, na proporção em que se excluem os grupos negros do pertencimento a uma humanidade comum.

A condição de humano só poderá ser requerida por aquele que abdicar da diferença, que se dissolver. Se a permanência dos grupos é uma ameaça e a solução é sua dissolução, a população ou a humanidade requerida e protegida não lhes correspondem. Não se constituindo, assim, em propositores de uma forma distinta de pensar a proteção ao meio ambiente, sua ação (se não corresponder à do outro) é “por natureza” degradadora.

São várias as reportagens que trazem a questão ambiental como ponto chave no questionamento

aos quilombolas. Na Marambaia, o reconhecimento e a demarcação das terras quilombolas colocam em cheque o ambiente protegido, resultado da ação da Marinha. O “futuro da Restinga da Marambaia” deve-se à “presença da Marinha”. A aceitação da reivindicação dos moradores levará a uma “frente de favelização, e num santuário ecológico” (jornal *O Globo*, 20, 21 e 22.05.2007). Com riscos de “*superpopulação e ocupação desordenada*” da ilha, considerada área de proteção ambiental e de segurança nacional”.

A interpretação fornecida pelo jornal *O Globo* sobre o conflito da Marambaia anuncia que a admissão dos moradores deve ser controlada não por um viés repressivo – porque não tenham algum direito (pelo menos o de morar) –, mas pela ameaça que representam em mais uma dimensão: a proliferação, a superpopulação. A iminente favelização justifica políticas de higienização como o controle da área pela Marinha em nome da vida da humanidade que depende da proteção ambiental: “é fato que áreas ocupadas por instalações militares [...] *têm estado livres da favelização e da especulação imobiliária*” (Editor do jornal *O Globo* no Rio de Janeiro, 05.06.2007).

O controle da Marinha na Marambaia inibe a favelização, sendo a ameaça ao meio ambiente provocada pelos quilombolas, apenas uma possibilidade. Já, em São Francisco do Paraguauçu, na Bahia, a TV *Globo* noticia no *Jornal Nacional*, em seu horário nobre, que a questão quilombola já vem apresentando estragos. Primeiro, denuncia-se uma “fraude” no procedimento administrativo – pescadores foram levados a assinar um papel posteriormente apresentado à Fundação Cultural Palmares para a expedição da certidão de auto-reconhecimento. Esses que induziram a assinatura e “se apresentam” como quilombolas são os mesmos que estão levando as toras da Mata Atlântica – ameaçando, por consequência, o “Olho de Fogo Rendado”, pássaro exclusivo da região.

Como constata Figueiredo (2008), as alegações em torno do meio ambiente têm um cunho estratégico, uma vez que podem levar a uma contraposição entre “direitos territoriais” e “direitos ambientais”, “opondo, assim, direitos coletivos, relativos a grupos sociais específicos, e direitos difusos, cujos sujeitos

são indetermináveis, algumas vezes apontando para a predominância dos segundos sobre os primeiros”. Sem desconsiderar a pertinência dessa contraposição de direitos coletivos e difusos enquanto estratégia na relativização dos pleitos quilombolas, parece estar em jogo, na divulgação desses casos, a construção de uma imagem de confronto entre a vida da humanidade e a fraude, a pilantragem (o inimigo interno). Recorrendo-se a estereótipos ligados à questão do negro – como a não-seriedade no trato, o aproveitamento de situações para privilégios, a condição de “preguiçosos”, a prática de “mamar nas tetas”, dentre outros –, não são contrapostos direitos de *status* diferenciados, mas direito e não-direito (farsa). O trecho que segue é ilustrativo a esse respeito:

O INCRA desapropria as terras neoquilombolas por valores muito inferiores a seu valor de mercado, e os proprietários, que viram posseiros ou vizinhos, se tornarem *zumbis revividos*. Logicamente se consideram injustiçados, especialmente se são terras produtivas que além de emprego e renda geram conservação ambiental, *coisa que os quilombos muito duvidosamente fazem*. [...]. Em uma área onde a mesma estratégia de “deixe o pessoal aí” foi adotada, o Núcleo Picinguaba do Parque Estadual da Serra do Mar, além do desastre habitual para a fauna e flora nativas, parte de uma das comunidades caiçaras recentemente optou por ser reconhecida como quilombola, de olho na porteira aberta para atividades hoje proibidas. [...] Estamos vendo a rápida involução do conceito de áreas protegidas [...] que agora vivem um processo de privatização para indivíduos, *grupos e grupos que visam mamar nas tetas da república dos companheiros* (Fábio Olmos, site *O Eco*, 02.01.2008).

Juntamente com a proteção ambiental, a segurança alimentar fornece parâmetros ao questionamento da ameaça representada pela política quilombola. Nas notícias veiculadas acerca do encontro dos ruralistas em Brasília e em Campo Grande/MS⁶, a produção agrícola do país estaria sendo ameaçada

pela política governamental. As perspectivas econômicas e de desenvolvimento serão atingidas com o desfecho da reforma agrária e a destinação de terras aos índios e quilombolas. Seja porque as terras ficarão fora do mercado ou pelo suposto medo que teriam os investidores estrangeiros de abrir seus negócios em áreas de conflitos.

As amostragens desse perigo ao progresso brasileiro tomam forma nos exemplos trazidos aos jornais. Em Campos Novos (SC), a economia de uma cidade inteira pode ser prejudicada pela titulação e reconhecimento das terras quilombolas: além dos 480 funcionários que ficariam *desempregados*, a *economia local sofreria também um baque* considerável, pois 13% da arrecadação de ICMS da prefeitura de Campos Novos vêm das atividades da Iguaçú.

Novamente o discurso se dá em nome da população a ser protegida (dos empregos, da economia), o que justifica a morte do outro, na medida em que representa perigo à seguridade pessoal dos cidadãos. Os “números” são acionados para conferir credibilidade às denúncias:

Leo Brito considera inviável o montante de 200 milhões de hectares de terra destinados à agropecuária formal, diante do crescimento das áreas que já foram ou irão ser repassadas para grupos minoritários [...]. “Hoje são 42 milhões de hectares para produção de grãos; 15 milhões para culturas de ciclo mais longo e 140 milhões para a pecuária. Ao mesmo tempo, as áreas indígenas somam 110 milhões de hectares; os assentamentos 72 milhões e estão previstos 20 milhões para os quilombolas”, comparou (*site* Agora MS, em 17/09/2007).

A morte do outro, a morte da raça maléfica, da raça inferior (ou do “degenerado”) fará a vida mais sana e mais pura, garantindo a prosperidade. O que está no centro dos conflitos não é uma relação militar ou guerreira, nem uma relação política, senão uma relação biológica – a vida da população, sua comida e seu meio ambiente estão ameaçados.

Tal mecanismo poderá funcionar justamente porque “os inimigos que se quer suprimir não são os adversários, no sentido político do termo, senão que são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população”. Nesse sistema, não está em jogo a vitória sobre adversários políticos (propostas de sociedade), mas a “eliminação do perigo biológico e o reforçamento, diretamente ligado com esta eliminação da espécie mesma ou da raça”. É esse preceito que não permite se sentar à mesa e discutir conflitos de “direitos”.

A “guerra racial” e a “racialização do Estado”: o porvir do enfrentamento das raças

Intensificando os esforços na caracterização dos “perigos” representados pela demanda por terras, a partir do artigo 68 do ADCT, chega-se ao ápice com a previsão de uma “guerra racial” ou de um Estado racializado. Mesmo que as demandas dos grupos negros não tenham sua fonte de inspiração na pregação do “ódio racial” ou na supremacia de uma raça, a reivindicação de direitos constitucionais, a penetração de seus pleitos nas esferas públicas são assimiladas por diversos setores da sociedade brasileira como possibilidade de uma “racialização do Estado”.

A guerra levaria à perda total do caráter racional do Estado e possivelmente a uma situação de “guerra das raças”. tal como aparece no trecho a seguir:

Com base em denúncia feita pelo Jornal Nacional, da TV Globo, sobre fraude no reconhecimento de áreas tidas como remanescentes de quilombos no recôncavo baiano, especialmente no povoado de São Francisco do Paraguaçu, no município de Cachoeira, o senador Gerson Camata (PMDB-ES) alertou para o que classificou como uma guerra racial iminente, que pode atingir diversos estados (Agência Senado e Notícias da Hora, 24.05.2007).

O discurso em torno da iminência de uma guerra racial, proposto pelo deputado Gerson Camata,

não se diferencia da previsão de uma “racialização do Estado”, elaborada pelo sociólogo José de Souza Martins:

A leitura da questão racial na perspectiva imprópria e equivocada da luta de classes promove a etnização ou a racialização do conflito social e do Estado, o que empobrece, ao mesmo tempo, tanto as demandas próprias das classes sociais, quando reivindicam como tais, quanto as demandas próprias dos afrodescendentes. Sobretudo, fragiliza e até anula o sujeito fundamental da sociedade democrática, que é o cidadão, que se sobrepõe a todas as identidades particulares, como as raciais (José de Souza Martins, “Racialização do Estado e do Conflito”, jornal *O Estado de São Paulo*, 19.08.2007).

A questão quilombola é tomada por políticos, professores, jornalistas e militares como incitação de conflitos raciais, ameaçando, diretamente, a paz social e a unidade nacional derivada da democracia racial. Como observa Sales Júnior (2007), “no domínio da ‘democracia racial’, culpado (reprovável) é aquele que tenta apresentar o discurso racial, racista ou não, na forma do discurso sério, público e formal, tematizando as relações raciais”.

Esse colocar em cheque as reivindicações por direitos, a partir de sua redução aos efeitos raciais, é facilitado porque a tensão racial é matizada, no âmbito político, pelo processo de integração subordinada do negro a partir das políticas universalistas e, nas práticas cotidianas, pela cordialidade racial, que permitem a reprodução da “desigualdade e da hierarquia raciais”. A reivindicação de direitos parece chocar, justamente, com esses dois alicerces trabalhados por Sales Júnior (2007): requer um reconhecimento formal da apropriação territorial, o que subverteria a forma de integração subordinada; rompe com práticas locais de cordialidade. De acordo com o autor, a cordialidade não é para “negros impertinentes”: “as relações cordiais são fruto de regras de sociabilidade que estabelecem uma *reciprocidade assimétrica*

que, uma vez rompida, justifica” práticas violentas. A reação da mídia à questão quilombola revela que a reivindicação de direitos por parte dos grupos negros está sempre desafiando, rompendo a hierarquia racial e, assim, fomentando “conflitos”.

As “farsas”: decreto ingênuo, atores de Estado comprometidos

As denúncias de casos envolvendo quilombolas, como a retirada ilegal de madeira, as fraudes em processos de reconhecimento, os números de famílias ou de percentuais de terras que não fecham, favorecem a desconstituição dos grupos, que reivindicam a titulação de suas terras a partir do Decreto 4.887/2003, enquanto sujeitos de direitos.

Esses “outros” que não são sujeitos de direitos (mas situações de perigo), só podem reivindicar direitos pela ingenuidade dos seus instrumentos legais existentes:

O que nos diz o decreto é algo no mínimo ingênuo. Garante aos descendentes dos hipotéticos quilombolas o controle do solo. E, como identificá-los não seria tarefa simples, afirma, no caput do artigo 2º e em seu parágrafo 1º, que esta identificação será feita por “auto-atribuição”, ou seja: quem se disser descendente dos hipotéticos quilombos terá imediatamente direito à terra que teria pertencido a seus ancestrais (jornal *O Globo*, 25.02.2005).

Os perigos e ameaças decorrentes da ingenuidade e dos erros orquestram um convite à intervenção do governo. É em seu âmbito de atuação específico que os rumos do conflito podem ser alterados – principalmente pela revogação do Decreto 4.887/2003. “Um decreto presidencial, de 2003, pode estar facilitando a fraude”, diz o historiador e professor da UFBA, Carlos Líbano, especialista em quilombos.

[...] Na verdade, *esse decreto abre caminho pra fraude, porque ele não tem critérios científicos nem de pesquisa antropológica, histórica, rígida*. Isso vai desacreditar as comunidades realmente *autênticas* de quilombos.

Juntamente com a existência do Decreto, o alastramento dos quilombolas e as conseqüências malévolas devem-se ao comprometimento ideológico de técnicos e pesquisadores. Não se trata da implementação de uma política racional e universalista, mas de posicionamentos políticos, ideológicos e, principalmente, da permissividade do governo brasileiro de processos fraudulentos. “Militantes, que se dizem antropólogos, e políticos comprometidos com uma causa, e não com a verdade, tornam-se os verdadeiros constituintes. A referência à Constituição é uma mera fraude que se torna legal pelo ato arbitrário de um decreto presidencial” (Denis Lerrer Rosenfield, jornal *O Globo*, 06.08.2007).

As alegações de comprometimento político em detrimento de uma ação com base na razão de Estado são exemplificadas pelas “situações” fraudulentas. Essas situações sempre envolvem papéis; seja pelo fato de os quilombolas não possuírem os papéis ou dos papéis não corresponderem à realidade dos fatos.

A “*idéia de nação suspeita do grupo étnico*”: “segurança nacional” e os quilombolas sob suspeita

No mesmo ano em que os jornais transformaram a “questão quilombola” numa ameaça nacional, os processos de regularização fundiária das terras de quilombos começaram a ter uma parada obrigatória. A supervisão do Gabinete de Segurança Institucional (GSI) tornou-se um procedimento sistemático. Se antes passavam pelo Gabinete apenas os casos de regularização fundiária envolvendo situações de sobreposição de áreas quilombolas com faixas de fronteira, ou com terrenos da Marinha ou da Aeronáutica, a partir de 2007 – seguindo orientação dada pela Coordenação Geral de Regularização Fundiária dos

Territórios Quilombolas do INCRA, em Brasília –, as sedes regionais da autarquia nos estados passaram a enviar, obrigatoriamente, materiais completos de todos os processos em fase de publicação de relatórios técnicos ao GSI.

As novas exigências normativas estabelecidas pelo GSI são justificadas pela sua função institucional de zelar pelo Estado democrático de direito. Nos ofícios saídos do Gabinete e da Coordenação Geral, de Brasília, alertam-se todas as sedes, nos estados, quanto à suposta ameaça à ordem democrática, derivada dos conflitos envolvendo o reconhecimento dos territórios quilombolas e afirma-se a missão de zelar pela “segurança nacional”. Para que a gerência sobre a regularização fundiária dos territórios quilombolas pudesse se constituir num caso de segurança nacional, a noção de perigo, a definição do que são áreas de segurança e a competência sobre a proteção nacional precisaram ser redimensionadas.

Os indícios de uma reconstrução do entendimento acerca da “segurança nacional” em relação à questão quilombola já eram denunciados no Fórum Social Mundial de 2005, em Porto Alegre. Neste sentido, o trecho que se segue é ilustrativo:

Nós estamos vivendo uma ambigüidade da expressão “segurança nacional”. Isso ficou patente para mim na reunião no Palácio do Planalto com o Gabinete de Segurança Nacional, eles ampliaram. O calha norte foi ampliado, o governo ampliou o calha norte, o número de municípios atingidos pelo programa aumentou de 47 para 151, e a linha de fronteira aumentou de 7400 km para 11000 km. O calha norte vai da linha de fronteira Colômbia, Peru, Bolívia... até a Ilha de Marajó. Pega todo o Baixo Amazonas, todas as áreas que tem densidade de quilombos. E o que ocorre com isso, isso vai ter que passar pela consulta deles. Nós criamos uma situação absurda. O que não pode haver nesse governo é a gente recuar para onde estava o governo anterior. Com governabilidade ou não... não podemos recuar um milímetro. Não podemos dar a

eles a prerrogativa de ter a iniciativa que foi sempre dos movimentos sociais. Do meu ponto de vista, não é passível de consulta. Um quilombo do Baixo Amazonas vai ter que consultar autoridade militar. Isso não cerca de uma certa apreensão essa sobreposição? Porque a situação que era de área de fronteira se dissemina para o país inteiro, estabelece intermediações. Esse artigo do 4.887, que vai dar poder a essas autoridades do plano da segurança nacional, é arbitrário. Alcântara pode ser alugado para os EUA, quando vai discutir quilombolas é área de segurança nacional. Não, não é. (Alfredo Wagner, palestra proferida na oficina Entraves Burocráticos e Jurídicos à titulação das terras – Fórum Social Mundial, em 2005).

Dois anos depois, todos os casos envolvendo comunidades quilombolas passaram a ser uma questão de segurança nacional. Se as normas instituídas continuavam estabelecendo que a Secretaria-executiva do Conselho de Defesa Nacional (SE-CDN), a cargo do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, após conclusão dos trabalhos de identificação e delimitação realizados pelo INCRA teriam o “prazo de 30 dias para opinar *sobre matéria de sua competência*”, a competência expande-se para todos os casos. O lastro da expansão, pode ser apreciado nos trechos citados a seguir, referentes à manifestação do GSI, no procedimento administrativo da Comunidade de Martimianos, no município de Restinga Seca (RS):

É importante salientar que o Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República (GSI), ao desenvolver atividades de Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional (SE-CDN), possui dupla atribuição, qual seja, aquelas inerentes ao conselho de defesa nacional e, *ainda, as necessárias para prevenir a ocorrência e articular o gerenciamento de crises, em caso de grave e iminente ameaça à estabilidade institucional.*[...] Dada, então, a dimensão das ações que teriam de ser

implementadas para que toda a demanda (ainda reprimida) seja atendida, *é oportuno registrar algumas situações que sinalizam o aumento da tensão* [...]. Dessa forma, em função da dupla atribuição da SE-CDN e diante do cenário acima exposto, *a opinião a ser emitida pela Secretaria* [que na previsão legal no caso de Martimianos era desnecessária] *baseia-se na perspectiva de eventuais ameaças à paz social fundiária e à estabilidade institucional que porventura possam sobrevir dos processos de regularização de áreas em favor de Comunidades de Remanescentes de Quilombos* (Aviso nº 92/2006/GSIPR/CH).

A posição do GSI sobre a Comunidade de Martimianos assinala que a “questão quilombola” em si – e não mais as faixas de fronteira, as áreas de Marinha, da Aeronáutica – passa a ser uma questão de segurança nacional. Os processos envolvendo quilombolas não são mais apenas situações de busca de direitos territoriais ou de “regularização fundiária”, nas quais se podem sobrepor áreas identificadas como terrenos de Marinha ou situados em faixas de fronteira; tais processos tornam-se também assunto a ser vigiado, especificamente, como mencionado no parecer: situações de “*ameaças à paz social fundiária e à estabilidade institucional*”.

Conforme enfatiza Anjos (2009), “a inviabilização do processo de regularização fundiária de um território tão minúsculo revela bem o grau em que a questão quilombola ganhou proporções simbólicas gigantescas”. A escolha, para o Gabinete de Segurança Nacional, parece ser entre tudo ou nada: a regularização dos territórios quilombolas ou a paz nacional. Os principais instrumentos acionados, para justificar a transformação na competência, foram as dezenas de reportagens de jornais que expõem diversos conflitos envolvendo quilombolas e a citação de questionamentos oficiais à política de reconhecimento – como o caso da Ação Direta de Inconstitucionalidade movida pelo PFL e a própria consulta realizada pelo GSI à Advocacia Geral da União (AGU) para que fixasse a expressão “remanescentes de quilombos”.

Em 2006, o GSI já havia provocado a AGU, por meio de um ofício, para que fixasse a interpretação da expressão “ocupando suas terras” e a definição de “comunidades remanescentes de quilombos” na política de regularização fundiária de terras de quilombos. Nessa consulta, o GSI mencionava a existência da ADIN (Ação Direta de Inconstitucionalidade) e alertava para os argumentos do PFL, desprezando os demais posicionamentos constantes na ação – como o da Procuradoria Federal ou do Ministério Público Federal (ambos contrários à alegação de inconstitucionalidade). Ou seja, omite-se que, no mesmo processo judicial, a AGU e o Ministério Público Federal posicionam-se favoravelmente à política e ao instrumento (Decreto). O posicionamento da AGU na ADIN não é acionado nos questionamentos do GSI, que requer um posicionamento “oficial” acerca da interpretação. “(...) analisando-se as informações do poder executivo, na ação direta de inconstitucionalidade n. 3239, em trâmite perante o Supremo Tribunal Federal, tem se percebido *a possibilidade de se interpretar, tanto de forma mais ampla, quanto literal o artigo 68 do ADCT*” (Aviso nº 92/2006/GSIPR/CH: 06).

Antes da consulta do GSI à AGU sobre os termos constantes no Decreto, o GSI já havia iniciado um processo de intervenção em alguns casos, a partir da realização de “trabalhos de campo”. Em 2006, a Superintendência do INCRA no Rio Grande do Sul foi contatada pelo Gabinete para o acompanhamento na realização de uma visita à Comunidade de Casca, visando manifestar-se sobre o procedimento administrativo. Na resposta emitida pelos representantes do INCRA do RS à solicitação feita pelo GSI, constata-se a intervenção indevida:

(...) por se tratarem de ações administrativas, realizadas por instituições públicas, integrante da esfera da administração federal, *todos os seus atos são revestidos e garantidos de presunção de legitimidade, veracidade e autenticidade, não cabendo questionamentos a eles a não ser nas esferas controladoras, como TCU, ou nas judiciais*

por quem se sentir lesado em decorrência de seus efeitos.” Não entendemos e não aceitamos a interferência proposta pela secretaria executiva do conselho de defesa nacional e SAEI/GSI nas ações dessa SR, que pretende realizar “estudo de campo sobre a delimitação do território da comunidade de Casca”. A competência da SE/CDN se restringe a opinar nos autos dos procedimentos administrativo do INCRA.

A solicitação do Gabinete é recebida como “interferência”, ou seja, um ato que ultrapassa as competências e com uma função de controle que vai além da de “opinar” sobre o procedimento. O que se pode fazer ou não, como se configura o procedimento administrativo, não pode ser apreendido pelas expressões das normas legais. Seus conteúdos são redimensionados a todo momento. A resposta do GSI, à recusa do acompanhamento por parte do INCRA-RS, também traz elementos interessantes para a análise:

(...) pretendendo conhecer as políticas públicas aplicadas na região e os anseios da comunidade, o grupo também *objetiva dialogar com a comunidade, inclusive com a participação do Sr. Prefeito municipal; tudo com vistas a assegurar um Estado Democrático de Direito [...]* causa-nos espanto o argumento do Sr. Superintendente do RS de que o fato da Secretaria Executiva solicitar que a superintendência oportunizasse a retirada de dúvidas técnicas e jurídicas geradas a partir do conhecimento do conteúdo do RTID, e que também acompanhasse o grupo de estudo em reunião externa, seria em razão de presunção de ilegitimidade, não veracidade e inautenticidade dos trabalhos apresentados pela instituição. [...] Esta Secretaria em momento algum busca interferir nas atribuições institucionais dos órgãos da administração pública, e sim expor, mediante parecer e reuniões, o que julga do assunto. E para opinar, *é necessário estudar a questão, com base nos princípios que norteiam a*

administração pública federal (legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência). Apesar do entendimento do Superintendente do RS de que tal estudo de campo não deva ser realizado, ao fundamento de que tal visita causaria transtornos à comunidade de Casca, à semelhança do que teria ocorrido na comunidade de Linharinho/ES, é importante esclarecer que a presença da equipe foi importante a esta comunidade, que conheceu a competência do CDN, retirou dúvidas e providências. O diálogo democrático ocorrido no local gerou, longe de transtornos, *paz social* em meio às expectativas geradas no reconhecimento do território delimitado pelo INCRA, até o momento da saída da equipe.

Os dados coletados nos “trabalhos de campo” realizados pelos representantes do GSI no Espírito Santo e no Rio Grande do Sul foram utilizados posteriormente como “exemplo” de interpretações distintas dos termos do artigo constitucional, o que justificou a solicitação de intervenção da AGU na fixação de uma interpretação. O documento endereçado à AGU, traz exemplos de casos de “agravamento” e de “crise social”. A situação de luta pela terra que vem sendo gerada a partir da fluidez das normas é exemplificada pela possibilidade de invasão de fazendas pelos quilombolas e pela conjugação de força com outros movimentos sociais: isso pode “incentivar a ocupação desordenada de terras por terceiros não quilombolas – causando desestabilidade no seio da comunidade quilombola.”

Seguem trechos do ofício enviado pelo GSI à AGU que, a partir dos trabalhos constata o mesmo que as notícias jornalísticas vêm alertando. Isso ocorre justamente em Linharinho onde na resposta que o GSI deu ao INCRA-RS (citado anteriormente), descreveu o trabalho como gerador de “paz social”:

(...) é imperioso registrar que está havendo uma tendência de união de esforços entre os movimentos sem terras, dos indígenas e dos quilombolas para pleitear terras que

não estão ocupando, com indicativo de pressão governamental e de invasões de terras particulares (...) apenas para ilustrar, em visita de campo à Comunidade de Linharinho/ES, o líder indígena Jaguareté afirmou seu apoio à causa quilombola e que “se o Governo titular a favor de um grupo, terá também que titular em favor de outro.

Nesse mesmo ofício, Casca aparece reivindicando a “área ocupada” – sendo um bom exemplo do que passa a ser a política quilombola –, enquanto Linharinho, estaria extrapolando suas possibilidades. O gerenciamento social dessas questões é requerido pela fixação de limites - como uma interpretação que regule e fixe conceitos. O argumento para o estabelecimento de parâmetros é que a fluidez das interpretações permite arbitrariedades e não deixa a política se consolidar:

(...) interpretar extensivamente, como regra, tal norma constitucional, pode impossibilitar a imediata titulação pelo governo federal das áreas ocupadas pelas comunidades quilombolas, atrasar o incremento de políticas públicas na região, onerar os cofres públicos com indenizações advindas de possíveis desapropriações de áreas produtivas, e, ainda, instigar possíveis conflitos fundiários na luta pela terra.

As distintas possibilidades de interpretação do artigo podem gerar várias consequências, como a intervenção judicial:

(...) a depender da interpretação a ser dada ao termo ‘ocupando suas terras’ nos casos concretos finalizados através do RTID, a ação afirmativa reparatória pode ser repassada AO PODER JUDICIÁRIO, em virtude de impugnações judiciais de particulares, não podendo o Poder Executivo exercer, com autonomia, a

pretendida política perante a questão quilombola.

Os dados coletados em campo pelo Gabinete de Segurança Institucional constroem e objetivam a “desconfiança” sobre o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas e, mais do que isso, a tornam oficial. Ao final do trabalho, iniciado com uma intervenção e posterior consulta à AGU, os alertas ao perigo dos quilombolas não se restringem mais a denúncias jornalísticas, mas participam de pareceres administrativos - posicionamentos do Executivo. Se o Decreto 4.887/2003 atribuiu competência pelo reconhecimento e delimitação territorial para o INCRA, no momento em que a questão quilombola transforma-se numa questão de segurança nacional, a competência expande-se. E ela só se torna ampla pelo uso intensivo de tecnologias, como a grande investida da imprensa na caracterização do “perigo” e da ameaça. O medo e a necessidade de ação contra a questão justificam a presença do soberano. São as notícias jornalísticas que são acionadas no ofício, permitindo a mudança, a transformação da questão quilombola numa questão de segurança e, assim, a alteração da competência.

As estratégias frágeis de controle sobre os grupos negros saídos da escravidão e o seu contingente expressivo sempre gestaram o medo da “raça”. Se a democracia racial trouxe uma idéia de que as coisas estariam no seu lugar - os negros teriam seu espaço enquanto marco cultural da formação nacional que se funde na miscigenação -, a possibilidade da “revolução” não desapareceu totalmente. A existência do movimento negro buscando o espaço político, como salienta Guimarães (2002), sempre negou a assimilação, sempre gerou suspeita. As reivindicações desse movimento - mesmo tendo um cunho político de reinstalação de espaços de controvérsias e não de supremacia racial (ou de um exclusivismo negro) - são combatidas como possibilidade de “divisão” racial, “guerra racial”, “racialização do estado”.

É justamente na desconfiança - e, portanto, ao atribuírem fatores “raciais” às demandas políticas dos grupos negros - que se instalam práticas racistas.

O perigo da “raça” é condição do racismo moderno, na acepção dada por Foucault (1988). Se para a índia Joelma, quando se fala em segurança nacional, só sendo mais brasileiros que os índios, os arrojados poderiam ser considerados melhores guardiões das fronteiras. A leitura de Jô Brandão da CONAQ acerca das desconfianças e denúncias em torno da questão quilombola, se insere na mesma estratégia política de um contra discurso:

Porque a sociedade brasileira [...] ela finalmente mostra a cara, porque ultimamente a mídia tem se expressado com muita veemência o fato de que o Brasil é racista. E todo mundo diz que isso não é verdade. Porque eu estou dizendo isso, porque a mídia tem trazido todas as matérias para contestar a existência dessas identidades [...]. Quando a mídia expressa isso, e ela não está expressando a opinião só do diretor, mas a opinião da sociedade inteira, ela está exatamente questionando ... para ela os quilombolas não existem. Como também não existiam em 1988. [...] Para nos é interessante refletir, porque é uma reflexão de quem não conhece os seus, e ao conhecer, não aceita. Isso é muito forte na mídia [...] saiu matéria, cada uma mais escabrosa que a outra. É interessante refletir a questão do conflito racial. [...] Você começa a estabelecer um conflito que aparentemente parece uma coisa simples, mas é muito explícito que é um conflito racial, porque a sociedade ela não concebe que o negro tenha direitos e ainda mais ter direito a terra (Trechos da fala da Jô Brandão, liderança quilombola, integrante da Diretoria da CONAQ, na Capacitação dos Servidores do INCRA que trabalham com quilombos - Brasília/2007).

E nesse sentido, a idéia da “segurança” armada contra as demandas quilombolas é aquela antiga idéia de como foi construída nossa nacionalidade.

O movimento negro chamou atenção todo tempo ... a idéia de nação suspeita

do grupo étnico. Nós suspeitamos... é como se os militares suspeitassem. Eles vendem, alugam, entregam e são defensores da nacionalidade. Quem defendeu essas fronteiras se não foram os quilombolas? Quem lutou na guerra do Paraguai? Também disse isso lá, no caso do Maranhão isso é explícito. Entrevistei uma senhora negra, escrava que estava com 116 anos me contava fatos da guerra... (Alfredo Wagner, palestra proferida na Oficina Entraves Burocráticos e Jurídicos à titulação das terras – Fórum Social Mundial em 2005).

E a suspeita coloca aos quilombolas o “dilema” de provar incessantemente a identidade. Com isso, a estabilização e mobilização dos quilombolas numa esfera de disputa de direitos parece sempre contar com armas menores. Não se acionam “coisas” fora de discussão, plenamente naturalizadas e legitimadas. Mesmo a sentença do juiz - Pedro - não gera efeitos de “verdade”, configurando-se num equívoco oriundo de outro - o Decreto 4.887 de 2003.

O processo de vigilância instalado sobre a questão quilombola reforça estratégias de desconstituição da identidade dos grupos negros que reivindicam direitos territoriais. É a institucionalização da situação, trazida por Jô Brandão, em 2007, de ser a cada segundo obrigada a provar a identidade: *a gente tem vivido constantemente o dilema que nós somos obrigados a cada segundo a provar nossa identidade.*

Notas

- 1 Conforme Malaguti Batista (2003), a memória do medo poderia ser pensada como um artefato na construção de uma “arquitetura penal genocida, cuja clientela-alvo fosse se metamorfoseando infinitamente entre índios, pretos, pobres e insurgentes”.
- 2 Fonte: <http://portalexame.abril.com.br/revista/exame/edicoes/0897/economia/m0133380.html>.
- 3 Gélío Fregapani, Coronel reformado do Exército, jornal *Folha de São Paulo*, 27/08/2008, Brasil, p. A-6.
- 4 A tese da demarcação em “ilhas” ganhou adeptos e recebeu pronunciamentos de parlamentares, do Ministro do Supremo Tribunal Federal e do Ministro da Defesa, Nelson Jobim. O Exército, sob a alegação de comprometimento da “soberania nacional”, se colocou contra a continuação dos trabalhos.
- 5 “Índia Wapixana quer fazer no STF defesa oral de área” (*Folha de São Paulo*, 21.08.2008). A notícia destaca ainda: “Joênia Batista de Carvalho protocolou pedido para ser a primeira advogada índia a defender oralmente uma causa no Supremo Tribunal Federal, no julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol”.
- 6 O perigo representado pelos quilombolas tornou-se o centro das discussões do Fórum Agrário Empresarial. As ações em torno de quilombolas, indígenas e sem terra estiveram no centro dos debates promovidos pelo Conselho Nacional de Agricultura que reuniu parlamentares (ruralistas), segmentos do agronegócio (como a ABRAF) e advogados.

Referências bibliográficas

- ANJOS, J. C. G. dos. Etnia, Raça e Saúde: sob uma perspectiva nominalista, In: MONTEIRO, S. SANSONE, L. (org). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004, p. 97-120.
- AZEVEDO, C. M. M. de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.
- CASTRO, V. ‘Não podemos inflingir uma segunda derrota a eles’. Entrevista concedida a Flávio Pinheiro e Laura Greenhalgh. *Jornal O Estado de São Paulo*, 20.04.2008.

IDENTIDADES SOB SUSPEITA: IMPRENSA E RECONHECIMENTO NO BRASIL

BRUSTOLIN, C. Reconhecimento e desconsideração: a regularização dos territórios quilombolas sob suspeita. Tese (Doutorado em Sociologia), Porto Alegre, PPGS/UFRGS, 2009.

FIGUEIREDO, A. L. V. A Retórica da reação: a questão quilombola na imprensa brasileira. In *Contexto Quilombola*, Ano 3, n. 11, julho de 2008. (http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=209&cod_boletim=12&tipo=Artigos).

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Direito de morte e poder sobre a vida*. In: _____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 125-149.

MALAGUITI BATISTA, *O Medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

OLIVEIRA, L. R. C. de. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e Estado Unidos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. L. R. C. de. Racismo, direitos e cidadania. *Estudos Avançados*, vol. 18, nº 50, jan-abr, 2004.

SALES JR. R. L. de. *Raça e Justiça: o mito da democracia racial e o racismo no fluxo da justiça*. Tese (Doutorado em Sociologia), Pernambuco, PPGS/UFPE, 2006.

(Recebido para publicação em dezembro/2011.
Aceito em fevereiro/2012)

IDENTIDADE CULTURAL E IDENTIDADE DE GÊNERO EM UMA NARRATIVA MÍTICA: QUANDO SER GAÚCHO É SER HOMEM

Os mitos fundadores são por definição trans-históricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente a-históricos. São anacrônicos e têm a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir (HALL, S. 2008, p. 29).

Para uma discussão sobre a noção de identidade cultural a partir de um referencial antropológico, o primeiro passo é retomarmos a noção de cultura. Há sempre uma tensão presente entre uma linha argumentativa que percebe a cultura como sistema de regras estabelecido pela tradição, mito ou totem, uma instituição, amálgama que estabelece o social para além dos atores sociais individualizados e uma outra, que foca nestes atores sociais e os concebe com dada autonomia. Este segundo caminho percebe o mundo cultural com ênfase no próprio indivíduo, em sua *agencia*, e define a cultura pela capacidade dos indivíduos tecerem vínculos e significados, que iriam além do engessamento do mundo coletivo. Evidencia-se na discussão teórica sobre cultura a tensão entre estrutura e conjuntura. A literatura antropológica tem indicado recorrentemente uma dinâmica que envolve: de um lado, um sistema de crenças, repertório coletivo de princípios e valores, representados por normatividades que conformam modos de pensar e de agir do mundo social. De outro lado, temos atores sociais concretos e suas práticas cotidianas, espaço de atualização e de transformação

ONDINA FACHEL LEAL*

RESUMO

Este trabalho inicialmente discute as noções de cultura e identidade cultural, para focar na análise de uma narrativa mitológica da cultura pastoril tradicional da região do pampa. Através da análise desta narrativa, aponta-se para a função estruturante da cultura na construção da identidade gaúcha, que neste caso, sobrepõe-se também a uma identidade de gênero.

Palavras-chave: identidade cultural; mito; gênero; gaúchos.

ABSTRACT

This paper, first, discusses the notion of culture and cultural identity, in order to focus on the analysis of a mythological narrative of the traditional pastoral culture of the pampa region, in south Brazil. Through the analysis of this narrative, points to the structural role of culture in building Gaúcho identity that, in this case, overlaps with gender identity.

Keywords: cultural identity; myth; gender; gaúchos.

* PhD em Antropologia pela University of California, Berkeley (1989). Professora Titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

das prescrições culturais, da inventividade das muitas estratégias. Espaço este, também subordinado a imperativos culturais, mas é o pólo do indivíduo, de suas redes e do mundo cotidiano ao qual se submete, e potencialmente faz escolhas ou cria, ainda que dentro de um repertório sempre estruturalmente dado. É aqui, neste pólo, o do ator social capaz de construir e negociar significados, que se situa a noção de identidade cultural.

Identidade cultural, como categoria analítica, opera uma substantivação com o termo *identidade* e torna *cultura* um adjetivo. Ao fazermos isto e lançarmos mão desta noção, estamos heurísticamente pressupondo uma noção de *agencia* – coletiva ou individual – com potencial de apropriar-se, engendrar ou até mesmo conceber ou produzir cultura. Ainda assim, o

pano de fundo permanece a noção clássica de cultura como sistema de significados compartilhados que se institucionalizam na ação; mas, neste caso, recorrendo à noção de identidade cultural temos atores sociais reorganizando suas identidades; e temos significados e estratégias políticas que são negociados e devem (ou deveriam) ser o foco de nossas análises empíricas.

IDENTIDADE CULTURAL E IDENTIDADE DE GÊNERO EM UMA NARRATIVA MÍTICA

De fato, é aqui que se situa grande parte da literatura contemporânea nas áreas de antropologia, sociologia da cultura e estudos culturais. Tomemos como referências, apenas como exemplos, Appadurai (2004), Bhabha (2007), Bourdieu (1990) e Hall (1996, 2008).

De forma mais explícita, na sua formulação, Hall (1996) sugere que tomemos identidade cultural como uma “produção” que se constitui sempre dentro e não fora de um sistema de representações e aponta duas formas – não antagônicas, mas combinadas – de pensar identidade cultural. Primeiro, como cultura compartilhada, como quadro de referências e de significados. E, segundo, reconhecendo as diversidades conformadoras de identidades possíveis, combinando “aquilo que de fato somos” com “aquilo que podemos ser”, Hall (1996, 2008) enfatiza a identidade em constante transformação, mobilizada por atores políticos de transformação social.

Uma narrativa constituidora de identidade

De uma forma ou de outra, cultura, quer como cerne, quer como adjetivo, é constituidora de identidade. Retomemos aqui a noção de cultura. A noção central de uma antropologia que toma *cultura* como um sistema de significados está ancorada na perspectiva estruturalista, na tradição inaugurada por Lévi-Strauss e toma realidades culturais, em suas várias modalidades, como significativas, porque são expressões de configurações básicas do pensamento humano.

Qual é o paradigma semiológico da cultura na antropologia? O cultural, o simbólico e o social são domínios diferentes? Como se constituem identidades culturais? Com estas perguntas em mente, tentarei costurar algumas das idéias que tomam a noção da cultura de Lévi-Strauss – e, ousaria dizer, de grande parte da antropologia contemporânea –, cultura como um sistema de símbolos e significados partilhados, que dá forma objetiva à experiência subjetiva de práticas sociais e a própria noção de identidade cultural.

Para pensarmos a noção de identidade cultural em um contexto específico, recorro à análise de uma narrativa mitológica, partindo de premissas de Lévi-Strauss (1975), que nos propõe um método inspirado na lingüística estrutural para explicar aquilo que o homem produz e que o faz social: símbolos. Lévi-Strauss, ao longo de sua obra, constrói uma teoria geral da troca comunicativa. Trocam-se signos, se trocam pessoas, se organiza o mundo, se constroem mitos e ritos, enfim, produzimos relações sociais – porque somos capazes de compartilhar significados. No mito, no rito ou no parentesco, é com as infinitas múltiplas variações de uma estrutura, a partir de elementos que são únicos e “locais”, que compomos ao mesmo tempo aquilo que nos faz únicos – a nossa identidade – e o que nos faz iguais, nossa condição de humanidade, já que ter *identidade* (quer como indivíduos, como grupos, como comunidade, como estado-nação, como história ou como território) é universal.

Em uma perspectiva antropológica, o mito é uma modalidade discursiva que organiza uma explicação a respeito da realidade social. O mito nos fala do homem e de sua inserção no mundo da natureza: apresenta-nos uma *ideo-lógica* sobre o lugar do indivíduo no mundo, sua identidade e seus pertencimentos; estabelece um conjunto de significados e prescreve condutas que são condições para que um indivíduo constitua-se enquanto pessoa e, portanto *seja*, em um determinado grupo. Os mitos são uma produção que aparentemente opera uma ruptura com o real. Nos mitos, qualquer sujeito pode ter um predicado qualquer e toda a relação concebível é possível. Neste sentido, não se trata de um pensamento racional positivo, e sabemos que não é a coerência lógica que define a racionalidade que constrói identidade. O pensamento mítico é coerente, mas refere-se a uma realidade de outra ordem: mitos exprimem sentimentos fundamentais, se constroem em torno da dicotomia básica organizadora do mundo, natureza e cultura. O pensamento mítico trata, em geral, de sentimentos comuns à condição humana: do “quem sou” e do “quem somos”. O não-compromisso do

mito com o real é o que lhe permite contemplar uma dimensão estética, afetiva, e reside aí sua verdade.

No galpão

Para pensarmos a noção de identidade cultural, minha proposta é a análise de um mito da cultura gaúcha, a história da Teiniaguá, salamanca ou salamandra do cerro do Jarau, no entanto, buscando reconstituir as condições sociais de produção desta narrativa que constrói e organiza uma identidade. Isto é, para além da textualidade da narrativa mítica em si, este trabalho busca as condições sociais de produção desta narrativa. Dito de outra forma, centra a sua atenção na situação discursiva e procura desvendar o mito a partir do cotidiano de seus enunciadores. Isto envolveu pesquisa de campo entre gaúchos na região do Jarau, fronteira sudoeste do Rio Grande do Sul com o Uruguai. Gaúchos aqui em sua acepção restrita, vaqueiros, trabalhadores rurais e da pecuária extensiva da região do pampa latino-americano (LEAL, 1989).

Nas estâncias, nas conversas no galpão – objeto de minha pesquisa etnográfica¹ –, diferentes temas e diversos gêneros de narrativa se sobrepõem, tornando difícil sua separação para fins analíticos. De fato, de um ponto de vistaêmico, tudo são *causos*, o que melhor corresponderia à noção de *evento da fala*, pois se trata de uma conjunção de situação social para que este discurso ocorra com um determinado estilo de narrativa e com temáticas específicas. Num esforço de sistematização do material coletado, classifiquei estas narrativas em: 1. Histórias do trabalho cotidiano, como, por exemplo, alguém entre eles domou um cavalo, ou quantas ovelhas foram esquiladas; estórias sobre touros selvagens, sobre caçadas e pescarias; 2. Histórias épicas, nas quais os feitos de um herói são, não raro, contados em rima; são *causos* ufanistas sobre as diferentes guerras de independência em que os gaúchos lutaram, ou estórias do gaúcho destemido, esperto, transgressor e malandro – do gênero *triskster* (picaresco) – que acaba contornando todas as situações difíceis. 3. Mitos, lendas e estórias

acerca do sobrenatural – são os *causos* de assombração; uma série de personagens de lendas tradicionais aparece aqui (boi-tatá, almas penadas, saci, negrinho do pastoreio, teiniaguá). 4. Histórias cômicas, principalmente sobre o gaúcho quando vai à cidade, ou sobre situações de “enamoramto” e corte. O gaúcho como personagem que inspira pena e riso. 5. Histórias trágicas sobre paixões, amor, mulheres e morte.

Nas estâncias, narrativas sobre o dia de trabalho e as decisões concernentes às tarefas campeiras para o dia seguinte são sempre assunto das conversas no galpão. Durante a noite, após o jantar, este é o momento em que se transmite um corpo de informações a respeito da situação do gado e do pasto; transmitem-se experiências sobre o trabalho cotidiano, detalhes importantes para o cumprimento de certas tarefas específicas. É o tempo de planejamento das *lidas do campo*, das tarefas do dia seguinte. Ali, contam-se histórias de feitos excepcionais, relacionados ao trabalho (como, por exemplo, a eventualidade de um peão atender ao nascimento difícil de um bezerro, intervindo cirurgicamente), envoltas em uma série de elementos imaginários e narradas por um homem entre eles, reconhecido pelo grupo como especialista, isto é, habilidoso na tarefa de contar *causos*, que perfazem uma função didática em relação às tarefas do cotidiano da criação de gado na fazenda. Estas reiteradas narrativas que engrandecem as tarefas diárias do gaúcho, glorificando-o e celebrando-o através de metáforas, funcionam como reconhecimento e recompensa do grupo a um de seus membros.

É também no galpão, e através das falas que ali acontecem, que os gaúchos classificam as coisas ao seu redor e estabelecem significados e consensos a respeito do mundo e de si próprios, enfim, de sua identidade. Em cotidiano isolado, dada a imensidão das fazendas de produção de gado, é notória a ausência de outras instituições na sociedade pastoril gaúcha, tais como religião, família, escola, estado ou sistema legal; poder-se-ia aventar que o galpão funciona como um espaço privilegiado de produção destes consensos. Sendo esta sociedade uma sociedade onde a segregação entre o masculino e o feminino se

dá de forma bastante drástica, a estância, e, sobretudo o galpão – como “a casa dos homens” –, é o lugar por excelência de produção de significados do que é *ser homem*, além do que é *ser gaúcho*.

Uma narrativa do folclore gaúcho que condensa bem o conto do herói e o gênero mitológico é *salamanca do Jarau*. Embora eu não tenha coletado nos galpões a narrativa em sua suposta integralidade, se a definirmos tendo como parâmetro a versão literária de Simões Lopes Neto², constantes referências ao mito da Teiniaguá eram feitas pelos gaúchos ou referências ao cerro do Jarau como um lugar encantado, e fragmentos de estórias relacionadas com o Jarau surgiam, recorrentemente, em outras narrativas. Jarau é o nome de um cerro rochoso, na fronteira do Brasil com o Uruguai, próximo à área do meu trabalho de campo. De fato, na paisagem do pampa este é praticamente o único cerro na região, destacando-se como um referente geográfico importante e incommum nas narrativas. Muito do mistério que envolve o cerro, nas narrativas, tem a ver com esse aspecto de ele representar o incomum, uma ruptura em uma paisagem absolutamente plana.

Salamanca ou salamandra, nas narrativas, se refere tanto a um pequeno animal anfíbio fêmeo quanto à cidade espanhola de onde a salamandra encantada teria vindo. Resumidamente, a lenda conta o seguinte:

Em tempos remotos, na terra dos espanhóis, do outro lado do mar, havia uma cidade chamada Salamanca, onde os mouros eram mestres nas artes da magia e em uma caverna escura eles guardavam uma vara de condão mágica que era também uma fada velha e uma bela princesa moura. Depois de muitas guerras, os mouros, fingindo ser cristãos, vieram para os pampas. A princesa Salamanca, na forma de vara de condão, encontra *anhangá-pitã* e outras divindades e figuras míticas indígenas e se transforma em *teiniaguá*, uma salamandra ou uma lagartixa fêmea mítica. A teiniaguá muda sua forma, de bela princesa em salamandra:

de uma bela filha de um chefe Guarani em uma serpente.

Ela seduz os homens e vive dentro da montanha do Jarau, em uma gruta escura na qual estão guardados tesouros mouros. Os homens aos quais ela seduz e entram na caverna, jamais retornam da caverna escura do Jarau. Aos gaúchos que vão ao Jarau ela diz: “eu sou a princesa moura encantada que tem o conhecimento secreto e que faz feliz aos poucos homens que sabem que a alma é um peso entre mandar e ser mandado (...). Os homens temem e me desejam porque eu sou a rosa dos tesouros escondidos dentro da casa do mundo” (cf. LOPES NETO, 1973 [1912]).

Resumindo, dentro da caverna tem sete labirintos a serem atravessados: em cada um deles o homem não pode deixar distrair-se por nenhum desafio ou atração. A seqüência é a seguinte: (1) homens lutando mortalmente com espadas de ferro; (2) animais selvagens, jaguares e pumas ferozes; (3) corpos mortos, a morte; (4) o fogo; (5) a boincininga, a serpente; (6) mulheres belas, plantas e animais domesticados em harmonia; (7) anões palhaços que fariam rir.

O herói desta narrativa, um gaúcho de origem guarani, não aceita quaisquer destes sedutores desafios, porque eles de fato não eram reais, embora o homem os sentisse como reais. São ilusões ao sentido que a salamandra oferece.

Depois de o gaúcho percorrer todos esses labirintos e superar as sete provas, ele encontra a teiniaguá que, segurando uma vara mágica em suas mãos, lhe oferece a possibilidade de escolha entre sete prêmios. São eles: (1) sorte no jogo; (2) o dom de ter musicalidade e habilidade como cantor; (3) conhecimento sobre as plantas curativas e os feitiços; (4) habilidades insuperáveis com armas, laço e faca; (5) carisma e poder de liderança sobre os homens; (6) a posse de terras e gado; (7) o dom de ser um habilidoso poeta e artesão.

O gaúcho que superou todas as provas também se negou a aceitar os presentes da teiniaguá e disse: “Teiniaguá encantada, eu queria a ti, porque tu

és tudo! Tu és tudo o que eu não sei o que é, tudo o que penso que existe fora de mim, em volta de mim, superior a mim”. Neste momento, ele se viu fora da caverna que se fechou e se fez montanha sem fendas ou brechas. Mas como um prêmio de consolação Teiniaguá havia lhe dado uma moeda que havia sido furada pela vara de condão mágica. Aos poucos, o gaúcho – que era pobre e sem bens – foi se dando conta de que a moeda multiplicava-se e a tudo comprava (comprou bebida, roupas e arreios novos, terras e gado). Mas seu dinheiro mágico era tudo e nada porque, depois que pagava, o dinheiro sumia das mãos daquele que o aceitara. A fama do dinheiro que sumia, consumindo a si próprio, uma vez finda a transação comercial, espalhou-se, e o gaúcho foi ficando isolado, sem amigos e infeliz. Resolveu voltar ao cerro e devolver a moeda a Teiniaguá. Devolveu-a dizendo: “devolvo! Prefiro a minha pobreza de antes à riqueza desta moeda, que não se acaba, é verdade, mas que parece amaldiçoada.”

Há diferentes versões desta lenda e diversos finais, mas basicamente os elementos são os mesmos. O texto apresentado aqui é baseado na versão literária de Simões Lopes Neto; contudo, dispensa os elementos que aparecem tão-somente nesta versão. Nela, duas características nos interessam aqui: primeiro, a narrativa trata de uma seqüência de feitos e tarefas a serem cumpridas por um indivíduo; segundo, vários dos símbolos veiculados nesta lenda são recorrentes em outras falas e narrativas do gaúcho a respeito dele mesmo; são, portanto, parte do repertório cultural mais amplo do grupo.

Em suma, na narrativa, a sedutora princesa-salamandra é também uma caverna escura que devora homens; o homem gaúcho, herói desta história, tem que resistir a várias atrações, todas elas perigosas, mas que têm o poder de exercer irresistível fascinação.

A cultura dos gaúchos

Na narrativa, os perigos da sedução são parte do domínio feminino (o cerro do Jarau que é uma profunda gruta): a imagem transmitida é a de infundáveis

labirintos femininos nos quais o sujeito masculino pode facilmente se perder. Estes são labirintos ou meandros impossíveis de serem conhecidos ou controlados. A ficção aparentemente operou uma inversão aqui: as coisas atraentes que a salamandra tem a oferecer são, de fato, ilusão, porque são todos elementos identificados nesta cultura como essencialmente masculinos ou como atividades que pertencem ao domínio masculino. Na ordem apresentada, são eles: (1) a disputa corporal entre homens, tendo como prêmio a própria masculinidade: nesta cultura um homem sempre será mais homem quando vencer outro homem; a referencia a ser uma luta de lanças e espadas de ferro veicula redundantemente um símbolo fálico; (2) a domesticação do selvagem, da natureza; (3) a atração pela morte; (4) o fogo e o calor. A doma dos animais e o cuidado do fogo são tarefas masculinas no cotidiano da estância; e a morte voluntária (suicídio) é percebida como ato de bravura e ato legítimo entre os homens; (5) a Serpente; (6) mulheres. A sexualidade, prazeres eróticos, satisfação sexual – que na narrativa podem estar condensados tanto pelas belas e sedutoras mulheres, quanto pela cobra, atividade sexual, ainda que envolvam mulheres – são percebidos como atividades masculinas. (7) E finalmente o humor, a alegria e o riso: relações jocosas, contar piada, desafios musicais são constantes pelo menos no espaço do galpão, do *bolicho*, na cancha reta, na cancha de osso: mais uma vez atividades que ocorrem em espaços demarcadamente masculinos.

Cada um dos prêmios que a salamandra tem a oferecer ao herói da jornada pode ser visto figurativamente como uma “identidade de gaúcho”. Todos são dons, habilidades relacionadas com a cultura gaúcha; são os modos prescritos por este grupo para se obter prestígio e reconhecimento como *verdadeiro gaúcho*. São condições de pertencimento ao grupo, ou seja: ser um vencedor no jogo e apostas, quer no truco, cavalos, rinha ou tava. Esta é uma cultura de desafio, onde se aposta tudo. Ter talento musical. Ter conhecimento sobre as ervas medicinais (talvez isto possibilitasse uma ruptura definitiva com a dependência dos homens às práticas de cura tradicionalmente

exercidas por mulheres nesta região). Ter liderança, poder e não ter que se submeter. Ter gado e terras, que é outra forma de se obter poder e prestígio. E finalmente ter habilidades verbais e manuais.

Dito de outra forma, o que na narrativa a mulher apresenta como parte de seu ser, e o que ela tem a oferecer ao homem, se ele não sucumbir aos seus charmes ilusórios, é alguma coisa que ele já tem, elementos que compõem sua identidade. Mas ele pode perder isto se se entregar aos encantos da mulher Teiniaguá. A seqüência de provas que o homem historicamente atravessa, metaforicamente negando sua condição masculina e recusando obter prazer dentro do corpo feminino, são feitos que ele deve cumprir (de fato, não-feitos) para recuperar sua identidade, tanto de homem quanto de gaúcho, que passou a estar ameaçada no momento em que ele entrou na caverna.

Na narrativa, estes dois níveis de identidade são apresentados em duas seqüências diferentes. A primeira, que é representada simbolicamente como estando incorporada pela mulher, se refere à condição ontológica do homem, à sua condição masculina. A segunda se refere à sua condição social como gaúcho.

O gaúcho não aceita nenhum dos sete presentes da Teiniaguá, ou seja, ele recusa os elementos relacionados à sua condição de gaúcho, e permanece sendo o mesmo que era antes: sua pessoa é constituída para além da existência feminina, e é negado à mulher o papel de ser responsável por seu nascimento, de ser sua progenitora. Aliás, uma prática pós-parto comum nesta região, quando do nascimento de uma criança do sexo masculino, é o enterro do cordão umbilical na terra, no campo aberto, longe da casa e do espaço feminino. Ele nasce em se constituindo como sujeito masculino. A narrativa da Teiniaguá é o mito fundante da sociedade pastoril gaúcha; trata-se do relato da autonomia do ser masculino, auto geração do homem gaúcho; ele *guacho*, tal qual terneiro órfão. Como ele não aceita nenhum dos presentes Teiniaguá, ela lhe dá outra recompensa, uma moeda furada sem um valor específico: com o dinheiro mágico ele era capaz de adquirir, por princípio, tudo,

mas acabava sem nada, porque no processo da troca o seu dinheiro perdia o valor. Pode-se inferir que esta seja uma alegoria – e uma rejeição – à condição de gaúcho como trabalhador assalariado. Não é insignificante, igualmente, o fato de o dinheiro – a moeda furada (e que havia sido perpassada por uma vara mágica) – que aciona uma ruptura do gaúcho com o seu mundo ser, não só uma representação do feminino, como também um presente, uma dádiva feminina. Na narrativa, no momento em que a mulher deixa a condição de mediadora e passa à condição de agente (ela dá o dinheiro), o elemento que ela insere (a moeda) desestrutura a ordem masculina, rompe a cumplicidade entre homens.

Como um último ponto, na história da salamandra pode se observar a multi-metamorfose da originária vara de condão moura, dentro de uma caverna na cidade de Salamanca, em princesa moura, em velha bruxa, em salamandra, em caverna escura, em uma teiniaguá indígena, e em uma bela mulher nativa: o elemento originário, uma vara mágica geradora, símbolo também do masculino, oriundo da Península Ibérica, vai transformando-se e condensando no significante ulterior, significados anteriores até sua forma final de bela mulher do pampa sul americano, sedutora, perigosa, devoradora de homens. A mudança de signos na narrativa, além de corresponder ao processo histórico da aculturação do europeu no pampa, pode ser entendida também, em outro nível, como representações do masculino *conteúdo* homem, agente gestador, com tarefas a perfazer, com a masculinidade a ser constantemente conquistada. E, do feminino *continente*, mulher mediação, poderosa em suas atribuições de reprodutora imóvel (é o homem que vem a ela, que a percorre) e passiva na sua condição de natureza, o homem operando a transformação em cultura.

Retornemos à noção de cultura estruturante, ao mito como uma modalidade discursiva que organiza uma explicação a respeito da realidade social. Os mitos nos falam de homens e mulheres e da inserção do humano no mundo da natureza. Apresentamos o lugar do indivíduo no mundo e em territórios

culturalmente demarcados. Estabelecem um conjunto de significados e prescrevem condutas que são condições para que um indivíduo constitua-se enquanto pessoa e, portanto, *seja*, em um determinado grupo. Salamandra, como mito de origem, em suas várias versões, justapõe regras, estabelece enigmas e feitos, cria heróis e apresenta soluções. Variações possíveis de um mito, que recompõem a coerência da narrativa, como montando um quebra-cabeça que vai conformando uma identidade, no caso, a identidade gaúcha. A forma na qual concebemos, classificamos e reproduzimos significados e, através destes, *identidades*, tem a ver com as possibilidades e com o repertório que nossa cultura nos oferece.

Notas

- 1 Este trabalho é baseado em pesquisa etnográfica na região do pampa, tanto no estado do Rio Grande do Sul, Brasil, quanto do lado uruguaio. Os dados foram coletados em estâncias, fazendas de grande porte (mais de 3000 hectares) dedicadas à pecuária extensiva e tradicional. Para a pesquisa etnográfica que é a base principal destes dados, ver Leal, 1989. Outros dados e versões da mesma narrativa aqui analisada coletados mais recentemente foram também levados em consideração no presente texto. Outros dois trabalhos publicados apresentam parte dos argumentos aqui discutidos (LEAL, 1992; LEAL 2009).
- 2 J. Simões Lopes Neto (1865-1916) é um autor regionalista e estudioso de tradições do Rio grande do Sul.

Referências bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa: Editora Teorema, 2004.
- BHABHA, Homi. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. “Da regra às estratégias”. In: Bourdieu, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Questions of cultural identity*. Londres: Sage, 1996.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

LEAL, Ondina Fachel. *The Gauchos: male culture and identity in the Pampas*. Tese de Antropologia, Department of Anthropology, University of California, Berkeley, 1989.

LEAL, Ondina Fachel. O mito da Salamandra do Jarau: a constituição do sujeito Masculino na cultura gaúcha. **Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 8-12, 1992.

LEAL, Ondina Fachel. A atualidade do mito. **Revista Norte: livros, artes e idéias**. p. 33-39, Porto Alegre, dezembro 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1975.

LOPES NETO, J. Simões. *Contos gauchescos e lendas do Sul*. Porto Alegre: Editora Globo, 1973.

(Recebido para publicação em janeiro/2012.
Aceito em fevereiro/2012)

RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES-CEARÁ (BRASIL): RUMORES E CONFLITOS

Apresentação

Bastiões é um distrito rural, pertencente ao município de Iracema, localizado no sudeste do estado do Ceará, no médio Jaguaribe. Tem sido identificado como comunidade negra por um grupo de moradores que se reconhecem como negros descendentes das mulheres fundadoras do lugar. Essa representação passou a ser incorporada por alguns membros da comunidade e o grupo passou a ter maior visibilidade, via apresentações nas escolas do município de Iracema, depois que realizei trabalho de pesquisa sobre a origem e a identidade do grupo, entre os anos de 1996 e 2001. Ela vai ser mais trabalhada pelas lideranças políticas a partir do momento em que as lideranças negras de Bastiões passam a participar de encontros e fóruns organizados pelo movimento negro regional², como o Vozes Quilombolas, acontecido em Recife (PE), em 2003. A expressão *comunidade negra* é, nesse sentido, uma referência do próprio grupo e por isso é utilizada aqui, largamente, na análise do fenômeno dos rumores na emergência do seu reconhecimento. Já o uso da expressão *comunidade quilombola*, em Bastiões, data de 2007, quando representantes locais formalizaram uma denúncia de que as terras do grupo estavam sendo apropriadas, indevidamente, por agentes procedentes

ANALÚCIA SULINA BEZERRA*

RESUMO

Deslindando alguns aspectos do conflito em torno do reconhecimento de Bastiões, comunidade negra localizada no interior do Ceará, Brasil, analiso, no texto, três momentos. Primeiro, apresento como a comunidade negra foi construindo sua suposta exclusividade étnica em relação a outros do seu entorno. Depois, tomando os rumores, que apareceram em um momento preciso da história da comunidade, trato do processo de negação dessa exclusividade étnica quando a identidade negra é posta em questão. Por último, insisto na ideia de que esses mesmos rumores são responsáveis pela redefinição dos critérios de demarcação das fronteiras da identidade étnica.

Palavras-chave: rumores, identidade étnica, reconhecimento étnico, política pública.

ABSTRACT

Unraveling some aspects of the conflict involving the recognition of Bastiões, a black community located in the countryside of Ceará, Brazil, I analyze three moments in this paper. First, I present how the black community came to build its purported ethnic exclusivity in relation to others in their vicinity. Then, turning to rumors which arose at a precise moment along the history of the community, I consider the process of denial of this ethnic exclusivity when the black identity is put into question. Finally, I insist on the idea that the very rumors are responsible for the redefinition of demarcation criteria for ethnic identity.

Keywords: rumors, ethnic identity, ethnic recognition, public policy.

* Doutora em Sociologia. Pesquisadora associada do Recherches et d'Études Anthropologiques (CREA), Lyon 2, e do Grupo de Estudos Étnicos da Universidade Federal do Ceará (GEPE/UFC).

do entorno. Esse fato desencadeou conflitos expressos através de rumores e intrigas entre os membros da comunidade negra e demais habitantes de Bastiões.

Os rumores surgidos no seio da comunidade negra de Bastiões – segundo os quais “os negros vão dominar os brancos, vão tomar o que é dos brancos”; “a comunidade de Bastiões foi vendida e quem o fez, fugiu³” – passaram a ser publicizados no próprio distrito e no restante do município de Iracema. A tais boatos seguiram-se as primeiras visitas de agentes do governo federal, para averiguar o interesse do grupo em um tratamento diferenciado em relação aos seus direitos, no tocante à terra. É provável que o vetor desencadeador desses rumores tenham sido as reuniões organizadas pelos representantes dos órgãos públicos em Bastiões, a convite de lideranças do grupo, mas, certamente, foram originados pela insatisfação e incompreensão de membros da comunidade negra

a respeito do que iria acontecer com ela caso quisesse para si o reconhecimento diferenciado. Esses rumores são devidos também ao próprio desinteresse de moradores de Bastiões, não-pertencentes e não-reconhecidos como membros da comunidade negra, de sair do lugar. Diante dessa situação, os rumores tomam uma dimensão conflituosa nunca antes vista no distrito, pois passam a veicular incompreensões a

respeito da história do grupo e do próprio reconhecimento de Bastiões como comunidade quilombola.

Rumores como os mencionados há pouco e insultos são associados à pesquisa etnográfica por mim realizada na localidade, entre os anos 1996-2001, e à ação de lideranças políticas da comunidade negra, engajadas no processo de reconhecimento étnico e possível delimitação do território quilombola. Através da formalização de denúncias aos órgãos públicos competentes de que parcelas de terras de membros da comunidade negra estavam sendo usurpadas, essas lideranças pareciam ter em mente acordar a comunidade para seus direitos e dar visibilidade aos problemas que ela experimentava, no tocante à configuração que o território adquiria com a apropriação indevida de pequenos espaços na área urbana, por parte de pessoas não-pertencentes à comunidade negra. Com a projeção alcançada e a consequente organização de espaços políticos, como a Associação Quilombola Francisco Assis Crispó, uma série de rumores passou a veicular uma mensagem, versando sobre o que iria acontecer com Bastiões, caso fossem reconhecidos os direitos da comunidade negra.

Os rumores parecem se constituir, nesse contexto, em uma forma de comunicação, envolvendo suspeição e intrigas entre os membros do grupo. Esse canal de comunicação redimensiona os conflitos, e também atualiza as “narrativas de origem” do grupo, trazendo novos significados para a sua identidade étnica e confirma a produção de uma fronteira de pertença à comunidade negra. Em grande medida, os rumores tematizam o que é pertencer à comunidade negra e, uma vez atingindo uma dimensão coletiva, eles elaboram um sentido para os conflitos e ambiguidades imanentes ao processo de diferenciação étnica da comunidade negra de Bastiões.

O objetivo deste artigo é analisar esses eventos, tomando os rumores como discursos que narram a identidade quilombola da comunidade de Bastiões ainda que para negá-la.

Além de acusações às lideranças e à pesquisadora – a esta, por conta da etnografia realizada na

comunidade, tratando da origem negra de Bastiões e que, supostamente, teria identificado a comunidade como quilombo⁴ –, os rumores também revelam dificuldades de se entender que as políticas de reconhecimento do governo federal, produtoras que são de objetividade, muitas vezes, pouca observação fazem acerca das dinâmicas específicas de cada grupo. Nisso ficava claro que as clivagens que o reconhecimento étnico exacerba nem sempre são desejadas quando está em jogo a permanência de modelos de organização acordados ao longo da história da comunidade. Uma das implicações de tal raciocínio é o entendimento de que o reconhecimento e a consequente delimitação do território negro, em Bastiões, levariam à exclusão dos não-negros, e caso esses pretendessem permanecer no grupo, deveriam aceitar a precedência da comunidade negra na organização social.

Embora se reconheça que Bastiões é uma comunidade negra, é fato que os não-negros convivem com os negros, há mais de quatro décadas, com eles constroem relações de parentesco e de vizinhança e se tornaram proprietários de parcelas de terras em Bastiões. Nada disso foi construído pela imposição das famílias não-negras, que na localidade se instalaram, conforme foi evidenciado nos pronunciamentos durante a audiência pública promovida pelo Ministério Público, ocorrida em 2007, em Bastiões, com representantes do próprio ministério, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), do Movimento negro do Ceará, do Poder Legislativo local e de outros interessados. Pelo contrário, se aqueles se fixaram lá, em um momento determinado de sua história, foi porque houve acordo e negociação entre ambos os segmentos, negros e não-negros. Isso não exclui a existência de interesses divergentes entre eles e não implica que a convivência tenha sido sempre pacífica. Por exemplo, as terras que se tornaram propriedade de famílias não-negras que se deslocaram do interior da serra de Bastiões para o aglomerado urbano, onde se concentrava a população negra, foram adquiridas por compra, processo que teria se iniciado na década de 1970.

RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES...

A partir daí, ao longo dos anos, essas famílias não-negras procuraram construir uma convivência com os negros, adotando formas de apropriação da terra e de produção agrícola similar às praticadas por eles. Junte-se a isso a adoção de práticas culturais, como a devoção a Nossa Senhora do Carmo, introduzida em Bastiões pelas duas mulheres negras fundadoras que deram origem à população negra do lugar. Tudo leva a crer que os desentendimentos e conflitos se exacerbam quando as famílias não-negras se engajam na ampliação de suas propriedades através da compra de terras, facilitada pelas modificações na prática sucessória, como consequência da morte de uma liderança da comunidade negra. Nesse sentido, os não-negros procuraram construir um “controle” no lugar, com o desenvolvimento de pequenos comércios varejistas, com a compra de parcelas de terra e até mesmo assumindo o cargo de vereador no Legislativo municipal.

Trazendo a lume aspectos do conflito em torno do reconhecimento de Bastiões, apresento três momentos neste texto. No primeiro, descrevo como a comunidade negra foi construindo sua suposta exclusividade étnica em relação às famílias não-negras que migraram para Bastiões. Depois, tomando os rumores como narrativas, analiso o processo de negação dessa exclusividade, quando a identidade negra é posta em questão por moradores de Bastiões, insatisfeitos com a possível demarcação e titulação do território da comunidade negra. Por último, insisto na ideia de que esses mesmos rumores são responsáveis pela redefinição dos critérios de demarcação das fronteiras da identidade étnica. O texto revela aspectos da aplicabilidade das políticas públicas quando o grupo não pretende ver sua dinâmica social modificada por elas, visto que no seu seio existem interesses divergentes. Coloco também em perspectiva o papel do antropólogo e do trabalho acadêmico na produção da legitimidade da política de reconhecimento étnico e legalização de territórios de quilombo.

O contexto histórico de exclusividade étnica de Bastiões

A serra dos Bastiões⁵ é um dos distritos que compõem juridicamente o município de Iracema,

situado no sudeste do estado do Ceará. Está inserida na microrregião do Pereiro, sendo contígua à serra que leva esta mesma denominação. Insere-se na bacia hidrográfica do rio Figueiredo, com um território que se estende a pouco mais de 75km², apresentando, nas maiores elevações, 700 metros de altitude. Seu ambiente físico é caracterizado por vegetação de caatinga do tipo aroeira, pau-darco, pau-branco e angico, pouco densa, encontrando-se aí também algumas árvores de madeiras de lei, como o cedro. O relevo acidentado com o favorecimento das chuvas e do clima, que chega a ser bastante ameno no mês de julho, propicia o cultivo de milho, feijão e fava. A água para consumo da população é proveniente de cacimbas, cacimbões, olhos d'água e riachos intermitentes.

No topo da serra encontra-se o pequeno aglomerado urbano denominado Bastiões e lá vivem cerca de 300 famílias, dentre as quais 90 são reconhecidas como negras⁶.

A comunidade foi fundada por duas negras, conforme os narradores descendentes das mesmas, num tempo em que a memória não mais alcança. Essas duas protagonistas teriam fugido da Bahia, comprado parcelas de terra na serra de Bastiões, dando assim início à existência de um grupo de famílias negras cujo sentido de ser e estar no mundo está intimamente ligado ao fato de serem herdeiras delas e possuidoras das terras adquiridas por elas.

Esses fatos, recuperados nas narrativas dos moradores, são em parte referidos em fontes históricas. Por exemplo, as leis provinciais (1852, 1854), a Memória Geográfica de Feijó e o mapa da Inspetoria das Secas, fontes retomadas por Clodoaldo Pinto na Revista do Instituto do Ceará (1936), apresentam a localidade como pertencente à serra de Bastiões que, por sua vez, figura como patrimônio de São Bernardo das Russas, em 1801. Na linha dessa mesma preocupação, Renato Braga descreve no *Dicionário Geográfico e Histórico* (1967) o topônimo Bastiões, desta feita fazendo explícita referência à população ali residente e ao seu aglomerado. Diz Renato Braga: “BASTIÕES: uma povoação com 50 habitações e escola municipal, sobre a serra de seu nome, município de Iracema. Habitado exclusivamente por pretos,

dedicados à lavoura, com a particularidade de todos serem alfabetizados⁷. Esse registro – um dos poucos documentos que tratam da população – dá destaque para a sua configuração étnica, explicitamente negra.

É importante notar, todavia, que, a partir da década de 1970, Bastiões passou a se redefinir quanto à composição étnica. Significa dizer que a “exclusividade de pretos” já não é tão perceptível quando se busca apenas o traço somático que caracteriza a população. Em decorrência do fluxo migratório dos “brancos” no interior da serra de Bastiões e da consequente apropriação de parcelas de terra dos descendentes negros, possibilitada pela venda a que eles deram início, se processaram contínuas transformações no que respeita à forma como apreendem o espaço e como incorporam ou excluem o não-negro na compreensão que formulam sobre a terra.

Na pesquisa que realizei entre 1996 e 2001, em Bastiões, obtive depoimentos – tanto de descendentes negros, isto é, das famílias Assis, Jacob, Tomé e Rafael, quanto de pessoas vindas de outras localidades – segundo os quais a venda de terrenos não era uma prática usual no passado imediatamente anterior à década de 1970. Não vender terra era, segundo eles, um critério para impedir que os negros ficassem submetidos aos brancos, como revela uma antiga moradora de Saco do Frade ou Aquinópolis, sítio pertencente ao município de Jaguaribe e que, na ocasião da pesquisa, residia em Bastiões. Sentencia a narradora:

Quando cheguei aqui tinha muito pouco dos negros. Raimundo Assis era bom. Ele não gostava de vender o que era dele. Ele disse que não vendia aos brancos porque queriam mandar nos negros⁸.

Essa mesma opinião é ratificada por outro interlocutor, também morador de Bastiões ao esclarecer que “só depois que Raimundo Assis morreu é que começaram a comprar terreno e morar aqui. Eles não deixavam vender⁹.”

As narrativas de moradores negros de Bastiões, tratadas como *corpus*¹⁰, trazem uma versão da história do povoamento da serra de Bastiões, da fundação da vila Bastiões, da posse originária pelas negras fundadoras, do surgimento das famílias delas descendentes¹¹ e da criação da devoção a Nossa Senhora do Carmo. Com efeito, falar da fundação de Bastiões, tendo como fonte a memória, implica situar a vinda daquelas mulheres negras e a passagem dos frades pernambucanos com os quais elas negociaram a compra da virgem do Carmo, padroeira do lugar. Ao narrar o evento fundador de Bastiões, o mais velho do grupo, conhecido pelas histórias que contava do lugar, se reporta ao “tempo de Dom Pedro I” como tendo sido o momento em que a terra foi adquirida pelas duas mulheres negras que migraram da Bahia. Essa referência de tempo, ainda que seja importante, não trata precisamente da data em que as negras chegaram, mas sim do documento, jamais localizado, comprovando a propriedade da terra obtida a partir da troca realizada com a família chamada Bastiões, os primeiros moradores daquelas terras. A narrativa de fundação do lugar insiste na existência de um documento que comprova essa posse originária pelas famílias negras.

Eles fizeram [a família Bastião] um documento disso aqui, mas o documento é feito na monarquia... no tempo de D. Pedro I. Quando houve inverno em 6¹², elas vieram tomar conta, aí chegaram, se aboletaram, se deram com o lugar, as duas negrinhas, chamavam-se, Maria Bribiana e Antônia do Espírito Santo¹³. Eram duas irmãs. Todas as duas tinham família, aí ficaram aqui no terreno, e daí começou os Bastiões¹⁴.

Contudo, quando outros narram, fazem uma indicação de tempo marcado cronologicamente, situando a fundação do lugar no princípio do século XVIII. Observe-se, também, que a referência à fundação, na fala do narrador põe em evidência a implicação que tem o “lugar” na constituição da

RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES...

identidade dos negros, definindo-os como “negros dos Bastiões”. A composição da narrativa de origem, feita por outro narrador, traz elementos não presentes na memória anterior. Primeiramente, a alusão à data de fundação de Bastiões. Ademais, faz menção a Palmares, dizendo claramente que as negras fugiram no tempo do levante contra o quilombo de Palmares, movimento de resistência de negros que se rebelaram contra a escravidão.

Os negros dos Bastiões eram os negros que se assina por Pereira da Silva¹⁵, que vem das negras velhas, que fundaram os Bastiões ali pelo ano era talvez de 1700 porque eu conheci negro, nascido lá, velho, já muito velho, nascido em 1857. Eu conheci Maria Preta, conheci Raimunda Felícia, conheci Gimbira. Elas vieram. Dizem que essas mulheres tinham um dinheirinho, dizem que essas mulheres vieram fugitivas, naquele tempo da guerra dos Palmares, elas vieram fugitivas, escapulindo. Aí chegaram lá, ficaram lá. Aí as que tinham um terrenozinho por lá, aí tinha um tal de Bastião que morava por aí. Diz que fez uma troca com elas por esse terreno, deu esse Bastião aí por uma sorte de terra que elas tinham lá¹⁶.

Como o grupo passou a aceitar a presença dos não-negros na comunidade – cujo ingresso se dava através da compra de pequenos imóveis –, outra configuração passou a ser desenhada; assim, o espaço que antes era *exclusivo* dos negros, passou a ser partilhado por relações de vizinhança e de parentesco com famílias não-negras, vindas de localidades circunvizinhas. Por conseguinte, os moradores de Bastiões passaram a ser de maioria não-negra e a serem eles os proprietários de residências, de pequenos comércios e de terras antes pertencentes aos negros.

A venda de parcelas de terras a famílias não-negras que viviam no seu entorno teve início quando Raimundo Assis, a liderança que exerceu hegemonia no grupo até a década de 1970, veio a falecer. A sua morte provocou mudanças nos critérios de apropriação da terra, pois não interessava aos filhos,

herdeiros, manter o patrimônio familiar, reformulando a preferência do uso comum¹⁷. Diante disso, verificou-se uma profunda transformação nas relações sociais da coletividade, agora não mais marcada pela restrição do acesso do não-negro às terras de Bastiões. A mercantilização trouxe, necessariamente, a propriedade privada, provocando outra dinâmica na forma de apropriação, na produção do espaço e na produção material e cultural do grupo. A terra passou a se definir como espaço de relações, apontando para um jogo de oposições – o *nós* e os *outros*, os *pretos* e os *brancos*, os de *dentro* e os de *fora*, os *parentes*, os aparentados e os *não-parentes*.

As famílias negras denominadas Assis, Tomé e Jacob¹⁸ possuem acesso às instituições públicas da localidade, exercendo ocupações remuneradas ou mesmo utilizando os serviços oferecidos em Bastiões, como exemplo, a educação infantil e fundamental e a saúde, com atendimento médico preventivo e curativo. Trabalhar em qualquer dessas instituições, seja como professor(a), seja como agente de saúde, implica disputas entre eles, bem como entre os descendentes e os chamados de “fora”. É fato que existem facções entre os próprios negros, o que não impede que se solidarizem e formem bloco em defesa do membro do grupo, criando uma situação similar àquela observada por Norbert Elias em *Os Estabelecidos e Outsider* (1994) quando em conflito com os de “fora”, ou pessoas do seu entorno.

Através da fala de um dos interlocutores, pude apreender aspectos das relações sociais estabelecidas entre os descendentes negros e pessoas que vieram de “fora”, os *outsiders*. O argumento da narradora é de que os que não são “da origem” se acham superiores e melhores porque são brancos. Os eventuais conflitos se dão justamente entre eles, que se estabeleceram depois da década de 1970 e os descendentes há muito tempo estabelecidos. As relações são conflituosas, em virtude das “disputas” por terra e por outros bens, como a água¹⁹ e o trabalho remunerado. Assim ao manipularem os recursos materiais de sobrevivência – terra, água, trabalho e elementos simbólicos – rituais religiosos, desenham uma representação baseada no critério étnico. É o que nos permite perceber

a narrativa a seguir, que define os contornos desses conflitos:

A gente já era daqui, já tava aqui e eles chegaram. Não pode chegar dando ordem a nós porque são branco e nós somos pretos. Eu disse numa reunião que tinha muita gente (...) eu disse: “olhe, eu sou dessa cor, mas não vou obedecer a um branco que chegou aqui que não tem nem a metade do meu conhecimento. Chegar dando ordem a mim e eu obedecer. Não, não obedeco nem a força”.

Os “de fora” ou não-negros procuram construir um controle econômico do lugar, através do desenvolvimento de comércios e da aquisição de propriedades da terra. O mesmo não se pode dizer em relação à cultura, por exemplo, no sentido de instituírem práticas especificamente suas. Na verdade, os “de fora” assimilaram o que já encontraram, como, por exemplo, a devoção a Nossa Senhora do Carmo e outras práticas religiosas como a reza da Santa Cruz. Ainda que de forma oscilante (porque isso pode mudar a cada 4 anos), o poder que os “de fora” possuem é alimentado, também, na dinâmica da vida política, pois é comum lançarem-se nas eleições do Legislativo local.

Por outro lado, os descendentes possuem controle de parcelas de terras herdadas de seus antepassados além das fontes de água (cacimbas e cacimbões) utilizadas para consumo (beber, lavar). É em torno dessa terra que eles recriam o significado de ser e pertencer a uma coletividade, dando destaque para sua ascendência negra:

No meu tempo de menino, aqui era só umas casinhas de taipa; só dos Assis mais velhos. Aqui, não tinha branco, só as negrinhas. Cada uma tinha um pedacinho de terra. Acho que cada um tinha seu documento. Aqui, os brancos, depois que Raimundo Assis morreu (em 1974), começaram a comprar as terras e vieram morar²⁰.

Nesta narrativa, faz alusão, mais uma vez, ao início da mobilidade de “outros” para Bastiões, cujo marco seria a morte de Raimundo Assis. A referência ao documento da terra parece indicar a preocupação em legitimar a permanência da sua família no lugar de origem, mesmo que, por um lado, se verifique que a forma como se organizam espacialmente venha se modificando. Por outro, o grupo constrói paulatinamente um modo de vida através do desenvolvimento de um sistema complexo de relações sociais, capaz de dar conta da sua manutenção física e de prover a sua reprodução social.

Ao raciocinar sob esse ângulo, o grupo (aqui não se excluem os não-negros) se apropria da terra, seguindo a lógica do arrendamento e a da organização dos minifúndios, base sobre a qual obtêm seu sustento econômico. Os sítios próximos do arruamento são constituídos basicamente de minifúndios, de propriedade dos descendentes negros. Por essa razão, o chefe de família que adota o arrendamento como forma de garantir a sobrevivência familiar deve se deslocar diariamente, nos períodos de cultivo, para o interior da serra dos Bastiões; do contrário, apela para o cultivo em propriedades mais distantes, no sertão.

Essa modalidade de apropriação do espaço determina a relação de produção e a própria produção econômica da localidade. Os membros da “comunidade negra”, muitas vezes, recorrem ao grande proprietário pelo fato de serem suas terras diminutas, pois já não são donos exclusivos da terra, ou mesmo porque o solo não apresenta condições favoráveis ao cultivo de culturas importantes para o grupo, como o arroz e o feijão.

A agricultura – atividade econômica predominante em Bastiões – se funda na produção familiar, sendo cultivados, em abundância, milho e fava; isto quando os agricultores contam com chuvas regulares. Os espaços cultiváveis dos descendentes são restritos e, por esta razão, combinam arrendamento e produção autônoma; ou seja, são pequenos produtores autônomos e arrendatários, realidade, como infere outra narradora, bastante diferente do que foi outrora:

RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES...

(...) antigamente só tinha uma escritura velha. Poucas pessoas tinham documento. Cada pessoa que era da família chegava e brocava. A partir daí a posse ficava para aquela pessoa. Não existia cerca, tudo era no aberto. Eu alcancei um tempo que tudo era solto”. Embora se verifique essa situação *in loco*, pode-se dizer que a produção familiar é “fator determinante e, ao mesmo tempo, resultado do processo de adaptação às condições de vida da comunidade”²¹.

Nesse processo de adaptação, os descendentes negros adquiriram mecanismos de permanência e sobrevivência, rompendo com tradições sedimentadas. Ou seja, tal processo tem levado ao abandono de algumas práticas, como a apropriação coletiva da terra e, simultaneamente, à adoção de outras, como a da organização política do grupo, através da Associação Quilombola Francisco Assis Crispo, que passa a ter um papel tanto de integração como de faccionalismo. No tocante à apropriação da terra se operam mudanças cujo caráter é o de estabelecer rompimentos com gerações anteriores, embora esteja em jogo a continuidade do grupo como tal. Ainda que as descontinuidades sejam visíveis, especialmente no modo de apropriação da terra, observa-se entre os descendentes uma característica presente nos camponeses brasileiros, identificada por Maria de Nazareth Baudel Wanderley (1996), qual seja:

Uma das dimensões mais importantes das lutas dos camponeses brasileiros está centrada no esforço para constituir um “território” familiar, um lugar de vida e de trabalho, capaz de guardar a memória da família e de reproduzi-la para as gerações posteriores. Paradoxalmente, a perseguição desse objetivo supõe muito frequentemente, a extrema mobilidade do agricultor, que se submete a longos, constantes e sucessivos deslocamentos espaciais²².

Em Bastiões, o fato de, no presente, a prática mais usual ser a modalidade da propriedade privada da terra e não mais a propriedade comum – como se compreende a partir das narrativas e como denuncia a própria paisagem de Bastiões, pois as cercas estão lá delimitando a propriedade de cada um – não parece comprometer a existência do grupo. Observa-se que este redefine as *fronteiras de pertença*, especialmente as de caráter simbólico; ora através da identificação com o “grupo de famílias de descendentes”, ora pela acentuação da ascendência negra e da vinculação a um território comum. A memória retoma, justamente, esses aspectos, acionando o processo de reconhecimento étnico através da vinculação de todos a uma mesma origem.

Por outro lado, as *fronteiras de pertença* se submetem ao “fluxo de pessoas que as atravessam”²³ e no lugar de se atenuarem, tornam-se mais visíveis quando a memória evoca o sentimento de um lugar primordial rememorado nas lembranças dos descendentes, no presente; lembranças que dão a esse lugar o sentido de um espaço-território onde a interação, ainda que conflituosa, se dá com o outro. Assim, retomando Fredrik Barth (1997), a diferenciação cultural não pode se apoiar no isolamento. É no confronto de desejos e interesses que os descendentes vêem sentido para afirmar uma identidade, que contrasta com os “de fora”, embora esses também recriem os lugares aos quais se vinculavam e queiram também construir uma representação de si, apoiando-se no sentimento de pertencer ao mesmo lugar, à mesma terra.

Almeida (1998) compreende as terras de uso comum como

(...) uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solo, hídricos e florestais), utilizando-os segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre o ‘uso privado’ e o ‘comum’, *perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e de sucessão, por fatores históricos*, políticos-organizativos e econômicos, consoante práticas e sistema de representações próprios²⁴.

Para o autor, interessa interpretar a dinâmica cultural a partir da investigação de aspectos que se interpenetram no entendimento da apropriação e da ocupação territorial. Para falar de apropriação das terras de Bastiões, outro ator se impõe: o branco que lá chegou com a anuência dos negros.

“Rumores da terra” no questionamento da identidade

A partir de 2002, alguns passaram a questionar o controle dos não-negros sobre essa terra, amparados na nova imagem construída por lideranças comunitárias, com a adoção do termo *quilombo* para auto-representar a “comunidade negra”. Na sequência da visibilidade adquirida, essas mesmas lideranças foram aceitando as condições impostas pela conjuntura política atual, que tem dado relevo ao reconhecimento do direito à propriedade da terra, com base no artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais (ADTC) da Constituição de 1988, o qual assegura: “aos descendentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando seus territórios é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos definitivos”. Prevendo a possibilidade de Bastiões entrar na luta pelo reconhecimento de seus direitos, fundaram a Associação Quilombola Francisco Assis Crispo, pessoa jurídica que passou a responder pela comunidade negra, inclusive, juridicamente.

É nesse momento, que os rumores, “os negros vão dominar os brancos, vão roubar o que é dos brancos”, aparecem de forma difusa, instigando e intensificando conflitos em torno da terra, que tradicionalmente pertencia aos negros. Assim, interessa-me analisar aqui a expressão desses sentimentos e a produção de narrativas ou de mexericos sobre uma suposta dominação negra e fuga dos líderes que teriam começado a luta de reconhecimento de Bastiões como *remanescentes de quilombo*. O momento alto da produção desses rumores foi quando uma comissão do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) solicitou aos membros da

Associação²⁵ que indicassem os limites do território da comunidade negra. A enquete dos técnicos dessa instituição produziu algumas inquietações acerca de qual seria o destino dos não-negros, uma vez que eles teriam que aceitar, caso assim os membros da comunidade negra o quisessem, o gerenciamento da vida coletiva. A partir daí, dúvidas não cessaram e os insatisfeitos com a possibilidade dessa reorganização vir a acontecer deram ensejo a mal-entendidos e burburinhos, amiúde os de que “a comunidade de Bastiões foi vendida e quem o fez, fugiu. Os negros vão dominar os brancos e se apropriar dos imóveis dos brancos”.

Toda essa movimentação encontra eco no contexto de reconhecimento dos grupos quilombolas e na consequente legalização de direitos sociais, notadamente a demarcação e titulação das terras onde tais grupos têm organizado sua existência social e cultural ao longo dos tempos.

Considero oportuna a discussão deste tema, levando em conta sua vinculação com a política pública de reconhecimento dos direitos de setores da população brasileira, que foi introduzido na Constituição da República, de 1988. Pela primeira vez na história política do Brasil, direitos específicos para a população negra são previstos aí, partindo-se do entendimento de que ela esteve marginalizada, por mais de 100 anos, a contar da data da abolição da escravidão, em 1888. Assim, os quilombos entraram definitivamente na agenda política nacional como sujeitos alvos das políticas públicas de caráter diferencial. Certamente, a introdução desse artigo na Carta Magna se deve à ação política do Movimento Negro organizado e de setores intelectualizados da sociedade brasileira. Contudo, foi na universidade que o termo *remanescentes de quilombo* acalentou numerosos debates – dos anos que se seguem a 1988 até os nossos dias –, na busca de uma precisão conceitual, de modo a que venha refletir e a ser útil no entendimento das configurações sociais a ele reportadas. No plano da efetivação jurídica, muitas reflexões foram encetadas face às dificuldades em torno da definição do sujeito do direito²⁶.

RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES...

No âmbito do campo normativo/jurídico, as discussões giram em torno da identificação do “sujeito do direito”, uma vez que no Brasil os termos *negro*, *quilombo*, assim como o termo *afro-descendente* têm revelado, recorrentemente, uma ambiguidade, respondendo tanto a *inclusão* como a *exclusão*. De um lado, a inclusão porque esses significantes revelam uma experiência histórica dos africanos e de seus descendentes que se mantiveram unidos através de estratégias de solidariedade e de reciprocidade. De outro, a exclusão, pois no país onde a ação política de branqueamento e ascensão social foi a miscigenação, esses mesmos significantes constroem a história da discriminação e do racismo contra o negro²⁷. Pelo menos é o que se observa em Bastiões quando a comunidade negra passou a reivindicar a representação de quilombola para si, na tentativa de acionar o dispositivo constitucional de reconhecimentos dos direitos dos quilombos.

Com a nova realidade que o artigo 68 engendra, a antropologia brasileira se voltou também para uma redefinição dos seus paradigmas de estudo, enfrentando dificuldades para definir, adequadamente, critérios teóricos. A imprecisão do termo *remanescentes de quilombo* amplia as discussões nos colóquios nacionais e leva a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) a produzir um documento intitulado *Terras de quilombo* e a se engajar na luta pelo reconhecimento das comunidades negras, através de pesquisas de campo. Assim, assume uma postura política, sem deixar de lado o compromisso com a reflexão teórica, em defesa dos direitos dos negros, chamando a atenção para as “comunidades já mobilizadas e constituídas em casos exemplares, na medida em que solicitem colaboração dos antropólogos e da ABA, nas formas de instruir seus processos para a aplicação do preceito constitucional”²⁸.

O poder dos rumores na redefinição das fronteiras étnicas

Na pesquisa realizada em Bastiões, entre os anos 1996-2001, problematizei a expressão *remanescentes*

de quilombo numa tentativa de compreender a organização social da comunidade negra, um conjunto de famílias que proclamavam uma ascendência negra, dando destaque às representações identitárias que ela mobilizava na construção de demarcadores que a singularizavam e a diferenciavam dos grupos do seu entorno; demarcadores estes que se revelavam nas correlações “nós”-“outros”, “brancos”-“negros”.

Mesmo sem fazer uma utilização mecânica da categoria *quilombo* e questionando sua viabilidade para compreender o *modus vivendi* dessa coletividade, após a apresentação da dissertação na universidade, e do seu retorno ao grupo, alguns membros da comunidade negra passaram a manipular, em atos públicos mais fortemente, a imagem de Bastiões como de origem negra, depois passando a ser representada como *quilombo*. Assim, Bastiões passou a ser conhecida, através da estratégia da visibilidade que o trabalho acadêmico apenas tinha começado, pois foi a participação de membros da comunidade nos fóruns negros que desencadeou, gradualmente, o seu reconhecimento como *quilombo*, portanto com direitos específicos. Ainda sem culminar na demarcação e titularização das terras, Bastiões passou a receber tratamento diferenciado pelo governo federal, sendo alvo de políticas públicas específicas no que diz respeito à educação e à segurança alimentar.

Assim, até o momento da visita dos técnicos do INCRA-CE, ninguém tinha contestado o papel das lideranças que buscavam o reconhecimento e a visibilidade da comunidade negra. Ao contrário, parecia que todos queriam esta definição porque assim a comunidade negra seria beneficiária das políticas do governo, como a de Segurança Alimentar, do Ministério do Desenvolvimento Social, política com a qual Bastiões passou a receber 150 cestas básicas a partir de 2004. O quadro, no entanto, se modificou, bruscamente, ao ser a comunidade chamada a entrar no processo de oficialização da auto-identificação, com o conseqüente reconhecimento e demarcação do território quilombola. Essas ações foram desencadeadas com forte resistência dos brancos e de alguns membros da comunidade negra, depois de ter sido formalizada uma denúncia segundo a qual

estaria se iniciando em Bastiões a apropriação indevida de terras dos negros. A presidente da Associação Quilombola endereçou uma carta em 30 de maio de 2007, ao INCRA, reclamando uma fiscalização. O teor da denúncia é o seguinte:

Antônia Alves Bezerra, presidente da associação da comunidade de descendentes de Quilombos, Francisco Assis Crispo – Bastiões, localizada no município de Iracema, Ceará, distante 320 km de capital do estado. Eu venho através dessa carta, solicitar a presença de uma pessoa do Incra para verificar o que se passa na nossa comunidade. Pois Maria Zilmar Jacó, pertencente às famílias quilombolas, foi obrigada a abrir mãos de seus terrenos. A pessoa de quem eu falo tem 62 anos. Ela nasceu aqui e sempre viveu no seu pequeno terreno que hoje foi apropriado por uma pessoa que chegou aqui há pouco tempo. Por causa de ter medo de denunciar ao INCRA, quer dizer, de pedir uma fiscalização porque talvez esta pessoa de quem eu falo está sendo ameaçada ou ela estava sofrendo pressão para nada falar e deixar que pessoas que vieram de fora se apropriem de seu pequeno terreno. Vendo de perto isso que se passa e sentindo com ela o mesmo sofrimento, eu peço em nome da associação o acompanhamento do INCRA. É importante que o INCRA fiscalize para que não venha acontecer com outros quilombolas isso que se passa com Maria Zilmar Jacó. O acompanhamento do INCRA é importante, enfim é fundamental não somente para garantir ao quilombola o que ele tem, mas para que as pessoas que chegam de fora respeitem isso que é dos quilombolas de direito. A presidente Antônia Alves Bezerra pede ao INCRA que sejam tomadas as providências necessárias.

Observem-se três pontos desta carta: a) a comunidade já estava constituída como pessoa jurídica; b) ela se reconhecia como quilombola e c) a denúncia dava destaque às relações entre os membros da

comunidade negra e os que vieram de fora, numa alusão aos “brancos”. A motivação central ou o assunto que justifica a carta é a apropriação indevida do terreno de um membro “pertencente à comunidade quilombola”, seu medo de reclamar o que lhe pertence, colocando, assim, em risco a própria comunidade negra e aquilo que ela possui de direito *histórico*, a terra. Veja-se que a presidente não fala por ela, mas *pela coletividade*.

Durante o tempo em que o INCRA permaneceu na comunidade, respondendo ao chamado da Associação, e depois de sua retirada, dois blocos se formaram: um em favor da intervenção para fazer valer os direitos dos negros, um pequeno grupo das famílias negras que compõem os quilombolas, e outro bloco completamente desfavorável ao questionamento das ações dos brancos que, segundo eles, sempre teriam vivido em Bastiões em harmonia e respeito aos negros, idéia também sustentada por alguns negros. No contexto dessas facções, aparece o rumor “os negros vão dominar os brancos e vão roubar o que é dos brancos”, certamente chamando atenção para o fato de que a suposta harmonia entre brancos e negros estava quebrada e era necessário recuperá-la. Além desses rumores, outros eram narrados e mobilizavam dois tipos de atitudes: vender e fugir. Tais atitudes eram atribuídas a diferentes pessoas que teriam exercido algum papel na comunidade negra: lideranças comunitárias, entre elas a presidente. Essa liderança teria vendido Bastiões ao Banco Mundial e fugido para os Estados Unidos. Menor acusação não deixava de pesar sobre a pesquisadora, eu mesma, que tinha participado de tudo com a presidente e teria fugido para a França.

As narrativas ou os rumores aparecidos nesse contexto tinham uma única finalidade: encontrar os responsáveis e julgá-los por terem dado início ao processo que culminou na visibilidade da comunidade e em sua identificação como quilombo. Chama atenção o fato de os atores dos rumores se encontrem no próprio grupo negro, estando eles em desacordo com a nova imagem de Bastiões como *quilombo*, conforme prevê o artigo 68 da Constituição Federal.

RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES...

Com efeito, para a terra adquirida pelas negras fundadoras, outras imagens vão ser elaboradas, agora não mais como lugar apenas de negros, mas um lugar onde brancos e negros vivem em “harmonia”. Ora, disputas pela terra sempre engendraram conflito em Bastiões; o que parecia diferir nesse momento era simplesmente o investimento étnico que estava por trás dos conflitos. Então, os rumores eram os sintomas dos conflitos que há muito estavam lá, velados, e que todos preferiam ignorar. Se os rumores, respondendo a essa realidade que se anunciou com a emergência de reconhecimento quilombola, aspiram um *mettre en ordre le monde*, é porque sua dimensão conservadora se sobressai, mas, como enfatiza Françoise Reumaux, “eles não se engendram senão para significar uma fissura, uma ruptura de relações”. Ademais, ainda conforme a socióloga, “os atores, que os transmitem, se esforçam de maneira mais ou menos consciente, por este meio, para testemunhar as fragilidades da realidade social juntando seus discursos e suas condutas a uma situação que eles julgam imperfeita e nova”²⁹.

Insistiria um pouco mais sobre a articulação desses dois significantes, *fugir* e *vender*, largamente vinculados nos rumores, presentes nas narrativas orais sobre a origem do grupo. Respeitando os diferentes momentos em que se manifestam, poder-se-ia dizer que são palavras-chave no mito de fundação da comunidade negra e de sua continuidade. Dito de outra maneira, os negros em Bastiões fazem uso dessas palavras para narrar sua existência e sua identidade. No mito de origem esses significantes estão fortemente presentes:

(...) essas mulheres vieram fugitivas, naquele tempo da guerra dos Palmares, elas vieram fugitivas, escapulindo. Aí chegaram lá, ficaram lá. (...) Raimundo Assis era bom. Ele não gostava de vender o que era dele. Ele disse que não vendia aos brancos, porque queriam mandar nos pretos. Os negros venderam a terra.³⁰

Dizer que os rumores atualizam e dão outros sentidos aos significantes *fugir* e *vender*, recorrentes nas narrativas de fundação, não é suficiente para se compreender a complexidade que esses termos assumem hoje. A pergunta seria: o que *falar* quer dizer? A qual modelo de pensamento estão vinculados esses discursos? Certamente ao dos sofistas, como enfatiza Reumaux. Já Bourdieu argumenta a favor dos rumores como representações ou enunciações performativas que pretendem fazer aquilo que é anunciado³¹. Seja representação, seja opinião, os dois concordam que os rumores são discursos que anunciam qualquer coisa. No caso em estudo, creio que eles narram a identidade quilombola mesmo quando ela é questionada pelos não-negros. Com esses rumores ela se torna mais explícita e mais dinâmica e suas fronteiras mais móveis e porosas. Assim sendo, a característica desses discursos é a ambigüidade, pois tanto negam como afirmam a identidade, mas permanecem ainda representações. Corroborando os argumentos de Wilson Trajano Filho (2000), quando estudou os rumores de identidade em Guiné-Bissau, considero que

(...) essas narrativas fornecem àqueles que as ouvem e as contam os meios simbólicos para forjar uma unidade de identificação coletiva. Elas realizam esta complexa tarefa demarcando e mantendo fronteiras simbólicas que criam uma arena de sociabilidade onde são representados encontros e desencontros e onde são construídas e manipuladas um vasto conjunto de expectativas e auto-representações³².

Os acontecimentos e situações que tornaram a comunidade de Bastiões mais visível e que a conduziram à construção de um projeto de diferenciação étnica tiveram como protagonistas líderes surgidos nos últimos anos. Animados pela possibilidade de Bastiões vir a receber tratamento diferenciado do Governo Federal, face ao crescimento da especulação imobiliária, que estaria levando a uma brusca mudança no desenho geográfico da vila, esses líderes passaram a instrumentalizar o reconhecimento

quilombola. A exclusão dos brancos nesse processo não estava prevista, posto que muitos, dentre os membros da comunidade negra, estabelecem relações de coabitação, vizinhança e de matrimônio com os “de fora”. O testemunho de Luzineide, ainda respondendo pela Associação Quilombola Francisco Crispó, quando da audiência, realizada em setembro de 2007, revela a extensão dos conflitos que se alimentam dos rumores. Essa audiência aconteceu justamente por ocasião dos burburinhos que se seguiram à visita dos técnicos do INCRA-CE. Ela ocorreu na própria localidade, o que possibilitou frequência expressiva população residente, e contou também com a presença de vereadores, prefeito, representantes do movimento negro do Ceará, técnicos do INCRA e ministério público. Eis um trecho do pronunciamento da presidente da Associação:

A Associação foi formada para que a gente viesse e ser beneficiado pelo governo federal, sim, através da associação, mas o que passa pela cabeça das pessoas não é somente isso, o que passa pela cabeça das pessoas é que através dessa associação é que nós queremos adquirir essas terras, as casas do povo. Não, não é isso que a gente quer, muito pelo contrário eu seria contra se o governo federal ou os seus assessores viessem aqui e desapropriassem as pessoas e botassem as pessoas para ir embora. (...) Nós não estamos querendo ser discriminados, nós não estamos querendo discriminar. Por que aqui está sendo uma polêmica, uma briga muito grande entre negros e entre brancos e a coisa não está muito fácil da gente resolver a situação não. Eu gostaria também de dizer que eu sou negra, mas eu sou casada com uma pessoa que não é negra meu filho não é preto e por que é que, eu vou me separar, então por que meu filho, ele não é negro, não é preto, eu não seria capaz de me separar do meu filho e do meu marido. Não tem condições de criar uma polêmica dessa, as pessoas que estão nas suas casas, que tem as suas propriedades fiquem sossegadas, por que os negros, nós não queremos,

eu bem falo pela minha família, que nós trabalhamos para sobreviver, meu marido até hoje ele plantou na terra das pessoas, paga sua renda direitinho, nós nunca passamos fome por isso, nunca andamos mal vestido nem mal calçado e eu acredito que agora não seria a hora da gente viver separados³³.

Como se observa, a legitimidade da organização política comunitária estava sendo questionada porque, na expressão dos rumores, ela pretendia separar os negros dos brancos e se apropriar dos recursos que os brancos tinham adquirido em Bastiões. Todas as clivagens identitárias são reveladas aqui: branco, negro, nós, os “de fora”. Como os burburinhos traziam à tona a imagem de quilombo, a representante da Associação faz questão de negar essa identificação, ao mesmo tempo em que assume sua identidade negra, embora seja ela a tesoureira da Associação Quilombola Francisco Assis Crispó. O trecho “Por que aqui está sendo uma polêmica, uma briga muito grande entre negros e entre brancos e a coisa não está muito fácil da gente resolver a situação”, revela o medo da tesoureira ante a ameaça de violência que acompanhava os rumores. Indubitavelmente, se gerara uma polêmica em torno da identidade quilombola e aquilo que poderia advir como benefício dessa identificação, para os negros. Assim, quanto mais publicizada ela é pelos rumores, mais os sujeitos envolvidos adquirem a convicção de que a identidade negra é uma reivindicação e uma construção legítima da comunidade de Bastiões.

As expressões “os negros vão dominar os brancos, vão tomar o lugar que é do branco” emergiram numa situação social ambígua e carregada de tensões. Talvez se possa afirmar que os rumores nessa situação narram a identidade quilombola acionada e aceita em alguns momentos da história de Bastiões, especialmente quando os mais velhos passaram a elaborar o seu mito de origem, que recria a saga de duas mulheres negras vindas da Bahia. Esse mito põe em evidência o protagonismo dos negros na aquisição da terra onde vivem, bem como o fato de terem sido os fundadores do lugar. Wilson Trajano Filho (1993)

RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES...

entende que “os rumores são carregados de significação porque lançam mão de símbolos poderosíssimos, motivados historicamente e altamente condensados para articular suas mensagens e para dar a pensar”.

Ora, diante dos eventos que impossibilitaram a comunidade de Bastiões levar a cabo seu reconhecimento étnico, como podem os negros ainda afirmar qualquer legitimidade do lugar, ante a coabitação com importante concentração de famílias não-negras, ou seja, “gente de fora”? Ainda continuando com o autor, ele afirma que “a narração direta e sintética dos rumores contrasta com a elaboração das performances através das quais são transmitidos, com o valor das mensagens que neles circulam e com seu alcance social”. Diante disso, ainda se pode lançar mão de outros questionamentos. A audiência pública não poderia ser pensada como um ato performativo, através do qual se transmite e se atualiza o mito de fundação de Bastiões? A importância desse desempenho não estaria no fato de ampliar o leque daqueles que podem contar o mito, ainda que incorporando novas camadas de interpretação? De qualquer modo, no meu entender, mais do que negar, esse momento performativo reafirma os critérios de diferenciação étnica de Bastiões.

Na minha interpretação, a performance em torno do mito de origem de Bastiões e os rumores que a desencadearam questionam a legitimidade das políticas públicas porque estas parecem não estar em consonância com a dinâmica coletiva da comunidade negra. Por outro lado, tanto rumores como performance relacionam uma suspeição sobre o papel do investigador/antropólogo na construção de uma representação para o grupo. Contudo, mais flagrante nisso tudo me parece ser a elaboração de outras narrativas, negando a primeira que tinha todo o sentido para a unidade do grupo. Examinando o assunto por esse ângulo, poder-se-ia dizer que com as narrativas se observa um fenômeno generalizado de conflito de sentidos. Sem obedecer necessariamente essa ordem, o primeiro deles em torno da identidade quilombola, aspecto que tentei trabalhar neste texto. Em seguida, em torno do papel do pesquisador em contextos de reconhecimento étnico. Por último, em torno do

sentido das políticas públicas, específicas, para comunidades quilombolas que não se pretendem afirmar como tal.

Sobre os dois últimos pontos, uma reflexão que não pode ser negligenciada, e cuja importância procurei demonstrar aqui, diz respeito ao duplo movimento que os rumores produzem: o da crítica à política e o da crítica à antropologia. No sentido de uma crítica à política, o alvo é o próprio Estado e o movimento social, notadamente o movimento negro, que, por razões práticas e ideológicas, respectivamente, quer ver respeitados e reconhecidos os direitos das comunidades quilombolas. No outro sentido, isto é, da antropologia, se faz relevante compreender os limites e dificuldades do trabalho de pesquisa em contextos de conflitos de interesses. Afinal, seria o caso de se ter em mente sempre a pergunta: o trabalho antropológico responde a uma demanda de reflexão para fomentar políticas públicas ou a uma demanda dos sujeitos com os quais e sobre os quais se elaborou uma explicação visando a uma compreensão sócio-antropológica?

Outras considerações

Ao longo desta análise, fui tentada a pensar na dimensão conservadora dos rumores, uma vez que a palavra engajada dos envolvidos reclamava sempre a retomada da harmonia que teria se quebrado, com a possibilidade de mobilidade do negro na sociedade brasileira. Mesmo sendo essa dimensão perceptível, tanto os rumores que narram a identidade quilombola de Bastiões, como os que narram a identidade nacional, fazem sobressair o caráter dinâmico das identidades e das percepções de mundo das coletividades em jogo.

Essa dinâmica deve ser levada em conta nos processos de reconhecimento étnico; a condição de não se querer promover e aprofundar conflitos já existentes nos grupos, conflitos nos quais nem os antropólogos, nem os técnicos das instituições governamentais tomam parte para dirimi-los. No caso em estudo, certamente, a entrada de um agente político

novo, sem estar a par desses conflitos, acabou por levar o grupo a rejeitar a identificação quilombola. Tal definição, muitas vezes exógena, se vincula necessariamente a uma redefinição na apropriação do território, que hoje não pertence somente aos negros. E tudo o que os negros não esperavam é que isso levasse à exclusão dos não-negros do lugar, pois com eles aprenderam a se organizar coletivamente e é em constração com eles que constroem uma representação coletiva diferenciada.

Por fim, pergunto: o que Bastiões quer dizer com todos esses rumores? Ajudam-nos a pensar no papel do pesquisador quando o seu trabalho de pesquisa está relacionado a lutas de reconhecimento étnico? Quando os rumores incidem sobre a autoridade do trabalho antropológico, estariam os sujeitos desses rumores reclamando do pesquisador um engajamento mais direto nas lutas e destinos do grupo pesquisado? Por acaso, os rumores nos ensinam que, a despeito de qualquer política de reconhecimento de direitos, as dinâmicas coletivas devem ser absolutamente respeitadas?

Notas

- 1 Adotar essa categoria revela também minha opção teórica, corroborando com Ilka Boaventura Leite (2000) ao defender que para além da problemática da terra, o que se coloca na atualidade das comunidades negras rurais é a sua construção como coletividade, projeto que conduz os negros na luta pelo reconhecimento de direitos sociais.
- 2 Trata-se do movimento negro que surge, inicialmente no Maranhão, com a finalidade de organizar as comunidades negras daquele estado, visando a luta pelo reconhecimento e a regularização fundiária das terras quilombolas.
- 3 Trecho do rumor narrado durante a audiência pública, promovida pelo Ministério Público da União, em 2007, em Bastiões.
- 4 Conhecendo toda a discussão sobre as comunidades de quilombo e sabendo quão problemático é trabalhar com este conceito em alguns contextos, preferi analisar Bastiões à luz do conceito de comunidade negra. Isso não significa que não tenha um conteúdo que a afirme como tal; ao contrário, cheguei mesmo a enfatizar na dissertação de mestrado – intitulada *Bastiões: memória e identidade negra* (2002) – que Bastiões tinha características de quilombo e só não lhe atribui essa denominação porque não encontrei tal categoria disseminada no grupo.

- 5 A serra de Bastiões passou por um processo administrativo em 2000, sendo elevada à condição de distrito. A sede desse distrito é Bastiões, vila onde vivem os negros com os quais mantive diálogo durante o período da pesquisa, 1996 a 2001, objetivando apreender e interpretar suas relações e o modo de vida que organizam.
- 6 Parte dos dados etnográficos foi organizada no período já mencionado (1996-2001); por isso, deve-se considerar que eles se inscrevem no passado do grupo em questão e que, provavelmente, hoje tem uma outra configuração.
- 7 Braga, Renato (1967). *Dicionário Geográfico e Histórico do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará.
- 8 Depoimento tomado em 1997, em Bastiões.
- 9 Depoimento tomado em 1997, em Bastiões.
- 10 Esse corpus se concentra nas narrativas dos mais velhos da localidade, notadamente de Manoel Assis que, à época da pesquisa, tinha com 86 anos de idade.
- 11 Dizem os narradores que negros são os membros das famílias Assis, Tomé, Rafael e Jacob.
- 12 Embora Manoel Assis faça menção a D. Pedro I, não dá pistas seguras no que respeita à data da vinda das negras para Bastiões.
- 13 Há discordâncias quanto ao nome das mulheres. Para Maria Zilmar, elas se chamavam Maria Bribiana e Feliciano.
- 14 Narração de Manoel Assis, 90 anos, narrador mais velho de Bastiões e descendente da negra Antônia do Espírito Santo. Depoimento tomado em 1997.
- 15 Essa menção é feita exclusivamente por José Pereira. Embora se encontrem vários negros como esse sobrenome, o mais habitual é a nomeação Assis, Tomé, Rafael e Jacob.
- 16 José Pereira, 66 anos, morador de Iracema/CE. Depoimento tomado em 2001. José Pereira, embora residente em Iracema, diz ter um grau de identificação com as tradições religiosas por ser membro de uma das famílias que se apresenta como descendente de uma dessas negras, ou seja, a família Jacob.
- 17 Para um aprofundamento da discussão sobre terras de uso comum ver Gusmão, N. M. (1995). *Terras de Uso Comum: oralidade e escrita em confronto*. In: Afro-Asia. Salvador: UFBA/CEAO, nº 16 e Almeida, A. W. B. (1998). *Quilombos: terras e problema*. In: Jamary dos Pretos, *Terras de Mocambeiros*. São Luís.
- 18 Aqui já não se fala mais dos Rafael porque esses quase desapareceram do lugar. Esses seriam os herdeiros de uma das negras que teria permitido, não se sabe se via casamento, a vinda dos brancos para o lugar. Fato é que durante a pesquisa se constatou ainda, no município de Iracema, a existência de alguns descendentes dessa família cujo fenótipo não se caracterizaria como negro.
- 19 As disputas por esses recursos resultam muitas vezes desavenças entre os vizinhos. Mas é claro que é a escassez a grande responsável pelos desentendimentos até das famílias do grupo negro.

RECONHECIMENTO ÉTNICO DA COMUNIDADE DE BASTIÕES...

- 20 Entrevista feita em Bastiões, em fevereiro de 1997.
- 21 Bandeira, Maria de Lourdes (1988). Território negro em espaço de branco. São Paulo: Brasiliense.
- 22 Wanderley, Maria de Nazareth Baudel (1996). "Raízes Históricas do Camponato Brasileiro". Caxambu: XX Encontro Anual da ANPOCS.
- 23 Barth, Fredrik (1997). Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat, Philippe e Streif-Fenart, Jocelyne (1997). Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP.
- 24 Almeida, A. W. B de (1998). Quilombos: terras e problema. In: Jamary dos pretos, terras de mocambeiros. São Luís.
- 25 Conforme Leite (2000), "o processo em curso de definição do sujeito de direito produz certo deslocamento dos velhos estigmas, ao desencadear uma revisão dos critérios de classificação dos grupos, principalmente quando estes são considerados como sendo relativamente homogêneos". Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. IV(2), p. 333-354.
- 26 Leite, I. B. (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. IV(2), p.p 333-354.
- 27 O'Dywer, E. C. Projetos quilombos. Laudos antropológicos, consolidação de fontes de consulta e canais permanentes de comunicação. In: Boletim da ABA, nº 30 (consultado na Internet em 25 de novembro de 2008).
- 28 Reumaux, F (1994). *Toute la ville en parle*. Esquisse d'une théorie des rumeurs. Paris: Editions L'Harmattan.
- 29 Trechos de entrevista realizada em Bastiões, em Dezembro de 2005.
- 30 Bourdieu, P. (1998). O que falar quer dizer. Lisboa: Difel.
- 31 Trajano Filho, Wilson. (2000). Outros rumores da identidade na Guiné-Bissau. *Série Antropologia*, Brasília: UnB, nº. 279. p. 4.
- 32 Trajano Filho, W. (1993). Rumores: uma narrativa da nação. *Série Antropologia*, Brasília: UnB, nº. 143, p. 20.
- 33 *Op.cit.* Trajano Filho (1993), p. 19.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, A. W. B. (1998). "Quilombos: terras e problema". In: *Jamary dos pretos, terras de mocambeiros*. São Luís.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes (1988). *Território negro em espaço de branco*. São Paulo: Brasiliense.
- BOURDIEU, P. (1998). *O que falar quer dizer*. Lisboa: Difel.
- BRAGA, Renato (1967). *Dicionário geográfico e histórico do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará.
- CARVALHO, J. J. (2005). Inclusão étnica e racial no ensino superior: um desafio para as universidades brasileiras. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, nº 382.
- _____. (2004). Por que reagimos às cotas para negros? *O público e o privado*. Fortaleza: UECE.
- GEERTZ, C. (2000). *O saber local*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- GUSMÃO, N. M. (1995). Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto. In: *Afro-Asia*. Salvador: UFBA/CEAO, nº 16.
- LEITE, I. B. (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. IV(2), p.p 333-354.
- MUNANGA, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- O'DYWER, E. C. (Org.) (1995). *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro: CFCH/UFRJ.
- _____. (s/d). Projetos quilombos. Laudos antropológicos, consolidação de fontes de consulta e canais permanentes de comunicação, *Boletim da ABA*, nº 30 (consultado na Internet, em 25 de novembro de 2008).
- BARTH, Fredrik (1997). Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. e STREIF-FENART, J. (1997). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP.

- REUMAUX, F (1994). *Toute la ville en parle. Esquisse d'une théorie des rumeurs*. Paris: Editions L'Harmattan.
- RIBEIRO, G. L. R. (2006). O mestiço no armário e o triângulo negro no Atlântico: para um multiculturalismo híbrido. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, nº 399.
- SEGATO, R. L. (2004). Por que reagimos às cotas para negros? *O público e o privado*. Fortaleza:UECE.
- _____. (2006). Racismo, discriminacion y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. *Série Antropologia*, nº 404, p. 6.
- TRAJANO FILHO, W. (1993). Rumores: uma narrativa da nação. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, nº 143.
- _____. (2000). Outros rumores da identidade na Guiné-Bissau. *Série Antropologia*, Brasília: UnB, nº 279.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel (1996). Raízes históricas do campesinato brasileiro. Caxambu, XX Encontro Anual da ANPOCS.

(Recebido para publicação em janeiro/2012.
Aceito em maio/2012)

AGRICULTURA URBANA E ÊXODO RURAL

E a história humana não se desenrola apenas nos campos de batalhas e nos gabinetes presidenciais. Ela se desenrola também nos quintais, entre plantas e galinhas, nas ruas de subúrbios [...].

Ferreira Gullar

ANA CAROLINA VINHOLI*

PEDRO MARTINS**

Introdução

Este texto trata de apresentar e discutir parte dos dados levantados em uma pesquisa mais ampla na qual se procurou estabelecer a relação entre as práticas de agricultura urbana na cidade de Itajaí, em Santa Catarina, e a possibilidade de esse fenômeno contribuir para o processo de planejamento territorial naquela cidade. Além de refletir sobre o fenômeno da agricultura urbana na atualidade, o texto trata, pontualmente, de apresentar de forma resumida um inventário de experiências institucionais e/ou coletivas envolvendo essa prática, seguido de um resgate empírico da relação entre agricultura urbana e êxodo rural. Esta última abordagem foi realizada a partir de agricultores urbanos individuais. Tais propósitos foram abordados com a intenção de esclarecer a situação das práticas relacionadas à agricultura urbana na cidade de Itajaí, localizada na entrada do Vale do Itajaí, litoral norte de Santa Catarina, a 80 quilômetros de Florianópolis.

RESUMO

Este artigo investiga as práticas em agricultura urbana desenvolvidas no município de Itajaí/SC, com o intuito de pontuar os principais potenciais e obstáculos para a construção de um processo de desenvolvimento territorial. Trata de identificar a prática de agricultura urbana como parte de estratégias institucionais e, no plano individual, como decorrência do êxodo rural. A metodologia empregada baseou-se na observação participante e em entrevistas semiestruturadas aplicadas aos agricultores individuais e aos representantes das instituições. Conclui-se que a agricultura urbana é um fenômeno em expansão, possui uma estreita vinculação com o êxodo rural e serve de espaço para a conservação de saberes tradicionais.

Palavras-chave: agricultura urbana; desenvolvimento territorial; êxodo rural.

ABSTRACT

This paper analyses the urban agricultural activities undertaken in Itajaí, a port city in Southern Brazil. Its aim is to identify the city's potential for establishing a process of territorial development, as well as what obstacles should be overcome. It understands the urban agricultural activities as part of institutional strategies and, from an individual perspective, as a result of the rural exodus process. The methodology employed consisted in participant observation and semi-structured interviews with individual farmers and representatives of the institutions. The conclusion was that urban agriculture is a growing phenomenon, has a close bond with the rural exodus and serves as a space for conserving the traditional knowledge.

Key-words: urban agriculture; territorial development; rural exodus.

* Mestre em Planejamento territorial e desenvolvimento socioambiental, pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Consultora da empresa *Logos assessoria e projetos*.

** Mestre em Antropologia social, pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutor em Antropologia, pela Universidade de São Paulo. Professor da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

O que torna a agricultura urbana um objeto de interesse é o contraste observado em relação ao processo de urbanização. A urbanização constitui a mais importante transformação social da atualidade. Segundo dados da ONU, apresentados por Miguel & Grando (2002, p. 09), no ano de 1800 somente três por cento da humanidade vivia nas cidades, ao passo que atualmente cerca de cinquenta por cento da população mundial é urbana – ainda que exista uma grande polêmica acerca do que seja rural ou urbano¹. Quanto mais o processo de urbanização avança, mais importante se tornam as iniciativas de práticas agrícolas em áreas urbanas. Neste artigo, no entanto, nos limitaremos ao propósito mencionado, envolvendo o inventário de experiências institucionais e coletivas de agricultura urbana e o teste de uma hipótese acerca da origem rural da maior parte dos agricultores urbanos individuais.

Ao nos aproximarmos de Itajaí, observamos que o

município também fez parte da história de um êxodo rural maciço na condição de cidade polo (grande porto regional), receptora de migrantes de todo o estado de Santa Catarina e de outros estados da Federação. Segundo dados oficiais (AMFRI, 2010), o município sofreu um inchaço na área urbana a partir dos anos 1970, como demonstram os índices: em 1980 o município contava com 78.779 habitantes, ao passo que em 2010 totalizava quase 145 mil habitantes.

Segundo Wanderley (2009), o êxodo rural atinge um grande número de pequenos agricultores, especialmente os que não são proprietários ou os que são de forma insuficiente, o que os torna extremamente vulneráveis, no que se refere à sua permanência no local de origem. Assim, o que mais põe em risco a dinâmica do meio rural é o êxodo da sua população, que se traduz pela perda direta e imediata da vitalidade social, representada pela saída em número expressivo de seus habitantes. O êxodo rural, segundo a autora, está diretamente associado à estrutura fundiária dominante no País.

Abramovay (1999) salienta que o êxodo rural brasileiro permanece muito significativo, em especial com a juventude rural, já que a contrapartida é a precariedade com que os núcleos urbanos absorvem seus migrantes rurais: aqueles que mais saem do campo, sobretudo os jovens, são exatamente os que maiores dificuldades vêm encontrando em sua integração aos mercados urbanos de trabalho.

Com ele concorda Stropassolas (2006) ao estudar a realidade de jovens rurais no oeste de Santa Catarina. Para este autor, existem outras motivações para o êxodo dos jovens, sendo uma das mais importantes a busca por um universo diferenciado, por um projeto de vida diferente, além da migração para estudar – o que frequentemente significa uma migração sem retorno. Pesquisa recente de Martins & Welter (2009), no entanto, mostra uma tendência de inversão desta lógica, registrando tanto o processo de migração cidade-campo quanto a permanência de jovens no campo em função da oferta de novas oportunidades de acesso a bens e serviços até então inexistentes.

De acordo com Vesentini (1994), a intensa urbanização que vem ocorrendo no Brasil tem sido acompanhada por um processo de metropolização, isto é, a concentração demográfica nas principais áreas metropolitanas do país. Esse fenômeno se iniciou a partir do momento em que a indústria passou a representar o setor mais importante da economia nacional. Entre suas características, aparecem aspectos da passagem de uma economia agrário-exportadora para uma economia urbano-industrial, fato esse que só ocorreu no século XX e que se tornou mais pronunciado a partir da década de 1950.

Tendo em conta a expansão das cidades, verifica-se que este fenômeno vem acompanhado da necessidade crescente de fornecer alimentos às famílias que nelas residem. Os índices de pobreza das populações urbanas também têm crescido bem como a dificuldade de acesso à alimentação básica.

Como estratégia de planejamento urbano sustentável, algumas cidades brasileiras recentemente têm desenvolvido projetos de fomento à prática de agricultura urbana em diversas comunidades, em alguns casos com apoio do poder público. Ao fim do século XX, a FAO – Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação – já estimava que 800 milhões de habitantes de cidades de todo o mundo desenvolviam atividades relacionadas com a agricultura urbana (SATANDREU & LOVO, 2007). Essa prática vem sendo realizada tanto no hemisfério Norte quanto no hemisfério Sul e tem recebido apoio governamental em vários países, entre os quais podemos destacar Tanzânia, Zâmbia, Cuba, Filipinas e Indonésia. No Brasil, cidades como Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Brasília possuem bons exemplos desse movimento de produção, conforme registrado por Machado & Machado (2002).

Moreira (2008) vê a agricultura urbana como um fenômeno social e político; fenômeno que possui forte conexão com as questões e temáticas socioambientais e socioespaciais. Na interpretação do autor, por sua dimensão política, a discussão sobre a agricultura urbana traz consigo o debate sobre a pobreza, as desigualdades sociais e o desemprego como efeitos

do desenvolvimento do capitalismo. Neste artigo, queremos demonstrar, também, a ligação entre a agricultura urbana e o êxodo rural ou, melhor dizendo, mostrar como o êxodo rural revela-se o motor da agricultura urbana na cidade de Itajaí.

A categoria agricultura urbana, registra-se em tempo, mostrou-se desconhecida para os entrevistados que tampouco se reconhecem como agricultores urbanos. Essas categorias, no que diz respeito aos praticantes de agricultura urbana em Itajaí, são recursos descritivos externos².

Os dados coletados através de abordagem qualitativa buscaram a interação com os sujeitos observados e a compreensão da sua condição e intencionalidade, tomando-se como recorte os praticantes de agricultura urbana e seus interlocutores. O universo da pesquisa contemplou agricultores urbanos que possuem quintais domiciliares e aqueles que participam de hortas comunitárias ou projetos de hortas medicinais, servidores públicos, representantes de organizações não-governamentais e iniciativas desenvolvidas em entidades assistenciais. Para a coleta de dados empíricos, o trabalho de campo foi realizado nos meses de março a julho do ano de 2011. Junto aos agricultores urbanos, como observação participante, voltou-se a atenção para momentos de comercialização, cuidados com a horta, trato dos animais, preparação de temperos/hortaliças para a venda e outros eventos relacionados ao tema da pesquisa. Além disso, foram realizadas 28 entrevistas semiestruturadas com o propósito de captar a particularidade dos sujeitos e ampliar, assim, o nível de compreensão da sua realidade. O trabalho de campo também incluiu uma consulta sobre o desenvolvimento dos projetos e ações levados a efeito por organizações não-governamentais e poder público.

A pesquisa abordou famílias de distintas condições financeiras, desde aquelas que pagam aluguel em áreas periféricas até aquelas com poder aquisitivo mais alto. A renda familiar desses agricultores urbanos é garantida, em sua maioria, pela aposentadoria. Contudo, foi verificada uma complementação de renda, em alguns casos, através da prática da agricultura urbana, por meio da comercialização de temperos e

hortaliças, além da venda de adubo orgânico gerado pelos próprios animais. A importância da agricultura urbana como fonte de renda é salientada pelo agricultor urbano (60 anos) do bairro Espinheiros, em sua fala:

Eu boto aqui no carrinho de mão as verduras e vendo aqui no bairro, em outros loteamentos, eu vendo aqui nessa redondeza. A venda de porta em porta pode chegar até R\$ 400,00 por mês”. Para complementar sua renda, foi constatado também que algumas pessoas alugam imóveis, fazem artesanato (pano de prato e renda de bilro), são representantes de produtos de beleza ou realizam a coleta de materiais recicláveis.

Há, no entanto, distinção entre as práticas institucionais e a realidade dos agricultores individuais, como se demonstrará a partir de agora.

Agricultura urbana em espaços coletivos

Nesta categoria de “espaços coletivos” incluímos todas as iniciativas não-individuais de agricultura urbana, como organizações não-governamentais, instituições públicas e privadas, escolas e cooperativas.

Uma das organizações não-governamentais envolvidas com a promoção da agricultura urbana em Itajaí é o CEPAGRO (*Centro de Estudos de Agricultura em Grupo*), organização que vem atuando desde o ano de 2006 no município. A organização foi fundada em 1990, por pequenos agricultores e técnicos interessados na promoção da agricultura de grupo, como forma de viabilização das pequenas propriedades rurais. Segundo um agrônomo que atua no município junto às hortas comunitárias,

O projeto de agricultura urbana em Itajaí continua no planejamento do CEPAGRO como um trabalho que foi desenvolvido. Construímos uma metodologia de implantação de hortas comunitárias, tivemos a construção de relações com outras organizações para trabalhar o tema

e, na nossa visão, Itajaí é uma referência e serve como exemplo para outras comunidades visitarem e conversarem com as pessoas sobre os potenciais e limites da prática de agricultura urbana.

Outra instituição que fomenta a agricultura urbana no município é o CEPESI (Centro Público de Economia Solidária de Itajaí), através da Feira de Produtos Orgânicos de Itajaí. A feira ocorre, semanalmente, desde novembro de 2010, no centro de Itajaí, e envolve em torno de 21 famílias, disponibilizando para a comercialização: verdes, temperos, raízes, suco de uva, mel, tomate, abóbora, rabanete, pães, geleias, batata, banana, maçã, morango, berinjela e outros. Há registro de uma agricultora urbana de Itajaí que comercializa temperos na feira.

Na mesma linha, foi mapeada outra iniciativa, esta desenvolvida pela instituição assistencial Lar Fabiano de Cristo. Trata-se de uma instituição sem fins lucrativos que visa atender famílias de baixa renda da cidade. A principal missão do Lar é “promover a família, a criança, o adolescente e o idoso em situação de vulnerabilidade social visando a capacitação humana e a integração entre criança, adolescente, família e idoso.” Atua em Itajaí há 34 anos, com o apoio da CAPEMI e da prefeitura municipal. Tem 32 funcionários e quatro voluntários. O Lar realiza dois programas: o sociofamiliar e o socioeducativo. A entidade oferece vários cursos profissionalizantes para a comunidade e atividades diversificadas para as crianças. O projeto de horta na instituição se iniciou em 1995. Os alimentos produzidos são destinados para idosos (50) e crianças (240) que a instituição atende. Para uma das administradoras da instituição,

Os benefícios da horta advêm do aproveitamento do espaço vazio, economia nas contas, alimentos frescos que auxiliam na saúde (sucos naturais e saladas), e serve como instrumento pedagógico para as crianças, utilizado pelas educadoras.

Ainda relacionado à prática da agricultura urbana no município está o Asilo Dom Bosco que,

atualmente, atende 79 idosos. Segundo a nutricionista do Asilo, “A função principal da horta é alimentar os idosos tentando, no futuro, suprir até 80% da necessidade de alimentos, já que hoje ainda adquirimos muitos alimentos de fora”.

Também envolvido nas atividades de agricultura urbana está o Carmelo de Santa Teresa. Trata-se de um convento da Igreja Católica, localizado no bairro de Cabeçadas, de freiras que vivem enclausuradas, em uma vida de recolhimento e oração; são intituladas de Carmelitas Descalças do Carmelo Santa Teresa. Desenvolvem trabalhos ligados à jardinagem e à horta, fazem terços, escapulários, pinturas, confecções em gesso e bordados (viático, toalhas de altar e outros). Uma das Carmelitas discorre³ sobre as atividades relacionadas à horta desenvolvidas no convento:

A nossa horta já tem uns 20 anos. É mantida por 5 irmãs enclausuradas. Tudo que plantamos é para nós, que somos em 15 religiosas. Temos plantado aqui no convento: cenoura, alface, beterraba, repolho, brócolis, salsinha, algumas árvores frutíferas, nozes, laranja, caqui, nona e lichia. De chás, temos hortelã e erva-cidreira. Compramos adubo orgânico, mas também ganhamos esterco de peru e de gado. Aproveitamos tudo que sobra da cozinha e a irrigação é feita pela água da chuva e também pela água da rede.

Quanto a ações de farmácia popular, foi identificado na pesquisa o trabalho desenvolvido pela Pastoral da Saúde do bairro São João. É um trabalho voluntário, iniciado no ano de 2003, com apoio da *Paróquia São João Batista*, da *Prefeitura Municipal de Itajaí* através da Secretaria de Obras (auxílio mensal nas capinas do horto medicinal) e da *Ação Social Arquidiocesana* de Florianópolis (ASA). Atualmente, o grupo conta com 13 voluntários que desenvolvem trabalhos no horto medicinal (área cedida pela filha de uma voluntária, próximo de sua sede). Realizam atendimento à comunidade, semanalmente, visitam idosos e doentes, fazem estudos e manipulação

de receitas, óleos para massagem, produzem sabonetes medicinais, tinturas e travesseiros de ervas. Priorizam o estudo e a manipulação de plantas medicinais como alternativa de saúde para as pessoas. De acordo com uma voluntária, a Pastoral da Saúde do bairro São João

Trabalha com três dimensões: a comunitária, que busca dar informações diretamente à comunidade e envolvê-la; a solidária, pois se trata de um trabalho samaritano, seguindo exemplo de Jesus; e, por último, tem como objetivo a dimensão política institucional, que busca levar o conhecimento dos direitos às pessoas.

O Centro de Convivência do Idoso (CCI – São Judas) também se insere como uma das entidades que promove a prática da agricultura urbana no município de Itajaí. A instituição atende em torno de 380 idosos. No espaço, são desenvolvidas atividades de dança, bordado, pintura, jogos, caminhadas e a horta. Segundo a educadora social da instituição, é importante

Utilizar supilho fino no canteiro para morangos, para conter a praga do caracol. Aprendemos isto em curso dado pela Epagri. Aproveitamos as folhas do pátio – é uma riqueza da terra – e os restos de cascas da cozinha são depositados na horta.

A Casa de Apoio Social, localizada no bairro São Judas, também desenvolve ações de agricultura urbana em Itajaí. A entidade abriga atualmente 15 pessoas do próprio município que não têm onde ficar ou vieram de outros lugares do estado, permanecendo na Casa por um prazo máximo de 45 dias.

O espaço da horta foi ativado em fevereiro de 2011, depois do estímulo dado por uma assistente social que percebeu o potencial de uma área ociosa na Casa e sugeriu a mudança daquele lugar, antes “em mato”, para a construção de canteiros produtivos. A funcionária veio da área rural da cidade de Ipira/SC e é filha de agricultores. Sua família vive da atividade agrícola, com gado de corte, possui vaca de leite somente para subsistência; planta milho, feijão e frutas.

Segundo a assistente social, através do espaço da horta é possível “Fazer uma reflexão com os internos de que eles irão semear e logo irão colher. É uma atividade que está sendo para o bem de todo mundo. Quando cheguei, observei que a área era ideal para a horta. Antes isto tudo aqui era mato”.

Quanto ao cultivo de hortas em unidades escolares, há conhecimento de uma horta instalada no Colégio São José, entidade privada, localizada no centro da cidade. A iniciativa é desenvolvida por uma freira de 82 anos que reside no colégio e que reativou o espaço da horta recentemente. Segundo a religiosa, os alimentos são destinados às crianças que almoçam durante a semana na creche e para consumo das freiras que residem no colégio. Conforme expõe a Irmã que cuida da horta no colégio,

O gosto pela horta surgiu em 1965, quando fui morar em Nova Trento e, como Irmã, dava aula para alunos de *Educação para o lar*. Uma das atividades realizadas foi o cuidado com a horta. Nesse período, contei com o apoio de um agrônomo da ACARESC (Associação de Crédito e Assistência Rural de Santa Catarina), que dava orientação de como plantar.

Outra iniciativa desenvolvida em unidade escolar, agora pública, é o trabalho promovido pelo *Instituto LouvaDeus*, uma organização não-governamental. Com sede em Itajaí e fundado em 2009, tem como representante um médico psiquiatra que também tem formação em agronomia. A instituição implantou, no início de 2011, um projeto de plantio vertical na unidade escolar *Colégio Gaspar da Costa Moraes*. A instituição visa envolver famílias carentes que possuem filhos na escola, repassando informações sobre compostagem, captação de água da chuva e alimentação saudável através do sistema de plantio vertical, chamado *vertsolo*. O sistema *vertsolo*, que consiste na elaboração de cultivos em vasos superpostos, por isso chamado de horta vertical, está sendo implantado, experimentalmente, com ajuda de alguns voluntários.

Uma das iniciativas pioneiras em agricultura urbana de Itajaí, voltada à organização comunitária em produção orgânica destinada à comercialização, é oriunda da experiência da Horta Comunitária do Portal, localizada no bairro Espinheiros, estimulada desde 2006. Esse projeto teve a participação inicial de oito famílias (que em sua maioria já produziam em seus quintais) e estruturou-se em parceria com o poder público local, através da Secretaria da Agricultura e Desenvolvimento Rural, Secretaria do Bem-Estar Social e do CEPAGRO.

Atualmente, o projeto é mantido por quatro famílias remanescentes, com funcionamento distinto daquele que caracterizou o seu início. Um dos participantes prepara o canteiro e os demais semeiam, ficando a cargo de cada um decidir o destino da produção (cada um se responsabiliza pela compra de suas mudas), se para a venda ou para a subsistência da família. A limpeza do terreno é feita por todos do grupo. As despesas com adubo são compartilhadas, assim como as contas de óleo diesel e energia. A falta da propriedade do terreno, no entanto, causa insegurança quanto à continuidade do projeto.

Registra-se também a horta comunitária do Colégio São Vicente, localizada no bairro São Vicente. Sua proposta se iniciou em 2007, com a intenção de envolver os beneficiados por cestas básicas e medicamentos doados pela Ação Social do bairro São Vicente, organização vinculada à Igreja Católica. Sete voluntários participam, ativamente, do manejo da horta dessa entidade; em sua maioria, são mulheres idosas; além disso, há o envolvimento do padre da paróquia, que adquiriu um microtrator e se encarrega de preparar os canteiros.

Os cultivos são feitos em terreno cedido pela Prefeitura de Itajaí ao projeto, através de convênio que garante à ação social o seu usufruto enquanto estiver sendo utilizado para esse fim.

Relação da agricultura urbana com o êxodo rural

A amostra colhida em campo revela que a maioria dos agricultores urbanos individuais tem

origem rural, sendo oriundos de diversos municípios do estado de Santa Catarina, dentre eles: Barra Velha, Blumenau, Brusque, Concórdia, Gaspar, Itajaí, Ituporanga, Laguna, Nova Trento, Rodeio, Vidal Ramos e Videira. Muitos dos agricultores urbanos entrevistados têm em sua raiz familiar modos de vida presentes no campesinato brasileiro⁴.

Através da história de vida dos agricultores urbanos – entendidos aqui como os sujeitos que desenvolvem práticas agrícolas em contexto urbano –, fica evidente sua familiaridade com as atividades agropecuárias⁵ relacionadas ao ambiente rural⁶. Em sua maioria, alegam ter ajudado, ainda quando crianças, em tarefas na propriedade rural, onde residiam com seus familiares. Conforme um agricultor urbano (44 anos), morador no Promorar II,

É do costume. Desde pequeno que eu trabalhei com isto. Geralmente o pai já dizia pra gente pela manhã: ‘você levam as vacas lá pra capinzeira, você limpam as cocheiras, você botam o pó de serra’. Por isto eu faço assim, eu aprendi com o meu pai.

Foram narradas atividades agrícolas ligadas à produção de cana de açúcar, tendo como objetivo a alimentação dos animais domésticos (chamados de criação⁷), produção de melado e açúcar mascavo, fumo, hortaliças, milho (fubá), feijão, arroz, café, aipim (farinha), raízes como batata-inglesa, batata-doce, cará e taiá. Nas propriedades rurais, eram comuns criações de porcos (dos quais se retira a banha e a carne e se produzem os embutidos), galinhas (carne e ovos), marrecos (carne), bois (carne), cavalos (manejo na lavoura, através de tração animal, e como transporte da família) e vacas leiteiras (leite).

Uma agricultora urbana (53 anos) do bairro Ressacada narra quais produtos eram produzidos no campo e qual o seu destino:

Meus pais plantavam cana de açúcar, faziam açúcar. Eles plantavam mandioca, faziam farinha, tinham engenhos, eles plantavam milho, faziam fubá também. E os engenhos até pouco tempo ainda

AGRICULTURA URBANA E ÊXODO RURAL

existiam, eles faziam melado, o açúcar, cachaça, farinha, polvilho pra fazer o cuscuz. O milho eles usavam mais pra tratar os animais, pra fazer fubá, pães, bolos; eles tinham vaca de leite, faziam queijo, nata; tinham galinha, porco...

Já uma agricultora urbana (71 anos), residente no bairro São Vicente, menciona a qualidade dos alimentos da época e discorre sobre a jornada de trabalho:

Eu sei que o pai plantava arroz. Então o pai comprou outro terreno e lá ele plantava milho, feijão, aipim, cana pro trato. Onde a gente morava, só tinha mesmo o pasto e pouca coisa plantada. O arroz era pra vender. Imagina, há 65 anos atrás era feito tudo no manual. Cortava tudo na mão, não tinha máquina pra colher. Semeava a mudinha, eu sei que ele colocava num saco o arroz, eles deixavam molhado lá no valo de água... Quando ele ficava inchado, daí eles semeavam pra nascer mais ligeiro. A semente era crioula. Não é que nem hoje em dia, transgênica. Antigamente, era somente o arroz amarelão e o amarelinho; só sei que o pai sempre falava. O que ficava em casa era tudo descascado no pilão. Eles aravam, depois ajeitavam o terreno, colocava a água e semeava à mão, que nem semeio o azevem e a aveia pras vacas.

A divisão do trabalho no meio rural, descrita pelos agricultores urbanos, revela distinções por faixa etária e gênero, como notou Welter (1999) ao observar um grupo rural, em Santa Catarina. Constatou-se que às mulheres cabem as funções que dizem respeito ao lar, como assegurar a alimentação da família; quando necessário, a saúde dos familiares e, muitas vezes, auxiliar nos plantios. Aos homens cabem a missão do manejo da terra e a comercialização dos alimentos depois da colheita. As crianças, desde cedo, são estimuladas a ajudar seus pais, auxiliando na busca de lenha, no trato dos animais, na coleta de ovos e em outras tarefas quando solicitadas pela mãe ou pai. Essas características estão vinculadas

ao campesinato⁸, como sugeriu Queiroz (1973), ou à campesinidade, como prefere Woortmann (1990).

Os agricultores urbanos, quando residiam na área rural, tiveram, em sua maioria, a posse da terra, ocupando, em muitos casos de forma partilhada, propriedade com familiares. Conforme expõe uma agricultora urbana (70 anos), do bairro Cidade Nova:

Sou de Gaspar, morei até os nove anos lá. Trabalhava em um engenho de cana e de farinha. Tinha cinco irmãos, todos trabalhavam na roça comigo. As terras eram do meu avô, a família morava tudo junto no mesmo terreno, que era grande.

No entanto, duas situações distintas mostram aqueles agricultores familiares que eram e continuam sendo arrendatários, como é demonstrado pelo agricultor urbano (50 anos) da Fazenda: “Meus pais moram em Alagoas, na região de Itapiraca. Eles ainda hoje não têm terra. Eles alugam, eles arrendam por um ano”.

Aqueles que não possuíam terra viviam migrando para conseguir trabalho, como demonstra um agricultor urbano (50 anos), do bairro Espinheiros:

Desde que nós nascemos, desde pequenininho, com dois, três meses, a mãe já levava pra roça. Daí então nós se criamos na roça. Eu nasci em Nova Trento e, com três anos de idade, fui pra Alfredo Wagner. Nós nunca tivemos terreno próprio, só trabalhamos de arrendeiro. Ia se criando na roça assim: ia lá, já carpia a planta, tudo. Daí foi, fomos trabalhando e, com dez, doze anos de idade, nós já fazíamos empreitada pra sustentar a casa. Daí se foi, mudança e mais mudança, que o pai já teve mais de 30 e poucas mudanças – vê que até lá no Oeste catarinense nós chegamos a morar.

Há situações, entretanto, em que a agricultura urbana acontece em áreas que ainda são consideradas perímetro rural, mas, em virtude da expansão da cidade, hoje são áreas periurbanas, como bem notou Ávila Sánchez (2011). Nesse caso, não ocorreu

a migração dos agricultores familiares para áreas urbanas e, sim, sua permanência na área rural – que se transformou em área periurbana pelo avanço da urbanização –, dando sequência às práticas agrícolas que sempre realizaram. É o que expõe uma agricultora urbana (59 anos) do bairro Fazenda: “Sou natural daqui, nasci em Itajaí. A propriedade é herança das minhas avós materna e paterna. Continuo plantando desde criança até hoje”.

O acesso à terra, para esses agricultores periurbanos ainda em espaço rural, simboliza não somente ter “posses”, mas garante a reprodução social de suas famílias, legitimando seus modos de vida e continuidade. Quando não ocorre, cabe às famílias migrarem, deixando para trás um sentimento de “pertencimento” àquela paisagem, para um lugar distante e, muitas vezes, sentido como indiferente.

Migração campo-cidade

A saída do campo para a cidade observada na pesquisa é justificada por inúmeros motivos; um deles, e mais presente, é a ausência de perspectivas de uma vida melhor, obrigando os jovens a migrarem para a cidade, com a intenção de “serem alguém na vida”.

Segundo uma agricultora urbana (64 anos), do bairro São João, em sua cidade natal não havia condições para permanecer, cabendo somente a saída:

Eu saí de Imaruí porque era uma cidade muito pobre. Ainda na cidade tinha um comércio, umas padarias, mercado, tinha uns aposentados lá. Tudo que era moço e moça, assim como eu, chegando a uma idade que pudesse morar fora, saía de lá e ia trabalhar. O meu marido veio pra Itajaí com a família toda. Os pais venderam tudo lá e vieram colocar um armazém aqui.

O cenário de miserabilidade, ao qual os agricultores eram submetidos em decorrência do emprego das políticas neoliberais, é aqui registrado com a narrativa de um agricultor urbano (50 anos), residente no bairro Fazenda:

Eu comecei com sete anos a trabalhar na roça, fui até os 18 anos. Lá não tinha condições de estudar, daí estudava um mês e o resto ia pra roça. O pai, com nove filhos, falava: “tem que trabalhar, tem que trabalhar, senão não dá conta”. Eu só ia uma vez por mês na escola, lá eles chamavam cartilha. Era muito trabalhoso, a gente nem tinha comida, tinha lá um cafezinho pela manhã, nunca tinha terra, nós sempre alugamos terra. Na época, a gente produzia abóbora, milho, tudo pro gasto. Daí veio depois esse tal de fumo, muito trabalho, não conseguia muito dinheiro, não. Plantava só duas trefinhas, aquele ganhozinho não dava pra nada. Quando chegava final do ano, já tava devendo quase tudo. Daí falei: “vou sair fora, vou aprender uma profissão” e foi onde eu consegui realizar os meus sonhos. No fumo eu fiquei uns dez anos.

Outro aspecto pertinente ao impacto das políticas neoliberais para os agricultores familiares novamente se faz presente na fala de uma agricultora urbana (71 anos), do bairro São Vicente:

Em Presidente Getúlio, a gente plantava aipim, mas daí o aipim não deu mais preço. Então, começamos a ter vacas, vendia leite e criava porcos; nós tinha uma granja de porco, criava para os Pamplona. Nós tivemos uns oito a dez anos granja, mas, depois que o Fernando Henrique entrou, acabou no segundo mandato dele. O porco tava R\$ 1,20, ele colocou pra R\$ 0,80 – R\$ 0,70, lá ficou um ano assim. Nós fomos levando, a gente não queria fechar. Mas um dia eu disse: “vamos acabar com os porcos, nós estamos colocando todo o nosso dinheiro aqui em cima e não vai dar”. E os nossos vizinhos dizendo, “leva, vamos em frente, vamos levando”, porque tinha mais gente lá que trabalhava com os Pamplona em Presidente Getúlio. Daí todo mundo acabou. O mais forte da comunidade faliu. O meu marido disse que não ia plantar mais nada pra sustentar o governo, o que ele tava fazendo com os colonos tudo era brincadeira. Daí muita gente foi trabalhar

em empresa, trabalhar fora, só plantava pra comer. Nós continuamos ali, eu fui trabalhar como doméstica, ali no centro da cidade. Eu tava trabalhando dois anos e pouco lá. E o meu marido tava em casa, cuidando dos porcos, porque a gente queria acabar, mas não dava pra acabar de hoje pra amanhã; você tinha que primeiro despachar as matrizes, porque tinha os porquinhos pequenos, tinha que esperar até a metade do ano para engordar tudo isso ali. Pararam também com as vacas, antes dos porcos, por causa do baixo preço. Eu fazia queijo colonial, nata e queijinho. Toda semana eu carregava na bicicleta e ia pro centro vender pro meus fregueses, de vinte e poucos anos. Quando eu parei, os clientes falaram: “o que nós vamos fazer agora?” Eles queriam também uma pessoa de confiança, que era limpo. Eu não gostei dessa mudança; eu gostava mais de trabalhar na roça, mas a gente viu que não dava. Hoje só sobrevive é o grande, que tem bastante terra, que trabalha só com máquina. Mas o pequeno não vale a pena, como a minha irmã, coitada, que mora longe do centro de Presidente Getúlio. Plantam um pouco pro gasto e ainda bem que são aposentados. Senão, iam fazer o quê? A sorte foi que veio a aposentadoria como agricultor.

A saída do campo para a cidade, em alguns casos, possibilitou melhores condições de vida em ocupações que proporcionavam melhor renda, como na construção civil. Assim narra o motivo da migração uma agricultora urbana (48 anos), do bairro Carvalho:

Eu saí da minha cidade e vim direto pra Itajaí, quando me casei. A família do meu marido também vivia da roça, meu marido chegou a ir pra roça; viviam do fumo. Viemos pra cá porque ele já trabalhava na área da construção.

Outra ocorrência é a migração dentro do próprio município, como é o caso do agricultor urbano (44 anos), do bairro Promorar II, que menciona a

vontade de permanecer com as atividades do campo, mesmo em perímetro urbano:

Eu estou aqui no Promorar há 11 anos. Aqui mudou pouca coisa. Quando eu vim pra cá eu já pensava: ‘pra eu ter os meus bichos. Ali ainda vai demorar pra crescer, então eu vou comprar um lote ali’, porque lá no São Vicente já não podia ter animais.

Sair do rural para a cidade remete, na voz dos agricultores urbanos, a um deslumbramento, esperança de melhores condições de vida para si e seus familiares. No entanto, as condições a que são submetidos nesse novo lugar, como pagar aluguel de sua residência, quando antes no campo tinham casa própria, pagar por alimentos e água, antes gratuitos, são “sentidos” como impactos da saída, não com gosto.

A chegada de muitos agricultores familiares a este novo lugar de morada, a cidade⁹, vai gerar inúmeras alterações nos modos de vida dessas famílias, anteriormente locadas em outra paisagem. É o que demonstra um agricultor urbano (44 anos), morador do bairro Promorar II:

Eu não gosto de morar na cidade. Muito barulho, muita incomodação, porque se tu tem um galo que canta muito alto, eles reclamam, se tu tem um cachorro que late muito, eles reclamam, é bicho. A coisa que eu mais gosto pela manhã é ver um galo cantar, mas antes disso, em 2005, nós tínhamos galinha aqui, tivemos 70 galinhas, eu criei um porco mestiço com javali.

Outra narrativa se faz presente com a agricultora urbana (71 anos), do bairro São Vicente, ao se referir à falta de perspectiva ao chegar à cidade:

Cheguei na cidade com 60 anos. A vida toda vivi na roça. Mudou totalmente as nossas vidas porque lá, quando tu acordava, tu ia tratar as criação. Chegamos aqui, nada disso não tinha mais. À noite, a gente chegava, ia pro rancho tirar leite, tratar das galinhas, porco, vaca, cavalo,

pato, que eu tinha de tudo. Lá não faltava nada. Cheguei aqui tinha que comprar tudo. Eu nunca que comprei verdura, mas quando cheguei aqui eu tive que me acostumar. Tudo tinha que comprar: verdura, fruta, parece que o mundo tinha desabado em cima de nós, porque a gente não tava acostumado com isso.

A ruptura dos laços familiares – entre quem saiu e quem ficou no campo – também deixa marcas que permanecem na memória dos que tiveram que ir para a cidade, conforme nos conta a agricultora urbana (48 anos) do bairro Carvalho: “Eu sentia muita saudade da minha cidade, do lugar onde cresci. Eu chorava muito, saudade da família, do meu trabalho, do lugar”.

Uma agricultora urbana (75 anos), do bairro São Vicente narra, na sequência, não só as mudanças no quadro de saúde daqueles que migraram para a cidade, mas também seu impedimento para retornar ao rural:

Meu pai sentiu muita diferença quando veio pra cá. Ele entristeceu muito, ele queria ir embora. Eu penso que no meu pai bateu a tal da depressão, ele ficou magrinho, ele não comia. Ele queria voltar, mas não tinha nem mais como a gente voltar pra lá, porque ele foi obrigado a vender a terra lá pra comprar essa aqui, que hoje aqui é a minha casa.

Houve aqueles que foram beneficiados com a movimentação da cidade, como a agricultora urbana (61 anos), do bairro Cordeiros, que disse ter um aumento da venda de seus produtos agrícolas: “A expansão da cidade facilitou as nossas vidas, porque assim as pessoas começaram a vir aqui em casa para comprar, aumentou as vendas”.

O desejo de retorno ao campo

Muitos agricultores urbanos anseiam voltar ao campo, retomar a criação de animais num espaço maior, mas não como residência e sim como casa de

passeio aos finais de semana, conforme expõe o agricultor urbano (50 anos), do bairro Fazenda:

Meu sonho é ter uma chacinha. Vai ter nela tudo que tem plantação. Ter uma vaquinha, tirar um leitinho, comprar um cavalinho. Vai ser um sonho, já está começando a chegar perto [está procurando terreno para comprar]. Pra ir aos domingos, finais de semana.

Outros anseiam, ao contrário, fixar raízes no campo e voltar à dinâmica anteriormente vivenciada, como é o caso do agricultor urbano (60 anos), do bairro Espinheiros:

Eu tenho um sonho de conseguir o meu terreno e fazer um tapume de peixe bem caprichado. Depois, continuar com a minha horta, criar uns porquinhos, galinha, gado, umas 2, 3 cabeças de gado, só pra gente ir comendo, matando. Este é o meu sonho, ainda.

Este também é o sonho da agricultora urbana (50 anos), do bairro Espinheiros:

Meu sonho é assim, eu sempre digo pros meus filhos, quando tiver dinheiro, não precisar depender de firmas, essas coisas, eu quero voltar pra Vidal Ramos; eu quero ter uma casa assim bem no meio de um pasto, aquele sossego, aquelas árvores. Este é um dos meus sonhos, é sair da cidade. Eu nunca gostei muito de barulho, dessas coisas assim, meu sonho é voltar realmente pro interior; eu acho que é o meu único sonho. Tem a tua alface, aquelas coisas que tu planta ali tu mesmo vai colher. Isto, sem dúvida, é o meu único sonho de consumo que eu tenho na vida.

Para uma agricultora urbana (71 anos), do bairro São Vicente, o retorno ao campo só seria possível se a condição do agricultor familiar fosse favorável:

Eu tenho muita saudade do que eu vivi em Presidente Getúlio por 30 anos, dos

meus amigos. Claro que se fossem como antigamente, só com os preços melhores. Aí a gente podia ter as galinhas, um porquinho, se você quer uma carne você sabe, porque você tratou. Não é só com ração, que essa carne faz mal pra todo mundo. O que eu criava de pato lá... Era outro gosto. Imagina, tinha fogão a lenha e tudo, forno a lenha pra fazer pão.

Ainda as lembranças de um tempo “difícil”, como agricultores familiares, se fazem presentes nas falas dos, agora, agricultores urbanos. O retorno é percebido como “um sonho”, mas com uma íntima relação com o urbano, através de uma outra renda na cidade que possa garantir momentos de contemplação no rural.

A agricultura urbana e o desenvolvimento local

As práticas agrícolas familiares ou/e individuais na cidade acontecem em quintais e são motivadas pelos seguintes aspectos: agregação na renda familiar, terapia ocupacional, saúde, prazer e segurança alimentar e nutricional através do plantio isento de agrotóxicos.

Uma agricultora urbana (82 anos) do bairro Centro elenca as motivações da prática de agricultura urbana frente à saúde: “Dentre os benefícios de ter uma horta, é que a gente sabe que é puro, que é bom pra saúde, porque não tem agrotóxicos”.

Verificou-se, nos quintais domiciliares, nas hortas comunitárias e nas hortas institucionais de Itajaí, a presença de 39 variedades de verduras, hortaliças e raízes, 27 variedades de frutas, 13 variedades de condimentos/temperos, 59 variedades de ervas medicinais e 14 tipos de animais domésticos.

Os plantios urbanos apresentam, entre suas características, mudas e sementes adquiridas em agropecuárias, de procedência convencional, ou seja, não-orgânicas. Nota-se, assim, que há uma distância entre o desejo de se praticar a agricultura totalmente orgânica e a possibilidade concreta de fazê-lo. Também se tem registro das possíveis trocas realizadas entre

os vizinhos, em se tratando de algumas mudas perenes, como os temperos e os chás.

No quesito irrigação, é pequena a ocorrência da captação de água da chuva. A maioria das iniciativas faz uso da água disponibilizada pelo serviço municipal de água, saneamento básico e infraestrutura (SEMASA), gerando custos extras.

Frente à utilização da compostagem, falta orientação aos agricultores urbanos de como realizá-la adequadamente, já que se limitam a depositar no solo os resíduos orgânicos ou a enterrá-los no próprio canteiro, o que contrasta com experiências mais avançadas desenvolvidas em muitas cidades.

Quanto a ações empregadas para controlar pragas e doenças, verificaram-se algumas medidas de baixo impacto, como: o preparado de fumo, de pimenta e urtiga; de cebola; o uso da gordura de peixe; cinza de fogão; calda bordalesa¹⁰; água de sabão e a aplicação de cal virgem. Contudo, também se faz uso de agrotóxicos para controlar pragas e doenças nas fases inicial e adulta da planta.

A cidade de Itajaí é vulnerável às enchentes. Assim, várias áreas cultivadas têm sido atingidas nos últimos anos ou se encontram em área de risco. Nesse sentido, foram observadas duas consequências da ocorrência das enchentes: em algumas áreas a produtividade do solo teve aumento após a passagem do fenômeno e noutras teve seu empobrecimento. Ressalte-se neste momento é a inexistência de um controle da qualidade do solo em grande parte das áreas de cultivos, pois não se tem conhecimento se o solo encontra-se contaminado ou está adequado ao plantio. A ausência de um acompanhamento técnico/agronômico evidencia essa situação como demanda.

O processo de recolhimento de adubos orgânicos, presente na própria comunidade, é um dos fatores satisfatórios presentes na agricultura urbana de Itajaí, pois destina os resíduos orgânicos de forma adequada, bem como auxilia na adubação das plantas. Nesse sentido, entende-se que a agricultura urbana tende a promover nos agricultores urbanos de Itajaí o aproveitamento, de forma eficiente e sustentável, dos recursos e insumos locais – solo, água,

resíduos, mão de obra e saberes –, conforme ressaltam em outro exemplo Lara & Almeida (2008).

Considerações finais

O objetivo do artigo foi apresentar as experiências de agricultura urbana desenvolvidas no município de Itajaí, com o intuito de pontuar os principais potenciais e obstáculos para a construção de um processo de desenvolvimento territorial, relacionando-a com algumas das consequências do êxodo rural.

Percebeu-se que essas iniciativas são desenvolvidas de forma espontânea, em vários bairros da cidade, por mulheres e homens, de diversas idades e condições socioeconômicas, que encontram nessa atividade uma alternativa de melhoria da qualidade de vida (alimentação, renda indireta, lazer), sendo também uma maneira de manter o vínculo com o meio rural. Percebeu-se também que existem na cidade de Itajaí várias áreas – que, atualmente, se encontram ociosas – disponíveis para o desenvolvimento da agricultura urbana.

Contrariamente à prática dos agricultores individuais, a pesquisa constata que muitas das iniciativas institucionais são recentes. Isso pode significar uma tendência decorrente das crescentes necessidades postas pelo desejo de ampliar o acesso à alimentação em quantidade e qualidade, tendência já consolidada em diversas cidades brasileiras e em muitos outros países.

Entre as conclusões evidenciadas, concebe-se a agricultura urbana como um projeto viável que pode auxiliar na gestão da cidade e que pode ser empregado como apoio para o desenvolvimento territorial almejado em cartilhas públicas. Para tanto, existem algumas recomendações que visam orientar a construção de um plano de desenvolvimento para Itajaí, pautado na promoção da agricultura urbana.

Em relação aos agricultores urbanos, é preciso estimular ações que venham a fortalecê-los, através de apoio à sua organização coletiva; incluí-los, de forma efetiva, nos processos de planejamento e gestão da cidade; dar visibilidade às experiências que demonstrem melhorias na qualidade de vida dos

envolvidos e implantar ações de formação, assessoria e acompanhamento político-organizativo dos grupos de agricultura urbana desenvolvidos pelas organizações não-governamentais, organizações comunitárias e movimentos sociais.

Em relação ao Poder Público, recomenda-se implantar, em sua estrutura organizacional, a agricultura urbana como uma política municipal, prevendo um orçamento que se destine às implicações financeiras; criar um espaço coletivo de diálogo municipal, de planejamento e acompanhamento, que formule uma visão de agricultura urbana fundada na realidade e nos anseios dos agricultores urbanos e atores potenciais de Itajaí; identificar as demandas e desafios, bem como as propostas de ação de fortalecimento através da elaboração de um plano de ação e do seu acompanhamento/monitoramento; ampliar as discussões sobre a agricultura urbana, levando o tema aos espaços públicos da sociedade e do governo, como conselhos municipais e fóruns; e propor a inserção da agricultura urbana como ferramenta de gestão urbana nos programas estruturantes do governo municipal.

Entre os fatores limitantes da prática da agricultura urbana de Itajaí estão: a utilização de alguns agrotóxicos e o pouco aproveitamento dos resíduos orgânicos, sendo que a maioria dos problemas relacionados com a má utilização dos recursos naturais pelos agricultores urbanos se deve à falta de instrução, treinamento e acompanhamento, além da não-continuidade dos projetos, que sofrem pressão em virtude da mudança de gestores públicos, enfraquecendo as iniciativas e desmobilizando a comunidade.

A pesquisa constatou que as áreas agrícolas urbanas em Itajaí constituem locais de grande importância para os envolvidos, para a conservação dos recursos naturais e da biodiversidade e, para a manutenção de saberes tradicionais, além de serem fundamentais na busca da sustentabilidade.

Quanto à identidade dos agricultores urbanos, embora não se reconheçam nestes termos, pode-se pensar que o universo simbólico rural permanece nos sujeitos migrados, dada a irredutibilidade de

muitos aspectos da cultura. Assim, a reprodução em certa medida do modo de vida rural, através das práticas de agricultura urbana e do modo rural de ver e desejar o mundo, constrói, para o sujeito da pesquisa, uma identidade – ainda que esta não esteja absolutamente explicitada.

Notas

- 1 É o caso da polêmica estabelecida por Veiga (2002), quando afirma que o Brasil é menos urbano do que se imagina.
- 2 Diversos autores buscam conceituar agricultura urbana e, em consequência, acabam por conceituar também o agricultor urbano. É o caso de Silva (2005), para quem a agricultura urbana é entendida “não só pelo cultivo de hortigranjeiros, frutas, flores e os bosques usualmente associados à coleta de combustíveis lenhosos, mas também a apicultura, piscicultura e criação de gado para a produção de leite, ovelhas, carneiros e cabritos” (p. 409).
- 3 A entrevista foi concedida por telefone à Ana Carolina Vinholi, uma vez que a condição de clausura não permite outras formas de contato.
- 4 Tal fato se assemelha ao que ocorre com os agricultores urbanos de Belo Horizonte. Segundo Lara & Almeida (2008, p. 23), “muitos/as são de origem rural e veem no desenvolvimento de atividades agropecuárias uma maneira de manutenção de sua cultura e tradição, além de buscarem na lida com a terra uma forma de lazer”. Segundo Queiroz (1973, p. 18), no campesinato a “família constitui sempre a unidade social do trabalho e de exploração da propriedade, sendo que os produtos, regra geral, satisfazem as necessidades essenciais da vida, as tarefas do trabalho se dividem entre todos os membros do grupo doméstico, em função das faculdades de cada um, formando assim uma equipe de trabalho”. Woortmann (1990) prefere usar o conceito de campesinidade, agregando à categoria um conteúdo moral.
- 5 Essa atividade, de acordo com Lara & Almeida (2008, p. 12), consiste no “cultivo de hortaliças, temperos e condimentos, raízes e tubérculos (batatas), plantas medicinais, espécies frutíferas e plantas ornamentais, bem como a criação de animais de pequeno, médio e grande porte”.
- 6 Em um trabalho realizado no município de João Pessoa (PB), Rosa & Ferreira (2006, p. 194) identificam elementos do mundo rural no modo de vida e na paisagem urbana. Para as autoras, “A existência de currais, estábulos, granjas, chácaras demonstra a permanência de atividades rurais não apenas como fonte de renda para alguns, mas também como manutenção de hábitos peculiares de alguns moradores”.
- 7 “Criação” é uma categoria nativa empregada pelos agricultores urbanos e rurais para definir o conjunto de animais domésticos, criados com a finalidade de produzir carne, leite e/ou ovos.
- 8 Essas evidências são descritas também por Bloemer (2000), referente ao estudo que realizou sobre migrantes italianos e caboclos nos campos de Lages. Para a autora, “no segmento italiano, cabe aos meninos, em geral dos seis ou sete anos aos dez anos de idade, diferentes atividades executadas nesses primeiros momentos de suas vidas como acompanhamento às mães. São tarefas das crianças recolher as vacas para que sejam ordenhadas, fazer a permuta de pastagens desses animais, tratar de galinhas e porcos, levar bezerras para beber água, recolher lenha, buscar água em nascente próxima quando não há água encanada, recolher ovos, e ainda levar almoço para o pai e os irmãos mais velhos que estejam trabalhando na roça e que não retornam para o almoço quando esta fica muito distante da casa” (p. 119).
- 9 De acordo com Endlich (2006, p. 24), “As transformações produzidas nas comunidades rurais pelo processo de urbanização são marcadas pela proposição ou imposição, ao homem rústico, de certos traços de cultura material e não material. Impõem, por exemplo, novo ritmo de trabalho, novas relações ecológicas, certos bens manufaturados, racionalização do orçamento, abandono das crenças tradicionais, individualização do trabalho e, finalmente, passagem à vida urbana”.
- 10 Calda bordalesa: preparado orgânico à base de cal e sulfato de cobre.

Referências bibliográficas

- ABRAMOVAY, Ricardo. Agricultura familiar e desenvolvimento territorial. Reforma Agrária, Rio Claro (SP), vol. 28, nº1, 2 e 3, vol. 29, nº1, p. 49-67, jan.1998/ago. 1999.
- AMFRI. Associação dos municípios da foz do rio Itajaí. Dados estatísticos de Itajaí/ Municípios AMFRI. Itajaí: AMFRI, 2010.
- ÁVILA SÁNCHEZ, Héctor. Agricultura urbana y periurbana como espacios de expresión de la interfase urbano-rural. Reunión de Antropología do Mercosul. Curitiba: IX RAM, 2011. p. 01-20.
- BLOEMER, Neusa Maria Sens. Brava gente brasileira: migrantes italianos e caboclos nos campos de Lages. Florianópolis: Cidade Futura, 2000.
- ENDLICH, Ângela Maria. Perspectivas sobre o urbano e o rural, in: SPOSITO, M. E. B. & WHITACKER, A. M. (orgs.). *Cidade e campo: relações e contradições entre urbano e rural*. São Paulo: Expressão Popular, 2006. p. 11-31.

- LARA, Angela Christina Ferreira & ALMEIDA, Daniela (orgs.). *Agricultura urbana: Belo Horizonte cultivando o futuro*. Belo Horizonte: Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, 2008.
- MACHADO, Altair Toledo & MACHADO, Cynthia Torres de Toledo. *Agricultura urbana*. Planaltina-DF: EMBRAPA Cerrados, 2002.
- MARTINS, Pedro & WELTER, Tânia. Dinâmica das redes de sociabilidade em uma comunidade rural do sul do Brasil. VIII Reunião de Antropologia do Mercosul. Buenos Aires: VIII RAM, 2009. p. 01-08.
- MIGUEL, Lovois Andrade & GRANDO, Marinês Zandavali (orgs.). *Agricultura na Região Metropolitana de Porto Alegre: aspectos históricos e contemporâneos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- MOREIRA, Crispim. *Agricultura urbana e periurbana: por cidades verdes, produtivas e socialmente inclusivas*, in: IV Fórum Urbano Mundial. Pequim, novembro, 2008.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- ROSA, Lucelina R. & FERREIRA, Darlene A. O. As categorias rural, urbano, campo, cidade: a perspectiva de um continuum, in: SPOSITO, M. E. B. & WHITACKER, A. M. (orgs.). *Cidade e Campo*. Relações e contradições entre urbano e rural. São Paulo: Expressão Popular, 2006. p. 187-203.
- SANTANDREU, Alain & LOVO, Ivana Cristina. *Panorama da agricultura urbana e periurbana no Brasil e diretrizes políticas para sua promoção*. Belo Horizonte: FAO, 2007.
- SILVA, Teresa Cruz. *União Geral das Cooperativas em Moçambique: um sistema alternativo de produção? In: SANTOS, B. de S. (org.). Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. 2 edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 401-434.
- STROPASOLAS, Valmir Luiz. *O mundo rural no horizonte dos jovens*. Florianópolis: EdUFSC, 2006.
- VEIGA, José Eli da. *Cidades imaginárias*. 2 ed. Campinas-SP: Autores Associados, 2002.
- VESENTINI, José Willian. *Sociedade e espaço: geografia do Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. *O mundo rural como espaço de vida, reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- WELTER, Tânia. *Revisitando a comunidade Cafuza a partir da problemática de gênero*. Dissertação de mestrado – PPGAS/UFSC. Florianópolis, 1999.
- WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se negueia”. *O campesinato como ordem moral*, in: Anuário Antropológico 87. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 11-73.

(Recebido para publicação em janeiro/2012.
Aceito em abril/2012)

PAISAGENS CORPORAIS NA CULTURA BRASILEIRA¹

Qualquer discurso sobre o corpo encontra um obstáculo, que depende certamente da própria natureza da linguagem: como acontece com a 'morte' ou com o 'tempo', a linguagem escapa a quem pretende dar uma definição, e qualquer definição é sempre um ponto de vista parcial, determinado por um campo epistemológico ou cultural qualquer.

O corpo é bom para pensar

Esta citação do filósofo e ensaísta português José Gil (1995), que nos serve de epígrafe, é uma advertência sobre a dificuldade que enfrentamos quando pretendemos falar do corpo. Sendo “o olho que vê, um órgão da tradição”, segundo a feliz observação do antropólogo Franz Boas, também essa interpretação se inscreve na tradição que se deseja analisar e, como tal, expressa um ponto de vista orientado pela perspectiva da antropologia simbólica do corpo e sua inscrição no campo do folclore e da cultura popular no Brasil.

Não é fácil falar do corpo, apesar da sua materialidade; afinal, os movimentos, as expressões, as imagens, as técnicas e as performances corporais falam muito mais do que os conceitos podem em tese enunciar. Que o digam o esporte, a dança, as pantomimas, os gestos. Portador de múltiplos significados, o corpo mais do que um “objeto”, pode ser visto como um “método” por meio do qual pensamos sobre processos de constituição das identidades sociais e culturais, sendo muitas as imagens associadas à definição dos gêneros, dos esportes, das etnias, das religiosidades, das nacionalidades etc. Entendido como um gênero de performance cultural, o corpo nos leva

GILMAR ROCHA*

RESUMO

Este ensaio explora a ideia de “corporalidade brasileira” enquanto sistema de imagens e de estilo corporal no processo de construção da identidade cultural brasileira a partir dos anos 1930. Especificamente, a análise se volta para as representações em torno do baixo corporal no Brasil e sua expressão simbólica nas manifestações culturais populares e artísticas nos campos da dança, do teatro, do cinema, do esporte etc. É cruzando as perspectivas teóricas de Bakhtin, Hertz, Mauss e outros, com os estudos folclóricos, etnológicos e da cultura popular no Brasil, que buscamos penetrar na cultura corporal brasileira como um sistema simbólico de significados produzidos historicamente.

Palavras-chave: corporalidade brasileira; baixo corporal; identidade nacional.

ABSTRACT

This essay explores the idea of “Brazilian embodiment” as a system of images and bodily style in Brazilian identity’s constructure process starts in 1930. Particularly, this analysis focus into the representation around bodily lower stratum in Brazil and its symbolic expression in artistic and popular culture manifestations among the fields of dance, theatre, movie, sport. Crossing Bakhtin’s, Mauss, Hertz’s theoretic perspectives, through the folklore and ethnologic studies, besides popular culture research, this paper goes deep into the Brazilian embodiment culture as a meanings symbolic system developed historically.

Keywords: Brazilian embodiment; bodily lower stratum; national identity.

* Doutor em Antropologia Cultural (IFCS-UFRJ). Professor Adjunto de Cultura Brasileira Contemporânea, do Departamento de Artes e Estudos Culturais da Universidade Federal Fluminense (DAE/UFF). Email: gr@id.uff.br

ao encontro da reflexividade, da comunicabilidade, da dramaticidade e, de resto, dele mesmo².

Na verdade, “o primeiro e o mais natural instrumento do homem”, pensa Marcel Mauss (2003), pode ser visto como um complexo de símbolos e significados culturais, políticos, econômicos, estéticos, religiosos e morais, o que ainda nos termos do etnólogo francês constitui um “fenômeno social total”. Com efeito, nos idos de 1930, Mauss tornou público o fato de haver por trás da diversidade da “arte de utilizar o corpo humano” o que ele chamou de “técnicas corporais”, ou seja, os “atos tradicionais eficazes” transmitidos pela cultura e pela educação. Neste ponto, encontramos em sua proposta de antropologia do concreto o “homem total”, ao mesmo tem-

po biológico, psicológico e sociohistórico. Tal perspectiva nos permite apreender o corpo a partir de um amplo quadro de representações e de performances que vão das expressões obrigatórias dos sentimentos, passando pelas qualidades perceptivas dos sentidos, às formas de produção e reprodução da vida social ou às concepções de saúde e de doença, bem como, das

atividades lúdicas e das técnicas esportivas à mecânica dos movimentos repetitivos no trabalho, aos exercícios físicos, aos gestos rituais, enfim, aos processos de transmissão das tradições. Estas são algumas das expressões e atitudes comportamentais que colocam o corpo no centro da vida social e na mira da atenção dos antropólogos. Veículo semântico pelo qual se evidencia a relação do homem com o mundo, o corpo nos permite desenvolver múltiplas leituras a partir de inúmeras formas de abordagem, tendo em vista sua mediação entre o sagrado e o profano, o limpo e o sujo, o feio e o bonito, a cor e o sexo, e uma infinidade de expressões simbólicas por meio das quais se pode apreender desde a vida ritual às mitologias que formam o imaginário do corpo no âmbito das culturas tradicionais e modernas.

Atualmente, o corpo vive um momento de espetacularização na sociedade brasileira. Inúmeras são as imagens veiculadas pela mídia em geral, onde corpos atléticos, belos e sensuais dividem com os corpos doentes, violentados e explorados, dramaticamente, o espaço da fama e da tragédia. Tais imagens nos levam a refletir sobre o sentido mesmo das imagens da “corporalidade brasileira”, ora apresentada como alegre e festiva no carnaval, nas manifestações folclóricas, nos festivais populares e artísticos de música, de dança, de circo; ora como testemunhos da violência e da dor nos maus tratos de crianças e de idosos, no sacrifício dos penitentes, nas guerras do tráfico. A verdade é que tais representações fazem parte do imaginário sociohistórico que remonta ao processo de formação cultural do Brasil moderno.

Assim, a “corporalidade brasileira”, antes de ser um objeto definido, se constitui um campo discursivo plural (escrito, oral, gestual, visual, imagético, performativo) por meio do qual a sociedade se pensa, define sua identidade, se inventa como cultura, se representa hierarquicamente, se expressa como ritual e, etnocentricamente, se vê como única. Nestes termos, a corporalidade brasileira pode ser concebida como um “idioma simbólico” em que se revela um sistema de imagens e de significados no processo de construção da identidade nacional. A verdade é que muitas

são as imagens, os gestos, as performances, os estilos que compõem todo este sistema de significação e que atravessam os setores das classes populares podendo, inclusive, estar disseminados nos setores da elite brasileira. Mas, é como narrativa sobre a nossa “arte do uso do corpo”, segundo a bela definição de Mauss (2003), que penso a “corporalidade brasileira” neste momento.

Em particular, me chamam a atenção as inúmeras referências às representações do “baixo corporal” e sua notória visibilidade no processo de constituição da “corporalidade brasileira”. O estudo de Robert Hertz (1980) sobre a preeminência da mão direita serve aqui de ponto de partida para se pensar “a preeminência do baixo corporal na cultura brasileira”. No Brasil, a correspondência simbólica entre o corpo e o espaço parece sugerir a valorização do “baixo corporal”, segundo a perspectiva topográfica de Bakhtin. Acrescento a esse quadro o nome de Louis Dumont (1992) com sua teoria da hierarquia e descubro que, apesar de tudo, o “baixo corporal” termina por “encompassar”, simbolicamente, a parte superior do corpo³. Haja vista, as inúmeras representações de danças populares como o maxixe, o samba e o frevo, e de outras expressões – como o andar rebolado, o passo de “urubu malandro”, o jogo de cintura, a dança-luta da capoeira, a ginga no futebol, e mesmo a valorização do que poderíamos chamar de “estética da bunda” –; elas se destacam como oposicionistas, quando comparadas a representações do corpo em práticas culturais anglosaxãs de alguns países do hemisfério norte, tais como o futebol americano, o basquete, o tênis, o *handball*, o vôlei, o *boxe*, nas quais a preeminência das mãos parece evidente. O fato é que a compreensão da “preeminência do baixo corporal na cultura brasileira” passa antes pela significação da cultura popular no processo de formação da moderna sociedade brasileira do que simplesmente pela divisão geopolítica do mundo. Isso torna a abordagem histórica uma estratégia metodológica fundamental na apreensão da “paisagem corporal”⁴ que se forma no Brasil ao longo do tempo. Assim, inicialmente, exploro o imaginário do corpo no contexto da sociedade contemporânea

brasileira para em seguida voltar os olhos para representações da “corporalidade brasileira” produzidas no campo da cultura popular, no contexto urbano do Brasil da primeira metade do século 20.

O mundo de ponta-cabeça

Pode-se começar evocando a música *Não existe pecado ao sul do Equador*, de Chico Buarque & Ruy Guerra, carro-chefe da peça teatral *Calabar*: o elogio da traição, publicada em 1973. Para os propósitos deste artigo, a referida música desempenha valor semelhante ao que Roberto DaMatta (1993) define como “letra de referência”, ou seja, ela serve de introdução a um imaginário capaz de revelar como os homens significam através das imagens e das representações a realidade social e suas variações ao longo do tempo e do espaço como nos mitos. O que significa dizer que o exercício da imaginação se mostra em relativa sintonia com a realidade dos fatos etnográficos. Assim, *Não existe pecado ao sul do Equador* pode ser compreendida como espécie de etnografia, de acordo com a qual, a despeito da autoria e do estilo literário, quem fala é a sociedade de si para si mesma.

Sem perder de vista o fato de *Calabar* estar associada alegoricamente a uma situação política no período da ditadura militar no Brasil, especificamente, a música remete a uma tradição que remonta ao “mundo sem culpa” de *Memórias de um sargento de milícias*, segundo a caracterização de Antonio Candido⁵. Como no romance de Manuel Antônio de Almeida, também o mundo descrito na música se apresenta “na limpidez transparente do seu universo sem culpa,

(...) o contorno de uma terra sem males definitivos ou irremediáveis, regida por uma encantadora neutralidade moral”, observa o sociólogo (1988, p. 217). Ratificando o juízo de que na terra *brasilis* a moral é relativa, Gilberto Freyre observa em sua obra clássica *Casa-Grande & Senzala* que “a maior delícia do brasileiro é conversar safadeza” (1987, p. 251). Assim, *Não existe pecado ao sul do Equador* é, na verdade, herdeira de uma tradição popular

em que o “baixo corporal” antes de ser sinal de indecência, imoralidade, expressa uma concepção cosmológica do mundo profundamente marcada pela experiência da carnavalização. Isso fica claro com a análise empreendida por Soihet (1998), sobre o sentido “subversivo” (ao mesmo tempo expressão de resistência e de renovação cultural) do riso, da festa, do corpo, enfim, do carnaval, no universo das classes populares da sociedade carioca, da primeira metade do século 20. Mais do que uma manifestação ritual, o carnaval, no sentido amplo do termo, revela uma cosmovisão que se pode dizer é a expressão do “poder dos fracos”. Nos termos de Bakhtin, já no imaginário popular medieval e renascentista,

O carnaval (repetimos, na sua acepção mais ampla) liberava a consciência do domínio da concepção oficial, permitia lançar um olhar novo sobre o mundo; um olhar destituído de medo, de piedade, perfeitamente crítico, mas ao mesmo tempo positivo e não niilista, pois descobria o princípio material e generoso do mundo, o devir e a mudança, a força invencível e o triunfo eterno do novo, a imortalidade do povo. Tal era o poderoso apoio que permitia atacar o século gótico e colocar os fundamentos da nova concepção do mundo. É isso que nós entendemos como carnavalização do mundo, isto é, a libertação total da seriedade gótica, a fim de abrir o caminho a uma seriedade nova, livre e lúcida (BAKHTIN, 1987, p. 239)⁶.

Desde fins dos anos 1960, o mundo ocidental viu surgir um conjunto de experiências “revolucionárias” sobre as representações e práticas corporais que mudariam o seu significado e o seu entendimento atual. A começar pelo próprio “objeto” corpo que, adverte Le Breton, passou a ser visto como uma “linha de pesquisa e não uma realidade em si” (2007, p. 33). Em outras palavras, é quando então se desenvolve uma sociologia e/ou antropologia do corpo de maneira sistemática, explícita e profunda. Paralelamente a isso, também os estudos sobre a cultura (em

especial, a cultura popular) ganharam um desenvolvimento expressivo no campo das ciências sociais e humanas. Mediando o encontro de ambas, uma vez mais, vale lembrar o notável trabalho do pesquisador russo Mikhail Bakhtin, para quem o princípio material e corporal adquire caráter cósmico e universal no mundo da cultura popular:

A orientação para baixo é própria de todas as formas de alegria popular e do realismo grotesco. Em baixo, do avesso, de trás para a frente: tal é o movimento que marca todas essas formas. Elas precipitam todas para baixo, viram-se e colocam-se sobre a cabeça, pondo o alto no lugar do baixo, o traseiro no da frente, tanto no plano do espaço real como no da metáfora (BAKHTIN, p. 325).

Também no Brasil, inúmeras representações científicas, culturais, artísticas, políticas, religiosas etc, colocaram o corpo em evidência, fazendo dele um “objeto” privilegiado para se discutir e analisar novas formas de sociabilidade, modelos de consumo, símbolos de identidades, processos rituais e técnicas corporais. Pode-se lembrar a consagração do futebol a partir dos anos 1970, e a importância desse fenômeno na compreensão da sociedade brasileira, observa DaMatta (1986). Mas, outras representações se juntam a essa⁷.

Assim, Rodrigo Faour (2006), destaca em sua história sexual da música popular brasileira o quanto certas canções e as capas de discos, produzidas a partir dos anos 1960, expressam uma ousada “paisagem corporal”, principalmente, feminina, marcadamente sedutora e erótica; ainda, nesse momento, as “chacretes” – dançarinas do comunicador de rádio e televisão Chacrinha (José Abelardo Barbosa de Medeiros, 1917-1988) – entram em cena e passam a povoar o imaginário masculino de muitos brasileiros com suas coreografias simples, roupas colantes e formas corporais esculturais. Por sua vez, o sociólogo Euler David da Siqueira (2006), em análise dos cartões postais da “garota carioca”, lembra o quanto a música de Tom Jobim e Vinicius de Moraes já denunciava os

contornos de uma “paisagem corporal” que se inscreve no rebolado de Helô Pinheiro. Observa o autor:

A célebre letra de Vinicius de Moraes, *Garota de Ipanema*, não deixa dúvidas de que, quando ela passa, ganha inúmeros comentários que focam, acredito, suas nádegas: “Olha que coisa mais linda, Mais cheia de graça, É ela a menina que vem e que passa, Num doce balanço a caminho do mar, Moça do corpo dourado, Do sol de Ipanema, O seu balançado é mais que um poema. É a coisa mais linda que já vi passar” (SIQUEIRA, 2006, p.132).

A imagem da garota carioca nos cartões postais, mais do que imagens para turista ver, enunciam uma performance que no dizer do sociólogo revela uma técnica corporal, a do “andar rebolado”. Na verdade, o destaque dado pelo autor às performances inscritas nos postais revela mais do que uma técnica corporal senão uma “paisagem corporal” que se confunde com a própria imagem da cidade. Assim, o monumento ao final da Praça da Apoteose, na Marquês de Sapucaí, cuja forma lembra as nádegas da mulata, ratifica a idéia da paisagem corporal na medida em que o corpo da “garota carioca” torna-se parte da paisagem física e cultural da cidade do Rio de Janeiro, sugere Euler Siqueira.

Posteriormente, as mulatas do Sargentelli consagrariam a imagem da mulata nos cenários nacional e internacional; o cartunista Ziraldo imortalizaria a paisagem carioca das praias de Ipanema com os desenhos de mulheres seminuas no jornal *O Pasquim*; na sequência, os cartazes de filmes e, evidentemente, os próprios filmes da pornochanchada reforçariam a imagem de mulheres *sexy symbol* como Helena Ramos e Sônia Braga no mercado cinematográfico nacional (SILVA, 2008); os anos 1980, viram surgir ainda os biquínis “fio dental” e “asa delta” invadindo as praias da zona sul carioca e as capas de revistas de todo o país. Do ponto de vista teórico, destacam-se: o estudo seminal de Gilberto Freyre (1984), intitulado “Uma preferência nacional”⁸; o trabalho de Jane Russo (1993), analisando as terapias corporais no

Brasil pós-1970; e a interpretação de Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1987), colocando o corpo no centro das cosmologias ameríndias. Mais recentemente, Nízia Villaça (1999) resgatou a mudança de foco em relação às mudanças corporais, dando destaque à “totemização” da bunda na cultura brasileira contemporânea. Nesse momento, até mesmo o circunspeto poeta itabirano se renderia aos encantos hiperbólicos da bunda:

Bundamel bundalis bundacor bundamor
bundalei bundalor bundanil bundapão
bunda de mil versões, pluribunda
uinbunda
bunda em flor, bunda em al
bunda lunar e sol
bundarrabil

Bunda maga e plural, bunda além do irreal
arquibunda selada em pauta de
hermetismo
opalescente bun
incandescente bun
meigo favo escondido em tufos tenebrosos
a que não chega o enxofre da lascívia
e onde global palidez de zonas hiperbóreas
concentra a música incessante
do girabundo cósmico (ANDRADE, 1992,
p. 39).

Por fim, em 1999, Ziraldo volta à cena, agora com a revista *Bundas*, cujo slogan era “a revista que é a cara do Brasil”. Na última década, assistimos às performances baianas no *axé music* e no *funk carioca*, com danças altamente erotizadas, dando destaque ao recente fenômeno “mulher-fruta” (“melancia”, “moranguinho”, dentre outras), herdeiras de Gretchen, Rita Cadillac, ícones da preferência nacional.

O sucesso de toda essa espetacularização do corpo e, em particular, do baixo corporal na cultura brasileira não reside somente no apelo da mídia com suas estratégias publicitárias e de *marketing* na venda de certa imagem da mulher brasileira, mas encontra ressonância histórica no significado atribuído ao corpo, pelas culturas populares, ao longo da história moderna da sociedade brasileira. A incursão

pelo imaginário folclórico e das classes populares em torno do corpo, na cultura brasileira, a partir da primeira metade do século 20, nos revela o quanto a imagem da mulher está associada ao baixo corporal, e também nos faz ver um conjunto de outras manifestações culturais, de origem popular, que conferem a ele um significado paradigmático.

Corpo malandro

Mikhail Bakhtin destaca a interação do corpo com a sociedade enquanto parte de uma totalidade cosmológica; o que faz do corpo, portanto, um microcosmo. Segundo o filólogo russo, o homem medieval e o do Renascimento “assimilavam e sentiam em si mesmos o cosmos material, com os seus elementos naturais, nos atos e funções eminentemente materiais do corpo: alimentação, excrementos, atos sexuais; aí é que encontravam em si mesmos e tateavam, por assim dizer, saindo do seu corpo, a terra, o mar, o ar, o fogo e, de maneira geral, toda a matéria do mundo em todas as suas manifestações, e assim a assimilavam” (1987, p. 294). Esta perspectiva foi, posteriormente, ratificada por Foucault quando ele observa que “o corpo do homem é sempre a metade possível de um atlas universal” (1987, p. 38). A integração cosmológica do corpo com a sociedade se fraturou nos tempos modernos, empurrando a vida sexual, o comer, o beber, enfim, as necessidades naturais para o plano da vida privada, salienta Bakhtin. Mas, a integração possível encontramos, ainda, nas classes populares.

Na visão peculiar de Donga, fixada na escrita de Muniz Sodré (1979), sobre a música popular brasileira e, por conseguinte, sobre o povo brasileiro, descobrimos uma “corporalidade atávica” inscrita no comportamento do brasileiro que remonta às suas origens. Diz o artista:

(...) o ritmo caracteriza um povo. Quando o homem primitivo quis se acompanhar, bateu palmas. As mãos foram, portanto, um dos primeiros instrumentos musicais. Mas como a humanidade é folgada e não

quer se machucar, começou a sacrificar os animais, para tirar o couro. Surgiu o pandeiro. E veio o samba. E surgiu o brasileiro, povo que lê música com mais velocidade do que qualquer outro no mundo, porque já nasce se mexendo muito, com ritmo, agitadinho, e depois vira capoeira até no enxergar (SODRÉ, p. 55-56).

Sob essa ótica, a dança, a capoeira, o ritmo, mais do que técnicas corporais são ações simbólicas portadoras de afecções corporais, ou seja, expressam um modo de ser, sentir, pensar e ver o mundo. Diferentemente do intensivo processo de disciplinarização do corpo nas sociedades de tradição anglosaxã, a cultura popular nunca se deixou domesticar por completo⁹. Ao contrário, como sugere uma das mais expressivas imagens que caracterizam a corporalidade brasileira, a exemplo do “passo de urubu malandro”, a cultura brasileira sempre andou assim meio de banda, meio de lado, enviesadamente, como quem, sempre em estado de prontidão, “mais se esgueira do que anda resolutamente” (LATIF, 1962, p. 105-106). Em outras palavras, a cultura popular e suas corporalidades acabam carnavalizando as tentativas de controle disciplinar absoluto da moral e da ordem pela polícia, pelo Estado. Na verdade, no Brasil, parece que o Estado e os empresários morais e econômicos do sistema capitalista se rendem ao ritmo das culturas populares. Essa perspectiva reafirma o sentido relativizador e, potencialmente, encompassador das culturas populares no Brasil¹⁰. Evidentemente, isto não exclui inúmeras tentativas de controle e de disciplinarização dos corpos como, por exemplo, os projetos higienistas e de educação física implementados pela República positivista na transformação da capoeira em esporte nacional, salienta Vieira (2007). Haja vista, ainda, o magnífico trabalho de Lenharo (1986), no qual se destaca a ideologia do corporativismo que sustenta a política de Vargas e sua aplicação sobre os corpos da nação, tendo como objetivo os seguintes pontos: “a moralização do corpo pelo exercício físico; o aprimoramento eugênico incorporado à raça; a ação do Estado sobre o preparo físico e suas repercussões

no mundo do trabalho” (p. 78). Klanovics (2009) resalta como a revista *O Cruzeiro*, de grande circulação nos anos 1950, fornece modelos de corpos e de comportamentos a partir das imagens de atletas, fisioculturistas, jornalistas engravatados e do uso de tonificantes. Contudo, isto não impediu que certas corporalidades populares se mostrassem esquivas aos controles e às disciplinas, enfim, à rigidez da ordem. Mesmo sob o Estado Novo (1937-1945), o malandro performatiza o que a censura do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) tentava reprimir, como nos mostra a composição de Antoninho Lopes e Jaú, intitulada “Senhor Delegado”:

Senhor delegado
Seu auxiliar está equivocado comigo
Eu já fui malandro
Hoje estou regenerado
Os meus documentos
Eu esqueci mas foi por distração
Comigo não
Sou rapaz honesto
Trabalhador veja só minha mão
Sou tecelão

Se ando alinhado
É porque gosto de andar na moda
Pois é
Se piso macio é porque tenho um calo
Que me incomoda na ponta do pé
(MATOS, 1982, p. 56).

Nesta composição, a fala do malandro é uma extensão de seu corpo; é performance. Pode-se mesmo qualificar esta corporalidade de “corpo malandro”, na medida em que ela simboliza todo um sistema de gestos, movimentos, ritmos, performances e técnicas corporais que parecem evocar o mito do malandro. As raízes desse “corpo malandro” podem ser encontradas nos festejos, tipos e narrativas folclóricas, nas expressões culturais populares relacionadas às danças, aos rituais de sociabilidade, bem como, nas modas, nas releituras produzidas pela indústria cultural. A começar pela própria etimologia da palavra malandro que remete à idéia de “mal andar”, o que sugere uma conotação moral e estética. Pernóstico, o

malandro é sedutor (*seducere* significa desvio de caminho), sendo uma de suas características principais a capacidade de driblar situações difíceis, de ter jogo de cintura, enfim, de “passar a perna” nos outros. O “corpo malandro” sugere mesmo a existência de uma héxis corporal que se manifesta na sexualidade viril, na preguiça indolente, na gestualidade do jogo e da briga, na performance capoeirística, no andar enviesado, enfim, no jeito de corpo simbolizado pela personagem¹¹.

Um reforço à hipótese da “preeminência do baixo corporal na cultura brasileira” encontra-se nos estudos organizados por Queiroz (2000), sobre a estética e beleza no corpo brasileiro. Por exemplo, Renato Queiroz & Emma Otta destacam as diferenças simbólicas do corpo sugeridas a partir da perspectiva topográfica. Em correspondência à verticalidade hemisférica norte e sul, uma dupla corporalidade se revela aos nossos olhos:

(...) conclui-se que raramente o corpo é avaliado como um todo homogêneo. Segmentado, dividido à luz de critérios simbólicos ou classificatórios, as suas diferentes partes dão margem a representações variadas. A porção superior é associada às suas funções mais relevantes. Na cabeça, encontram-se a face e nesta a boca e os olhos, os órgãos mais expressivos para a comunicação humana-, marca de identidade da pessoa, e o crânio, sede do cérebro e da razão, justamente a faculdade que mais nos distinguiria dos animais. A porção inferior do corpo reúne os órgãos considerados mais animais e “indignos” – reprodutivos, digestores e excretadores –, em geral escondidos e dissimulados, assim como as funções que lhes correspondem, posto que nos aproximam ameaçadoramente da condição animal, da própria natureza. Poder-se-ia apontar aqui que o emprego de nomes de animais – cobra e aranha, entre outros –, não obstante certas similitudes quanto à forma ou aparência que se possa estabelecer entre eles e os genitais masculino e feminino, não é de

todo arbitrário, uma vez que reforçam e exprimem essa associação entre reprodução e animalidade (QUEIROZ; OTTA, 2000, p. 23).

Não por acaso, a alusão a certas partes do corpo se torna categoria de acusação, revelando um sistema de classificação. Os insultos verbais e/ou os xingamentos são exemplares, como se pode ver, nos casos de atribuição a alguém a qualidade de “bunda” ou “bunda mole”. Localizada na região inferior do corpo, a bunda contrapõe-se à parte superior na exata medida em que é vista como lasciva e quente como sugere a expressão “fogo no rabo”, ao passo que a mama, os seios, objeto de valorização norte-americana está associado à maternidade e à amamentação. No fundo, o “baixo corporal” está associado à região da genitália, das excreções, da sexualidade, do movimento rebolado das danças e da errância nômade que, como sugere Malysse (2002), refere-se à feminilidade, ao passo que o “alto corporal” expressa o controle técnico da produção, o domínio do trabalho, as exigências da racionalidade, a virilidade masculina, o simbolismo da força que nas culturas anglosaxãs se objetificam no halterofilismo. De acordo com João Baptista Borges Pereira,

“Para usar metáfora de inspiração geográfico-espacial, enquanto a preferência norte-americana se situa no alto corporal e ao Norte do Equador, a brasileira se localiza no baixo corporal e ao Sul do Equador, onde, na representação paradisíaca deste hemisfério, o dionisiaco reina e suplanta o apolíneo” (2000, p. 82).

Contudo, deve-se estar atento para não se tomar as associações simbólicas em torno da corporalidade, gênero e nacionalidade como se fossem índices de uma suposta identidade natural¹².

Na verdade, como sugerido anteriormente, esses pólos ou esses reinos, resultam de processos histórico culturais e, ocasionalmente, se invertem nos rituais, nos mitos, enfim, nas manifestações artísticas e culturais, denotando, assim, seu caráter dialético. É o

que nos mostram, por exemplo, as performances de Carmen Miranda (1909-1955), ícone da brasilidade nos anos 1940, cuja exagerada gestualidade manual nos fala sobre o samba “para inglês ver”.

A dança dionisíaca

É a partir dos frenéticos anos 1920, que podemos situar o processo de constituição da corporalidade brasileira no conjunto da construção do Estado nacional cujo resultado será o desenvolvimento de uma estética malandra na qual o corpo, indistintamente masculino e feminino – embora o tempo assegure à mulher um lugar especial –, se revela um sistema de imagens e de estilo cuja preeminência é a do “baixo corporal”. Na verdade, essa sobreposição de imagens seria pronunciada já em 1862 e, posteriormente, em 1882, com a segunda versão de *A Carioca*, quadro de Pedro Américo no qual se apresenta a imagem de uma mestiça desnuda cuja expressão corporal afetou, profundamente, o cânone imperial. Como observa Cláudia de Oliveira, além d’*A Carioca* ser um elogio à mestiçagem, à sensualidade, à imagem do “corpo pulsante”, o autor direciona o olhar do espectador para o “baixo corporal” na medida em que

(...) Percebemos, ao olharmos para essa imagem, uma divisão crítica e proposital entre a cabeça e o corpo da modelo. A cabeça muito menor que o corpo auxilia na distorção dos quadris e coxas, que são alargadas, ocupando quase a metade da área desenhada, atravessando o plano da superfície da tela, o que proporciona ao espectador não só uma visão frontal, mas a construção de áreas fetichizadas. Ou seja, ele faz da figura um objeto animalizado (OLIVEIRA, 2009, p. 151).

Mas, será em meio ao desenvolvimento urbano-industrial que, na interpretação do escritor João do Rio, o maxixe – considerado a primeira expressão de dança urbana e símbolo do “sentimento rítmico da nacionalidade brasileira” – emerge como uma das

mais expressivas manifestações dionisíacas da corporalidade brasileira. Para Luís Carlos Saroldi,

(...) a coreografia do maxixe implicava pela primeira vez na aceitação de um fato até então reprimido por anquinhas, casacas e espartilhos: a existência no corpo humano das chamadas “partes baixas”, representadas pelo ventre, genitais e nádegas. Com passos denominados “balão caindo” e “parafuso” pode-se imaginar a flexibilidade exigida aos maxixeiros, que muitas vezes punham em risco a lei da gravidade (SAROLDI, 2000, p. 37-38).

Também a pernada carioca, uma variação do batuque com certo parentesco com a capoeira, fará sua entrada nesse processo, de forma a destacar o “baixo corporal”. Segundo Edison Carneiro, a pernada consistia em um jogo de força e destreza masculina. Tão logo formada a roda de batuqueiros, começa o jogo, e aí

Um dos batuqueiros ocupa o centro da roda e convida um dos assistentes a competir. O convidado se planta – junta as pernas, firmemente, desde as virilhas até os calcanhares, com os pés formando um V. O batuqueiro começa então a estudar o adversário, circulando em torno dele, à espera de um momento de descuido ou em busca de um ponto fraco por onde o catucar. O bom batuqueiro jamais ataca pelas costas – e o lícito, no jogo, é largar a perna de frente ou de lado. Por sua vez, o convidado não vira o corpo para trás – entre outras razões porque ficaria indefeso contra a pernada – embora, naturalmente, esteja atento a todos os movimentos do atacante. Habitualmente, o convidado não se agüenta nas pernas e vai ao chão. Nesse caso, o batuqueiro convida outra pessoa da roda. Se, entretanto, não o derrubar, os papéis se invertem – e é o batuqueiro quem se planta para o convidado (CARNEIRO, 1957, p. 91-92).

PAISAGENS CORPORAIS NA CULTURA BRASILEIRA

A verdade é que muitas vezes, a umbigada, o maxixe, a pernada, o samba, o batuque, o candomblé, a capoeira, a baiana, o mulato, o malandro e outras variadas expressões e tipos culturais populares encontravam-se reunidos nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro cujo símbolo é a Casa da Tia Ciata. Também a pesquisadora Denise Zenicola lembra que o samba de gafieira emerge no exato momento em que o malandro e a mulata são elevados a símbolos da corporalidade carioca. Nas palavras da autora:

Construídos e firmados em um mesmo período histórico, malandro, mulata e Samba de Gafieira passam a representar o aspecto corporal do carioca pelo viés da malemolência. O lendário malandro do bairro da Lapa traz para a dança a sua pernada e, sempre pronto a passar o outro para trás, dança o Samba da Gafieira como faz com a sua vida, com precariedade, com desequilíbrios e muita arte.

A mulata apimenta o Samba da Gafieira com seus requebros e sensualidade, misto de provocação e sedução, traduzidos em movimentos rápidos de cruzadas defensivas de pernas, samba no pé e esquivas para cada pernada do malandro (ZENICOLA, 2007, p. 78).

A dança erudita e popular tem alcance nacional a partir dos anos 1920, no Brasil e, em particular, no Rio de Janeiro¹³. O depoimento de Eros Volúcia, dançarina do Teatro Nacional e precursora do bailado brasileiro, dá bem o tom da importância da circularidade cultural e da dança como paradigma artístico na constituição de uma estética “malandra” nacional e, por conseguinte, de uma corporalidade brasileira. Diz ela, em determinado momento de sua Conferência de 1939:

Eu não danço por informação; em meu corpo de mestiça orgulhosa da ancestralidade, bem cedo acordaram as manifestações atávicas. Parece que foi ontem... estou ainda a vê-la, em meio à capoeira cheirosa de maravilhas e sensitivas, resoante e tremeluzente,

a “macumba” do João da Luz, com aquelas músicas que conservo de cor e aquelas estranhas cerimônias que eu não compreendia e que me fascinavam. Comecei a dançar naquele terreiro, dei lá os meus primeiros recitais. O velho “babalaó” atribuía minhas dansas a um enviado de Yemanjá, dizia que eu dansava o “Santo”... Creio que ele tinha razão e que o “Santo” não me abandonará (EROS VOLUSIA, 1939, p. 20).

Desnecessário dizer que o samba representa a principal referência de todo esse processo, principalmente, o samba enquanto dança. Mas, também o cinema da Chanchada, nos idos de 1940 e 1950, contribuiu de maneira significativa para fixar uma representação da corporalidade brasileira em que os trejeitos de Oscarito e Grande Otelo em companhia dos corpos esculturais de Renata Fronzi, Sônia Mamede, Eva Todor e outras beldades do *star system*, forneceriam um padrão corporal marcado pela estética da carnavalização e da malandragem. Não é demais lembrar as mulatas de formas arredondadas de Di Cavalcanti, que somam para a construção da imagem da mulher brasileira num momento de construção da identidade nacional, observa Almeida (2007). O futebol, os concursos de *Miss* e o culto da praia são algumas das práticas que passam a dominar o cenário cultural brasileiro em geral, e carioca, em particular.

Pode-se dizer que o Rio de Janeiro parece ter exercido uma profunda influência na constituição dessa corporalidade brasileira, fazendo com que muitos o vissem como uma espécie de sinédoque do Brasil. As análises de Malysse, Gontijo e Goldenberg (2002; 2010) problematizam a relação da cidade do Rio de Janeiro e a construção de uma corporalidade carioca que, muitas vezes, se confunde com uma paisagem corporal de proporções nacionais e internacionais. Nesse caso, a relação com a praia, a exemplo do estudo de Mauss (2003) sobre a variação sazonal entre os esquimós, é de fundamental importância para se entender como se constrói a imagem de uma “corporalidade brasileira”¹⁴.

Contudo, a despeito das controvérsias sobre a universalidade ou particularidade da imagem carioca como imagem da corporalidade brasileira, o fato é que, talvez, seja mesmo possível pensarmos a existência de uma “paisagem corporal”, construída historicamente e que orienta cognitivamente a prática de muitos brasileiros na produção e representação de seus corpos atualmente. Um último exemplo parece suficiente.

A sacralização do corpo

Talvez, agora, fique mais fácil compreender a razão do sucesso de fenômenos sazonais como o *Rebolation*, do grupo musical baiano *Parangolé* durante o carnaval de 2010. Já o dissemos, mais do que o resultado de estratégias de mercado, a eficácia de sucessos como esse não se localiza no produto em si, mas no imaginário do consumidor. Sem perder de vista o fato de o carnaval ser uma festa plural com características regionais específicas, a significação do corpo nessas práticas culturais funciona como operador simbólico transversal na constituição do imaginário da identidade nacional. Nesse sentido, o fenômeno do *rebolation* pode ser visto como “a ponta do iceberg” de todo um sistema cultural no qual o “baixo corporal” adquire relevância simbólica na composição da “paisagem corporal” do brasileiro¹⁵.

Na verdade, o carnaval, juntamente com o futebol, por si só, merecem atenção especial na medida em que colocam em destaque o corpo na cultura brasileira. Mesmo presos à lógica racional moderna e universal do mercado e da indústria de diversão cultural do sistema capitalista mundial, observa DaMatta (1986), o carnaval e o futebol se caracterizam pela cultura da festa e do prazer na qual prevalece a ordem do desejo, da sorte e do jogo em que impera o acaso, e da predestinação onde predomina o sentido atávico da natureza o que, em última instância, os aproxima da experiência da religião. Embora de origem profana, as manifestações do carnaval e do futebol adquirem no Brasil significação religiosa, mítica e transcendental. Assim, seguindo a definição

de religião em Geertz (1989), também o carnaval e o futebol funcionam como sistemas de símbolos, imagens e performances que servem de modelo de e modelo para a constituição de um *ethos* ou *héxis* corporal brasileiro¹⁶. Por exemplo, isso fica evidente ainda nas festas do catolicismo popular no Brasil, onde o corpo é, muitas vezes, o agente principal. Não por acaso, o carnaval adquiriu ao longo do tempo a conotação de festa da carne na cultura brasileira.

Em particular, o futebol parece condensar de forma espetacular o sentido da sacralização do corpo na cultura brasileira. Afinal, vale repetir, o culto do futebol no Brasil faz dele quase uma religião em que o corpo é celebrado em suas performances, gingas, dribles, “jogo de cintura”. Temporariamente, pensando no espaço do campo e no tempo de 90 minutos, o futebol é capaz de promover o restabelecimento cosmológico em torno da unidade perdida, sugere a etimologia da palavra religião; contudo, esse aspecto não elimina a possibilidade do conflito. Some-se a isso o fato de o futebol estar associado ao imponderável, à sorte e ao azar, ao destino e, portanto, àquilo que foge ao controle da razão e das leis científicas. Por isso, segundo DaMatta (1986), sempre preferimos pensar o futebol como jogo e arte ao invés de esporte e técnica. De resto, o futebol exerce um profundo efeito mágico sobre nós, os brasileiros, porque além de seu caráter simpático e contagiante, pode ser visto como “arte do fazer” na qual imperam, para além da crença das pessoas, as performances dos jogadores e a dimensão simbólica do ritual. Mediando as relações entre religião, arte e técnica, a magia opera elementos simbólicos (o sagrado, o mistério, alteração da natureza das coisas, qualidade individual especial ou personalidade diferenciada) que a aproximam do futebol, na medida em que evoca a experiência do encantamento e nos remete para o lado extraordinário da vida social¹⁷.

Nesse sentido, o jogador de futebol age em campo como se fosse um mágico a realizar feitos extraordinários com a bola, provocando no torcedor o espanto no sentido estrito da palavra. No Brasil, mesmo que Pelé (Edson Arantes do Nascimento) tenha

se tornado o “rei do futebol” e “atleta do século”, e que muitos outros nomes como Leônidas, Zico e Ronaldinho sejam considerados craques do futebol brasileiro, contribuindo assim para a construção da imagem do “país do futebol”, poucos se tornaram mitos como Mané Garrincha (Manuel Francisco dos Santos, 1933-1983). Curiosamente, a carreira profissional de Garrincha ilustra de maneira dramática o sentido do futebol na sociedade brasileira. Sociedade excludente em que o futebol se apresenta como “promessa” de sucesso para milhões de jogadores de origem humilde. Contudo, antes de ser um esporte, o futebol é um jogo e, como tal, não representa garantia de sucesso, já que o imperativo da “sorte” está presente. Para Garrincha, o futebol parece ter se metaforizado na própria representação de um jogo agonístico, por ele vivido como uma espécie de drama social (TURNER, 1994). A verdade é que, como nos mitos, Garrincha protagonizou muitas lutas e contradições em campo: entre a arte e a técnica, o vício e a disciplina, a malandragem e a ingenuidade. Aliás, o “anjo das pernas tortas”, assim consagrado no poema de Vinícius de Moraes, como um “dançarino guache” usou e abusou dos dribles desconcertantes e da ginga malandra. Não por acaso, foi também imortalizado em filme como a “alegria do povo”.

Notas

- 1 Versão preliminar apresentada no 33º Encontro Anual da ANPOCS, realizado entre os dias 6 e 30 de outubro de 2009, Caxambu (MG). Agradeço a Maria Eunice Maciel (UFRGS) e a Débora Krischke Leitão (UFMT), coordenadoras do GT Cultura brasileira: modos e estilos de vida, e aos demais participantes pelas críticas e sugestões ao tema da minha comunicação. Desnecessário dizer que as idéias aqui desenvolvidas são de responsabilidade do autor.
- 2 A corporeidade designa a visão fenomenológica do corpo; a corpolatria, o seu culto. Por corporalidade entende-se um sistema de imagens e estilos que nos permite falar de uma paisagem corporal como um sistema comunicativo de significados.
- 3 A incursão pelo imaginário religioso no Brasil abre essa possibilidade de interpretação (ver ROCHA, 2008). A hierarquia é parte de um sistema de classificação social no qual os valores que organizam a sociedade são colocados em relação de poder. A igualdade cede lugar à diferença, ocorrendo o que Dumont chama “englobamento do contrário”. Assim, apesar de iguais naturalmente, a mão direita associada simbolicamente ao sagrado ganha importância sobre a mão esquerda, vista como profana e perigosa.
- 4 A noção de “paisagem corporal” expressa o processo de produção cultural de uma imagem da corporalidade brasileira, na maioria das vezes vista como fenômeno natural constitutivo da raça e da geografia.
- 5 De certa forma, ao colocarem em dúvida o sentido da traição em Calabar, Chico Buarque & Ruy Guerra aproximam-se da dialética desenvolvida por Antonio Candido (1988) na análise do romance de Manuel Antônio de Almeida, relativizando os pólos da ordem e da desordem na sociedade brasileira.
- 6 Fazendo eco às vozes de Chico Buarque e Ruy Guerra, Antonio Candido e Mikhail Bakhtin, também o antropólogo norte-americano Richard Parker observa que no Brasil o carnaval tem proporções cosmológicas: “...o carnaval surgiu como muito mais do que um ritual secular marcando o ciclo do ano. Tornou-se uma metáfora do próprio Brasil – ou, no mínimo, das qualidades consideradas mais essencialmente brasileiras, expressões mais verdadeiras da brasilidade. Não menos do que os mitos de origem, tornou-se uma história que os brasileiros contam a si mesmos a respeito de seu futuro). É uma história que eles usam ainda como outro sistema de referência, que lhes permite manipular, rearranjar e até reinventar os contornos de seu universo sexual. Até mais do que os mitos de origem, o carnaval forneceu claramente, também, uma história que eles contam aos estrangeiros – uma história acerca dos encantos particularmente sedutores do Brasil, sua sensualidade exótica, seus prazeres tropicais, sua diversidade e a abertura erótica. Ele afirma, tanto aos brasileiros como aos estrangeiros, que aqui, abaixo do equador, a vida é melhor compreendida e apreciada como um trabalho que prossegue, que a realidade é complexa e múltipla e que nada é exatamente como parece ser. Mesmo o que parece mais absoluto pode sempre ser transformado, aparentemente, num mundo onde o pecado deixa de existir e qualquer coisa é possível” (1993, p. 242).
- 7 Curiosamente, a importância do futebol, do carnaval e das festas religiosas populares na compreensão da sociedade brasileira pode ser vista também por aquilo que expressam de negativo sendo, portanto, inúmeras as críticas dos intelectuais do século passado que viram nessas manifestações a expressão da inferioridade racial brasileira.
- 8 Seguindo os passos de Gilberto Freyre, a jornalista Sophia Ricci afirma categoricamente: “O Brasil é o país da bunda, mesmo que se admire seios, pernas roliças, barrigas, olhos e bocas. A bunda é quem comanda o espetáculo da preferência nacional” (s/d, p. 18).
- 9 Destaca-se o texto de Vigarello e Holt que compõe o segundo volume da História do corpo, organizada por Corbain, Courtine e Vigarello (2008). Contudo, a leitura dos outros textos é de fundamental importância para se obter uma visão de “longa duração” do processo de construção do corpo moderno. Vale lembrar ainda o

- excelente trabalho de Soares (1998) em torno da ginástica francesa desenvolvida a partir dos princípios científicos do espanhol Francisco Amoros y Odeano, Marques de Sotelo.
- 10 Contudo, ela não exclui um intenso e profundo processo de circularidade cultural entre setores das classes populares e setores das classes médias e dominantes no Brasil como sugerem, por exemplo, Soihet (1998) e Tinhorão (2005).
 - 11 Em trabalho de campo realizado no Grande Circo Popular do Brasil (Marcos Frota Circo Show), por inúmeras vezes, os artistas ressaltaram o diacrítico corporal brasileiro com forte influência da capoeira, na produção do “novo circo” contemporâneo (ROCHA, 2003). Simoni Guedes (1998) também destaca representações em torno da capoeira na constituição do futebol no Brasil. É curioso como algumas personagens folclóricas associadas à traquinagem – no caso, Curupira (cujo rastro no chão engana o observador incauto quando simula uma direção contrária) e, principalmente, o Saci (cuja falta representa vantagem e mobilidade) – são portadores de pés e pernas “anormais”. Vale lembrar, ainda, as recentes “pedaladas” do jogador Robinho que, juntamente com outros craques do Santos Futebol Clube, parecem trazer de volta a arte, a graça, o drible, a ginga, que andam meio esquecidos nos campos de futebol no Brasil.
 - 12 Do ponto de vista sociológico, Luc Boltanski (1979) mostra como o corpo nas classes superiores torna-se objeto de reflexividade, ainda que nas classes populares esteja, aparentemente, associado ao plano das libações (ver ROCHA, 2007a; 2009). Alguns pesquisadores destacam a valorização dos seios “siliconados” na sociedade brasileira atual como expressão da emergência de uma nova mulher, capaz de enfrentar a vida de “peito aberto,” sugerindo a atitude de alguém que é dona do próprio destino. Contudo, nos lembra DaMatta (1993), não podemos nos esquecer aqui, da ambigüidade que a mama tem no Brasil, sendo suficiente invocar a música de carnaval “Mamãe eu quero”.
 - 13 Nesse caso, o processo de formação do balé brasileiro é exemplar; ver Pereira (2003).
 - 14 Contudo, Osório (2005) alerta para os perigos de se tomar o discurso de determinado setor da sociedade (as classes médias), para quem o corpo assume significativa importância no processo de construção da identidade social, como se fosse o discurso de toda uma população. É preciso analisar os discursos de produção da imagem da “corporalidade brasileira” e não confundi-los com as técnicas corporais propriamente ditas.
 - 15 O reboation constitui um fenômeno recente de dança que parece nascido das raves juvenis e da música eletrônica. Embora alguns passos lembrem as performances dançantes de Michael Jackson e Jay Kay, do grupo Jamiroquai, no Brasil, o reboation, coreografado no carnaval, se caracteriza por uma performance altamente erotizada na qual se destaca o movimento corporal na região do quadril para baixo.
 - 16 A noção de ethos designa padrões de sensibilidade e, portanto, a dimensão emocional constitutiva de determinada corporalidade; héxis, por sua vez, remete a um modo de ser corporal, de apresentá-lo aos outros, enfim, a um jeito de corpo localizado no espaço.
 - 17 Como lembra José Carlos Pereira, “para Durkheim, as forças que fundam o social estão na religião, enquanto para Mauss encontram-se na Magia”. Disponível em Revista Nures – <http://www.pucsp.br/revistanures>. Um exercício analítico em profundidade pode sugerir grandes afinidades e possibilidades interpretativas do futebol, a partir da teoria da magia de Mauss (2003).

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Marina Barbosa. *As mulatas de Di Cavalcanti: representação racial e de gênero na construção da identidade brasileira (1920 e 1930)*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Paraná, 2007.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Amor natural*. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1987.
- BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- CANDIDO, Antonio. “Dialética da malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias)”. In: ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988, p. 187-217.
- CARNEIRO, Edison. *Sabedoria popular*. Rio de Janeiro: MEC-INL, 1957.
- CORBAIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques & VIGARELLO, Georges (orgs.). *História do corpo 2: da revolução à grande guerra*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.
- DaMATTA, Roberto. *Explorações: ensaios de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DaMATTA, Roberto. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

PAISAGENS CORPORAIS NA CULTURA BRASILEIRA

- EROS VOLUSIA (Heros Volusia Machado). A criação do bailado brasileiro. Conferência proferida no Teatro Ginástico, em 20 de julho de 1939.
- FREYRE, Gilberto. “Uma Paixão Nacional”. Revista *Playboy*, n. 113, dezembro 1984. Disponível: www.mulheresdobrasil.net/paixao.html
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 25ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- GUEDES, Simoni Lahud. *O Brasil no campo de futebol*: estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro. Niterói: EdUFF, 1998.
- GIL, José. “Corpo”. In: *Enciclopédia Einaudi 32*: soma/psique – corpo. Lisboa: Casa da Moeda- Imprensa Nacional, 1995, p. 201-266.
- GOLDENBERG, Mirian (org.). *Nu & vestido*: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- GOLDENBERG, Mirian (org.). *O corpo como capital*: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira. 2ª edição. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2010.
- HERTZ, R. “A preeminência da mão direita - um estudo sobre as polaridades religiosas”. Revista *Religião e Sociedade*, v. 6, p. 99-128, 1980.
- KLANOVICZ, Luciana Rosar F. “Corpos Masculinos na revista *O Cruzeiro* (1946-1955). História Unisinos, 13(2), p. 168-179, 2009.
- LATIF, Miran de Barros. *A comédia carioca*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1962.
- LE BRETON, David. *Sociologia do corpo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. 2ª edição. Campinas-SP: Papirus, 1986.
- MATOS, Cláudia. *Acertei no milhar*: malandragem e samba no tempo de Getúlio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- OLIVEIRA, Cláudia de. “A Carioca de Pedro Américo - o corpo pulsante”. In: VELLOSO, Mônica, ROUCHOU, Joelle & OLIVEIRA, Cláudia de (orgs.). *Corpo*: identidades, memórias e subjetividades. Rio de Janeiro: Mauad, 2009, p. 143-153.
- OSÓRIO, Andréa. “A geografia corporal dos espaços abertos – reflexões sobre o corpo carioca”. *Os Urbanitas*: revista de Antropologia Urbana, Ano 2, vol. 2, n. 1, 2005. Disponível: <http://www.aguaforte.com/osurbanitas2/andreaosorio2005-a.html>.
- PARKER, Richard. *Corpos, prazeres e paixões*: a cultura sexual no Brasil contemporâneo. 2ª edição. São Paulo: Best Seller, 1993.
- PEREIRA, José Carlos. “A magia nas intermitências da religião – delineamentos sobre a magia em Marcel Mauss”. Revista Nures nº 5, Janeiro/Abril 2007.
- PEREIRA, João Baptista Borges. “A linguagem do corpo na sociedade brasileira – do ético ao estético”. QUEIROZ, Renato da Silva (org.). *O Corpo do brasileiro*: estudos de estética e beleza. São Paulo: Senac, 2000, p. 67-94.
- PEREIRA, Roberto. *A formação do balé brasileiro*: nacionalismo e estilização. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- QUEIROZ, Renato da Silva & OTTA, Emma. “A beleza em foco: condicionantes culturais e psicológicos na definição da estética corporal”. In: QUEIROZ, Renato da Silva (org.). *O corpo do brasileiro*: estudos de estética e beleza. São Paulo: Senac, 2000, p. 13-66.
- RICCI, Sophia. *Bunda – A história de uma paixão nacional*. São Paulo: Xanadu, s/d.
- ROCHA, Gilmar. *Corpo e alma de uma cultura*

- viajante – um estudo antropológico do Grande Circo Popular do Brasil (Marcos Frota Circo Show). Tese de Doutorado em Antropologia Cultural, IFCS-UFRJ, 2003.
- ROCHA, Gilmar. “O maior espetáculo da terra’ - circos, monstros, fronteiras e ‘self’ na sociedade moderna”. *Transit Circle*, UFF, n. 6, p. 10-31, 2007a.
- ROCHA, Gilmar. “O que é que a baiana tem? – a etnopoética folclórica de Cecília Meireles”. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 4, n. 8, p. 61-86, 2007b.
- ROCHA, Gilmar. “Marcel Mauss e o significado do corpo nas religiões brasileiras”. *Interações - Cultura e Comunidade*, v. 3, n. 4, p. 133-150, 2008.
- ROCHA, Gilmar. “Gastronomia sensual – análise simbólica de A festa de Babette e Dona Flor & seus dois maridos”. *Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 263-280, 2009.
- RUSSO, Jane. *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1993.
- SAROLDI, Luis Carlos. “O maxixe como liberação do corpo”. In: LOPES, Antônio Herculano (org.). *Entre Europa e África: a invenção do carioca*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa-Topbooks, 2000.
- SOARES, Carmen. *Imagens da educação no corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX*. Campinas-SP: Autores Associados, 1998.
- SEEGER, A., DaMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero-UFRJ, 1987, p. 7-29.
- SILVA, Simone Albertino da. *O design de cartazes no cinema marginal e na pornochanchada*. Dissertação de Mestrado em *Design*, PUC-Rio, 2008.
- SIQUEIRA, Euler David da. “Para uma etnografia do cartão-postal: destaque para a garota carioca”. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, vol. 1, n. 2, p. 129-147, 2006.
- SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Codecri, 1979.
- SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os sons que vêm da rua*. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2005.
- TURNER, Victor. “Social dramas and ritual metaphors”. In: *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, p. 23-59.
- VIEIRA, Sérgio Luiz de Souza. “As influências do positivismo e do higienismo nos primórdios da educação física brasileira e na ginástica nacional brasileira (capoeira). *O mundo da saúde*, São Paulo, 31(4), p. 500-510, 2007.
- VILLAÇA, Nízia. “De tabu a totem: bundas”. In: *Em pauta: corpo, globalização e novas tecnologias*. Rio de Janeiro: Mauad-CNPq, 1999, p. 93-97.
- ZENÍCOLA, Denise. “Dança de malandros e mulatas”. In: LIGIERO, Zeca & ZENÍCOLA, Denise. *Performance afro-americana*. Rio de Janeiro: Publit, 2007, p. 67-80.

(Recebido para publicação em dezembro/2011.
Aceito em março/2012)

INTERSEÇÕES ENTRE CULTURA, MÍDIA E POLÍTICA: O USO DAS REDES SOCIAIS NA CAMPANHA DE DILMA ROUSSEFF EM 2010

Introdução

A campanha eleitoral de 2010, particularmente para Presidente da República, entra para a história por vários motivos: primeiro, pela vitória em segundo turno da primeira mulher Presidenta do Brasil; segundo, pela forma como se institui a construção da imagem pública dos candidatos em uma acirrada e incansável maratona de construção/desconstrução dessa imagem (GOMES, 2004), marcada por uma disputa emocionante e, por último, pelo espaço e papel desempenhados pelas redes e mídias sociais que permitiram uma visibilidade ímpar à campanha eleitoral, aos candidatos e aos eleitores.

Já estamos bem distantes da campanha para Presidente no ano de 1998, na qual estrategicamente houve, por parte de alguns setores dos meios de comunicação no Brasil, a tentativa de invisibilizar a disputa eleitoral (MIGUEL, 2002); a impressão que se tinha era a de que não ia acontecer eleição naquele ano. Já em 2002, se dá o oposto: os *media* “entram com tudo” na campanha eleitoral. Promovem verdadeiras maratonas de entrevistas, debates entre os candidatos, coberturas diárias das campanhas que fazem o eleitor não esquecer que o País está vivendo o chamado “tempo da política”

ELIZABETH CHRISTINA DE ANDRADE LIMA*

RESUMO

Este artigo analisa a interseção entre os campos da mídia, cultura e política, tomando para reflexão o uso das redes e mídias sociais na campanha de Dilma Rousseff nas eleições de 2010. Nosso intento é apresentar alguns discursos veiculados no *twitter*, *facebook*, *orkut*, *blog*, *youtube*, além do HGPE (Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral) cujos temas serviram para conduzir a campanha da candidata. Temas tais como: relações de gênero, filiação religiosa, união homoafetiva e aborto levaram o internauta a desejar interferir no processo eleitoral. Tal interferência e resposta dos internautas, candidatos, assessores etc, trouxeram à tona o caráter polifônico do ciberespaço e demonstraram como a cultura brasileira serviu para pautar o processo político.

Palavras-chave: ciberespaço; campanha eleitoral; gênero; cultura e política.

ABSTRACT

This article analyses the intersection between the fields of media, culture and politics, taking, as a case for reflection, the use of social network and social media in the campaign of Dilma Rousseff on 2010 election. Our intent is to present some speeches broadcasted on *twitter*, *facebook*, *orkut*, *blog*, *youtube*, beyond HGPE (Free Time for Election Propaganda), whose themes were used to conduct the campaign of the candidate. Themes such as: gender relations, religious affiliation, homoaffectional unions and abortion led Internet users to want to interfere in the electoral process. Such interference and responses from internet users, candidates, advisers etc., brought out the polyphonic character of cyberspace and showed how the Brazilian culture served to guide the political process.

Keywords: cyberspace, election campaign, gender, culture and politics.

* Doutora em Sociologia. Professora da Universidade Federal de Campina Grande-Paraíba.

(PALMEIRA e HEREDIA, 1995); e na campanha eleitoral de 2006, os *media* superam as expectativas em termos de cobertura jornalística, o País “respira” política durante o período de campanha eleitoral.

A campanha de 2010, ao modo das campanhas anteriores, repete o mesmo feito do *mass media*: a cobertura e a movimentação dos candidatos em suas atividades foram constantes; some-se a essa cobertura, a realização de variados debates promovidos por emissoras de televisão, além de uma maratona de entrevistas, expondo à exaustão os candidatos em disputa. Mas algo foi diferente na ocasião: é nesse ano que a nova Lei Eleitoral Brasileira permite a realização de campanha política através da *Internet*, e tal permissão, nos parece ser o grande distintivo em relação às campanhas anteriores, desde a retomada do processo democrático e a consequente realização de eleições diretas.

O *ciberespaço*, aqui representado pelas redes sociais – *twitter*, *facebook*, *orkut*, *blog*, *youtube*, entre outros –, ressignifica a cultura política, ou seja, a forma de imprimir sentidos e significados ao cotidiano da política, tanto por parte do eleitor, quanto por parte do candidato, particularmente em

períodos de campanha eleitoral, como também, a prática de fazer política no Brasil que, ao que tudo indica, não pode mais prescindir dessa ferramenta de comunicação com o público eleitor.

Vale destacar o papel desempenhado pelas redes sociais na difusão de propaganda política com vistas a construir e desconstruir candidaturas; temas considerados “tabu” como aborto, filiação religiosa e união civil de pessoas do mesmo sexo, foram difundidos através de diversificadas redes, propiciando a criação de um verdadeiro “circuito de boatos” (BARREIRA, 1998) que, ao ganharem a dimensão da *web*, permitiram a produção de múltiplos discursos sobre variados temas, num jogo altamente perigoso de acusações, julgamentos, afirmações tácitas nem sempre comprovadas, amparadas num corolário de denúncias, cujos enredos são aqueles de que mais se ressentem as culturas: o desrespeito à diversidade e à multiplicidade culturais.

A aparição dos boatos é fenômeno comum nas campanhas eleitorais brasileiras. Tal qual aponta Bonelli (1994) ao analisar a cobertura jornalística, os fatos e suas versões, difundidos socialmente durante uma disputa eleitoral são, de certo modo, absorvidos pelos sujeitos envolvidos no processo, tornando-se o que o autor chama de “fatos de campanha”. Mesmo que seu conteúdo não seja verdadeiro, as “versões” interferem concretamente no jogo eleitoral e, por diversas vezes, são incorporados ao discurso dos candidatos.

Na campanha eleitoral de 2010, as redes sociais se instituíram como um espaço fértil para a difusão de boatos e, mais do que isso, para que os candidatos fossem interpelados diretamente pelos próprios usuários sobre os temas polêmicos apresentados na rede.

Este artigo, em especial, analisa o uso das redes sociais na campanha de Dilma Rousseff, para compreender o estabelecimento de novas formas de relação entre candidato-eleitor e o surgimento de novo *habitus* (BOURDIEU, 2002) dos agentes políticos no contexto contemporâneo. Uma abordagem sócio-antropológica sobre a inserção das mídias e redes colaborativas pode ainda desvelar uma nova dinâmica

e modelos culturais que emergem da influência da comunicação em rede na experiência cotidiana. Esta análise tem por objetivo trazer à tona, no debate das Ciências Sociais, a necessária e fundamental interseção entre cultura, mídia e política para compreender as atuais transformações pelas quais vêm passando a política, o político e o eleitor, particularmente em período de campanha eleitoral.

O papel desempenhado pelas mídias e redes sociais na campanha eleitoral de 2010 foi emblemático e, ao mesmo tempo, impactante. Foi notória a participação dos brasileiros durante a campanha. De uma forma ou de outra, foi intenso o envolvimento nas eleições; opinando, aderindo à campanha, fazendo sugestões, coletando, produzindo e/ou enviando materiais para alimentar os *twitter*, *orkut*, *blog*, *youtube*, *facebook* etc. Usando pseudônimo ou “mostrando a cara” e abertamente se identificando, o eleitor dignou-se a se posicionar e, muitas vezes, indignou-se também com o que viu e leu. Certamente, em 2010, houve um aumento da participação política do eleitor e uma diminuição da abstenção eleitoral, contrariando os dados de algumas pesquisas realizadas em outras campanhas eleitorais (CARREIRÃO, 2002 e COSTA, 2007). Chamou-nos a atenção nessa campanha exatamente a necessidade do eleitor ou do cidadão interferir, de algum modo, no processo político em curso. Não bastava a posição de mero ouvinte, ou telespectador; o rádio e a televisão como veiculadores, principalmente do Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE), e dos debates entre os candidatos, obviamente, não perderam a sua importância; no entanto, a *Internet* provocou no usuário outro desejo; não mais o de ver ou ouvir, mas o de teclar, aparecer, decidir, e principalmente, tal como o candidato, disputar a fala, o espaço, a posição, construindo para si, a autoridade e a legitimidade de quem quer viver e vive a experiência da prática política. Diversas listas de adesão a candidaturas surgiram no ambiente do *ciberespaço*; eleitores, internautas, religiosos, movimentos sociais, instituições governamentais e não-governamentais, entre outros, foram convidados a também se fazerem presentes nesse ambiente virtual.

Os políticos, por sua vez, sentiram o peso da *Internet* em suas campanhas e não à toa, cuidaram de contratar profissionais de *marketing* político e da *cibercultura* para alimentar, todo o tempo, os seus *blogs*, redes e mídias sociais em geral. Assim, esse novo e criativo fenômeno que chamaremos de “campanha política virtual”, saltou aos nossos olhos, principalmente, como antropóloga, para buscar entender o que significa esse fenômeno do ponto de vista da cultura. Que valores, comportamentos, tabus e preconceitos foram atualizados e reatualizados nessas comunidades em rede? Quais identidades sociais foram construídas e desconstruídas nesse universo midiático?

Se tomarmos como exemplo a campanha da candidata, e hoje Presidenta do Brasil, Dilma Rousseff, é notório o uso de muitos valores cristalizados pela cultura que são considerados tema tabu e que vieram à tona em 2010. Merece destaque a questão de gênero: como foi recebida a candidatura da mulher Dilma Rousseff? Existiria lugar no poder para o feminino? Os internautas opinaram quanto a esse tema e marcaram posições que levaram a sociedade brasileira a, pelo menos, refletir um pouco sobre os seus valores tradicionalmente marcados pelo patriarcado. E quanto a temas altamente estigmatizantes tais como: comportamento “subversivo”, orientação sexual, liberalização do aborto e filiação religiosa? Todos esses estiveram presentes na campanha virtual de Dilma Rousseff. Muitas comunidades de discussão opinaram e se posicionaram quanto a essas questões e a candidata foi alvo de um verdadeiro circuito de boatos, veiculando denúncias, com adjetivos tais como: *guerrilheira*, *agitadora* e *assassina*, numa alusão ao seu envolvimento com a luta armada em defesa da redemocratização do País, em plena ditadura militar, regime que a pôs na cadeia, por três anos; outros a ela se referiam como: *defensora do aborto* – “ela vai mandar matar as criancinhas”; *homossexual*; *atéia* – teria afirmado que “nem mesmo Deus, descendo do céu, a impediria de ganhar as eleições”; isso só pra citar alguns temas que acompanharam toda a campanha da candidata.

O nosso intento é, pois, refletir sobre esses temas e seus desdobramentos na campanha de Dilma Rousseff, partindo do pressuposto de que tal campanha foi pautada, nas mais variadas mídias e redes sociais, pelos outros candidatos à Presidência do Brasil, pelos opositores da candidata, pelos partidos, com suas ideologias, e também pela cultura brasileira, com seu *ethos* particular, excludente e hierarquizante; preconceituoso e discriminatório. Os valores “mais caros” à cultura nacional definiram a agenda da campanha política, os discursos pró e contra tais temas, obrigando os candidatos a se posicionarem, expondo também as suas impressões e visões sobre esses temas. Em linhas gerais, queremos demonstrar que, como alhures defendeu Wilson Gomes (2004), a mídia pode prescindir da política, mas a política não pode prescindir da mídia, no tempo da “política do espetáculo” e na “era da comunicação de massa”; diríamos agora que a política não pode prescindir da cultura e o ambiente propício para essa relação nos parece ser o virtual, as mídias e redes sociais trazidas com o advento da *Internet*.

Um pouco de história da inserção da mulher na política

Quando uma mulher ingressa na política transforma-se a mulher, quando muitas mulheres ingressam na política transforma-se a política (Michelle Bachelet).

Até bem pouco tempo, falar em candidaturas femininas no Brasil para o parlamento soava quase um absurdo, o que dizer para a campanha à Presidência da República! Depois das vitórias de Michelle Bachelet, no Chile, e de Cristina Kirchner, na Argentina, o panorama das eleições na América Latina e do significado da prática política parece abrir espaço para novas representações e configurações de candidaturas femininas.

Já não é mais um fato raro a inserção das mulheres no mundo da política;¹ se tomarmos como exemplo as eleições municipais do ano de 1996, em

matéria veiculada pela revista *Isto É*, de 2 de outubro do referido ano, com o título de capa: “O fim do machismo – as mulheres tomam conta de duas capitais do Nordeste”, “nada menos que 70 mil candidatas a vereadora vão disputar a eleição”; e acrescenta:

Esse crescimento pode em parte ser creditado à nova lei que reserva a elas 20% das vagas nas chapas partidárias que concorrem às Câmaras Municipais. Mais do que a exigência legal, a participação feminina impressiona por seu potencial de votos. Num verdadeiro arrastão de saias, 22 candidatas tentam conquistar nas urnas o passaporte para o comando da administração de 13 capitais brasileiras.

Assim, uma das características gerais das eleições de 1996, apontadas tanto pela imprensa quanto por estudiosos da política, refere-se à presença e ao desempenho de candidatas à prefeitura de algumas capitais de porte médio, no País. Cargo que, diga-se de passagem, era até então, preferencialmente postulado e ocupado pelos homens.² Como resultado final do referido pleito, e considerando-se as informações do Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), observou-se um crescimento de 76,61% de prefeitas eleitas no último pleito eleitoral (MIGUEL, 1997).

Em 2006, segundo o Tribunal Superior Eleitoral (TSE), das 2.498 mulheres candidatas, apenas 176 foram eleitas (3 governadoras, 4 senadoras, 45 deputadas federais e 123 deputadas estaduais/distritais), como mostram as estatísticas. São números ainda incipientes, se comparados aos dos homens eleitos; porém, expressam o reconhecimento e o resultado de uma luta que ganha cada dia mais força e aliados.

No ano de 2010, ainda conforme o TSE, 50 mulheres foram eleitas deputadas federais, de um total de 513 vagas, e 12 senadoras, num universo de 54 vagas em disputa.

No entanto, a grande novidade da Campanha Eleitoral de 2010 foi a candidatura de duas mulheres à Presidência da República: Dilma Vana Rousseff Linhares (Partido dos Trabalhadores, PT) e Maria

Osmarina Marina Silva Vaz de Lima (Partido Verde, PV). Até então, em toda a história da prática democrática e de eleições diretas no Brasil, algumas mulheres já haviam se candidatado; mas, o total nunca foi além de duas candidaturas, a cada campanha, e nenhuma delas sequer chegou à disputa no segundo turno.

Nos últimos vinte anos houve diversas mulheres disputando as eleições presidenciais: Livia Maria (PN) obteve 179.896 votos (0,26% dos votos válidos), em 1989. Thereza Ruiz (PTN) somou 166.138 votos (0,25%), em 1998. Ana Maria Rangel (PRP) recebeu 126.404 votos (0,13%), e Heloísa Helena (PSOL) alcançou 6.575.393 votos (6,85% da votação válida), conquistando o terceiro lugar na corrida eleitoral, atrás apenas de Lula (PT) e Alckmin (PSDB). (Página de José Estáquio Diniz Alves, consultada em 16 de agosto de 2009).

Durante séculos, a mulher foi educada para ser esposa e mãe, e sua atividade deveria ser desempenhada sobremaneira, no espaço privado; participar do mundo do trabalho, no espaço público, era uma conquista quase impossível de se realizar e na vida social e política então, era algo totalmente impensado. Os espaços de discussões políticas eram completamente masculinos. No entanto, como destaca Barreira (2008, p. 143), “ao longo do tempo, as restrições feitas às mulheres tornaram-se inócuas pela presença cada vez mais significativa de representantes do sexo feminino em cargos políticos”. Desde 1927, quando a primeira mulher brasileira conquistou o direito ao voto, a presença destas no espaço, antes apenas masculino, tornou-se uma constante. Em 1928, no Brasil, elegeu-se a primeira prefeita: Alzira Soriano, na cidade de Lajes (Rio Grande do Norte, RN), pelo Partido Republicano; em 1932, todas as mulheres obtiveram o direito ao voto e, em 1946, esse voto passa a ser obrigatório no País. Em 1933, foi a vez da primeira deputada federal, a médica Carlota Pereira de Queiroz, pelo estado de São Paulo (SP). Em 1979, é eleita, pelo Amazonas (AM), a primeira

senadora, Eunice Micheles (Partido Democrático Social, PDS), que assume uma cadeira no Senado após a morte do titular, João Bosco de Lima. Em 1982, a professora Maria Esther Figueiredo Ferraz, designada para a pasta da Educação, se constituiu a primeira Ministra de Estado; em 1994, no estado do Maranhão (MA), Roseana Sarney se torna a primeira mulher a comandar um estado brasileiro.³ No estado do Ceará, em 1985, Maria Luiza Fontenele, professora universitária, candidata do PT, foi eleita prefeita de Fortaleza.

No ano de 1995, é criada a Lei 9.100 que destina uma cota mínima de 20% das vagas para as mulheres nas eleições municipais; no ano de 1997, através da revisão do dispositivo dessa Lei, é estendido o percentual de 30% das vagas às mulheres e, desta feita, para as eleições municipais e proporcionais. No entanto, dados das duas últimas eleições gerais mostram que essa lei não tem sido cumprida e, quando o é, não se dá pela igualdade de disputa entre homens e mulheres, e sim por interesses partidários e até mesmo pessoais. A desconfiança acerca da capacidade das mulheres, as rotulações de “apadrinhadas”, “despreparadas” ou “submissas” são algumas das dificuldades ainda enfrentadas no momento em que buscam pleitear um cargo político.

Diante desse quadro de adversidades, as candidaturas femininas passam a ser lançadas e observadas como símbolos de superação, como tentativas de provar que competência e trabalho são características passíveis de serem desenvolvidas independentemente de sexo:

A existência de símbolos e estratégias discursivas, vigentes por ocasião de candidaturas femininas é revelador de que as mulheres adentram a vida política por meio de ritualidades específicas emprestando a essa entrada a capacidade de ‘romper barreiras’. Em tal circunstância, é enfatizada a capacidade para o exercício da função, em reação aos preconceitos historicamente arraigados, que associam negativamente gênero feminino e mau desempenho político (BARREIRA, 2008, p. 153).

As candidaturas femininas trazem consigo um diferencial em relação às masculinas. Atributos específicos das mulheres são postos em destaque na construção do perfil de uma candidata. A disputa presidencial de 2010 lançou para os brasileiros dois fenômenos de votação e popularidade: Dilma Rousseff e Marina Silva. Estas candidaturas nos permitiram realizar incursões pelos caminhos da construção de atributos, qualidades e valores “tipicamente femininos”, concebidos em espaço privado e pessoal, que se configuraram como criadores do espaço político. Tais valores e qualidades parecem demarcar um lugar de “ser mulher”, utilizando-se da “identidade de gênero”, herdada historicamente através da luta pela emancipação feminina. Neste sentido, cria-se uma espécie de simbologia das candidaturas femininas, as quais incluem discursos, emblemas e símbolos que justificam a presença da mulher na política.

Como isto aparece nas campanhas femininas? Comumente as mulheres se autodenominam portadoras de valores universais ainda não corrompidos pelo “lado sujo” da política, tais como: sinceridade, verdade, sensibilidade etc. Utilizando-se disto, as candidatas se colocam numa posição que lhes favorece e as tornam capazes de superar os seus adversários do sexo oposto. Outra perspectiva é colocar a falta de experiência como um atributo positivo, porque fora das práticas tradicionais utilizadas pelos homens, as candidatas femininas se auto-afirmam como “incorruptíveis”. Daí a necessidade de dar visibilidade, nas campanhas, às suas trajetórias e feitos profissionais, transformando a inexperiência em virtude e a mulher em guardiã da integridade ética e moral.

É esse “nós mulheres” que Irllys Barreira (1998) identifica como a busca de um modo específico de fazer política, baseado em espaços de identificação na condição de gênero. Valores que estão acima das questões partidárias, e que se somam a eles para justificar um lugar para a mulher na política.

Com base em todas essas necessárias ponderações e relativizações sobre o “ser mulher”, entendemos ser preciso, antes de mais nada, “dessubstancializar” qualquer sentido ou significado que leve

à produção de “tipos ideais” de ser homem e de ser mulher; e, tomando, assim, as relações de gênero como construções culturais abertas a práticas táticas e a estratégias incessantes, defendemos que a candidata Dilma Rousseff, na arena da disputa eleitoral, se utilizou de sua imagem de mulher para conquistar não só o voto, mas a legitimidade de sua candidatura a partir de um discurso, sobretudo, sexuado. Assim, o ser mulher, o ser mãe, o ser dona-de-casa, servem como uma espécie de contrapeso, de alternativa a desconstruir e despolarizar a luta política nacional. Em outras palavras, ao se utilizar de certos “ritualismos do feminino”, para usar uma expressão cunhada por Irllys Barreira (1998), a candidata Dilma Rousseff acumulou “capital simbólico” e o transformou em “capital político”.⁴

Assim, acreditamos que pensar em candidaturas femininas é pensar em discursos, gestos e comportamentos voltados para o ser mulher, pautados diretamente em sua condição de gênero:

Mulheres na condição de candidatas ensinam a emergência de símbolos e estratégias discursivas ligadas à moral, à ética, ou a valores considerados ‘femininos’, naturalmente atribuídos, tais como sensibilidade e sinceridade, entre outros (BARREIRA, 2008, p. 154).

As mulheres são vistas como honradas, virtuosas, dedicadas, honestas, capazes de lutar e cuidar dos interesses de sua família. A crença em um possível “sexto sentido feminino” garante às mesmas maior credibilidade e capacidade de enxergar “além dos homens”. A construção da candidatura feminina também leva em consideração, ao modo da candidatura masculina, a apresentação da imagem plástica (GOMES, 2004), já que beleza é um forte atrativo na escolha e adesão do eleitor. Igualmente há toda uma preocupação em reproduzir a representação segundo a qual a mulher no poder significa a renovação da prática política; já que ela, muitas vezes, não dispõe de experiência política, se apresenta como o novo, que ainda não teve oportunidade e, assim, não

compactua com as práticas já existentes. A ênfase na preocupação com os núcleos “esquecidos” pela sociedade (mulheres, negros, gays) se faz presente na construção do perfil da candidatura feminina. Segundo Irllys Barreira, ocorre também a

tentativa de acrescentar aos atributos pessoais da candidata qualidades que são comumente designadas como sendo próprias do universo masculino. Substantivos como fortaleza, coragem, garra, força, e adjetivos como guerreira, destemida, corajosa são comumente usados em slogans ou músicas de campanha (2008, p. 155).

Essas expressões são unidas às “qualidades femininas” e permitem que a candidata desenvolva uma imagem mais forte e mais competente em relação ao adversário, já que esta possui atributos de seu universo e também do universo masculino. Como poderemos observar, a candidata Dilma Rousseff usou intensamente a imagem de mulher, qualidades próprias e percepções que, supostamente, “só uma mulher”, “só uma mãe poderia ter”. No entanto, para a candidata, não bastava ser mulher; sua atenção estava voltada para a construção de um novo perfil político que, sem fugir à idéia de continuidade, acena com um “novo olhar”, uma “nova maneira” de fazer política. Valores que acompanham o perfil da candidata, a apresentação de sua história pessoal e política, bem como de características, gestos femininos, discursos voltados para a mulher, convocação de atos específicos para ela e a afirmação de valores considerados tipicamente femininos foram utilizados na formação de sua identidade política e na construção de sua imagem pública. “Eu sempre acho que quanto mais mulher [na política] melhor”, afirmou Dilma Rousseff em um de seus pronunciamentos.

A política na rede social e a construção da imagem pública de Dilma Rousseff

Dilma Rousseff é detentora de uma biografia que busca fortalecer alguns atributos do “ser mulher”. Enfrentou, desde muito cedo, as barreiras do preconceito e o peso do machismo fortemente arraigado numa sociedade patriarcal como a brasileira. A candidata Dilma Rousseff ingressou nos bastidores da política ainda jovem; com 19 anos inicia uma luta contra a Ditadura Militar, é perseguida e presa por três anos. Após o fim da Ditadura, muda-se para Porto Alegre, onde começa a trilhar sua carreira política. Lá, exerce os cargos de Secretária da Fazenda e Secretária de Minas e Energia. Sua competência lhe garante o ministério de Minas e Energia, a Presidência do Conselho da Petrobrás e o ministério da Casa Civil, cargos, até então, nunca ocupados por mulheres.

Sua campanha foi bastante tensa devido ao acirramento, sobretudo no segundo turno, com seu principal opositor, José Serra. Foi também marcada pela exploração de diversos assuntos referentes à sua trajetória pessoal e política. Boatos acerca das suas convicções religiosas, pondo-a em conflito com setores de igrejas evangélicas e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foram uma constante no pleito. Cobranças alusivas à sua postura em relação à descriminalização, ou não, do aborto e referências até mesmo a uma possível orientação homoafetiva cercaram Dilma durante toda a sua campanha. Escândalos no ministério da Casa Civil, cargo até então ocupado pela candidata, foram explorados ao máximo pelo adversário, José Serra. O apoio do ex-presidente Lula também foi um tema recorrente,⁵ já que o lema da sua candidatura era “Para o Brasil seguir mudando”, alusão à ideia de continuidade do governo. Geração de emprego, segurança pública, mais oportunidades para as mulheres em todas as esferas e erradicação da pobreza, foram alguns dos temas mais discutidos pela candidata durante a campanha eleitoral.

Assim, a candidata Dilma Rousseff constrói um discurso focado em eixos interessantes: continuidade

do Governo Lula; sua condição de mulher e a decisão de se colocar como a representante dos interesses das mulheres. A maioria dos seus *jingles* de campanha deu destaque à “força feminina”, à postura de chefe de família, de mãe, “a mãe do povo”. Seus programas eleitorais também destinaram boa parte do tempo a discursos voltados para a mulher: “mulher mãe”, “mulher filha”, “mulher avó”, “mulher trabalhadora”, “mulher que não se acomoda”; ou, na forma plural: “fortalezas divinas”, “guerreiras de fé”, “mulheres são pulso firme”, “são predestinadas a vencer, assim, é a mulher”. Expressões como estas foram diariamente utilizadas em seus programas. Depoimentos de mulheres anônimas, propostas de uma inserção cada vez maior da mulher em todas as áreas do trabalho; “experimentar um olhar mais sensível, cuidadoso que só uma mãe, uma mulher pode ter”, também foram alguns dos argumentos utilizados em sua campanha.

O fato de ter sido a candidata apoiada pelo ex-presidente Lula foi para Dilma um ponto bastante positivo; mas, em certos casos, esse apoio soou como algo negativo. Alguns a criticaram, argumentando que suas propostas não passavam de cópias ou empréstimos do Governo Lula. Reagindo a tais críticas, ela procurava mostrar que sua campanha era, sim, de continuidade do que “dava certo” no Governo Lula – inclusive, o *slogan*, “Para o Brasil seguir mudando”, o reafirmava –, mas, que sua eleição seria, também, uma chance de intensificar o cuidado com as questões sociais, que seria um governo mais assertivo e sensível.

Fazendo um rápido retrospecto da campanha de Dilma Rousseff na *web*, temos que quase todo o 1º turno foi um momento de discussão de propostas sem ofensas diretas a esse ou àquele governo. Porém, com a proximidade do dia 3 de outubro de 2010 e, posteriormente, do 2º turno, os boatos e escândalos passaram a ser os atores principais do “espetáculo eleitoral” (COELHO, 2006).

Pesquisas realizadas durante o 1º turno das eleições chegaram a apontar Dilma com 17% dos votos à frente do segundo colocado, José Serra, somando mais votos que ele e Marina, juntos. Alguns

acreditavam na vitória de Dilma logo no dia 3 de outubro de 2010, com uma considerável vantagem; a candidata chegou a ser até criticada por se portar como vencedora antes do término da “partida”. No entanto, as armas utilizadas pelos Tucanos, principalmente um gigantesco circuito de boatos nas redes sociais – *orkut, blogs, e-mails, twitter, youtube* etc – semearam dúvidas, propiciando, muito provavelmente, a realização do segundo turno.

O 1º turno da candidata ocorreu de forma mais tranqüila e amena, com propostas pautadas no fortalecimento das políticas sociais do Governo Lula e na melhoria da educação, saúde e segurança pública. O apelido que lhe foi carinhosamente dado por Lula, de “mãe do PAC”, reforçou a “dimensão maternal” que se imprimia à proposta de governo. A chefia de programas como “Luz para todos” e “Minha casa minha vida” também foi peça importante na construção da imagem da candidata; não obstante, como já afirmado, a união dos marqueteiros de José Serra com alguns dos mais fortes meios de comunicação do País, favoreceu a disseminação de diversos “escândalos” envolvendo o nome da candidata do PT ou aliados seus. Exemplo: Erenice Guerra – substituta de Dilma na Casa Civil e considerada seu “braço direito” – teve seu nome envolvido em denúncias de suposto tráfico de influência dentro do Ministério. Dentre várias outras acusações, atribuiu-se também ao PT / governo Lula a quebra do sigilo fiscal de Verônica Serra, filha de José Serra; e um suposto incidente, durante ato público no Rio, que teria vitimado o candidato José Serra, “ferido” na cabeça por uma bolinha que lhe teria sido atirada... Enfim, matérias jornalísticas explicitamente produzidas contra Lula e Dilma abordavam esses episódios, classificando a candidata como vilã. A revista *Veja*, por exemplo, por diversas vezes, veiculou reportagens de capa, procurando atingir diretamente a imagem pública da candidata.

Em meio à provocação desses supostos escândalos, em várias de suas entrevistas, Dilma declarou que seu adversário queria “vencer as eleições no tapetão”, a partir de “factóides” criados pelos assessores de campanha; e que ela via, portanto, aquelas acusações

como *marketing* político, tentativas de vencer a qualquer preço. A intensificação dos escândalos proporcionou um empenho ainda maior do ex-presidente Lula no pedido de votos para sua candidata, declarações como: “as mulheres não estão de passagem na política, elas podem comandar” e “dê uma chance à sua mãe”, em referência ao fato de Dilma ser mulher, passaram a fazer parte dos discursos de seu maior “cabo eleitoral”.

A singularidade do feminino: a campanha de Dilma Rousseff

A campanha da candidata Dilma foi enfática no que se refere à condição de gênero. Na análise do seu *jingle* de campanha, esse fato torna-se evidente:

Mulher que trabalha noite e dia / que
prazer que alegria / Ir a luta com você /
Brasil Gigante Sul-Americano / majestoso
soberano / Bota ela no poder. / Mulher que
enfrenta qualquer baque/ ela é a mãe do
PAC/ Programa nota mil / Ela é mulher
forte, é guerreira / ela vai ser a primeira /
Presidenta do Brasil!/ Ela é Dilma, Dilma...
Estrela do PT que ilumina / é a força
feminina/ No Brasil de Norte a Sul/ Acorda
meu amor chegou à hora / para mudar a
história/ E quebrar esse tabu/ Mulher que
conquistou o seu espaço /tá mandando no
pedaço/ Não é brincadeira não/ Chefe de
casa, de empresa e de família / falta uma
em Brasília/ Pra ser chefe da nação./ Ela
é Dilma... Dilma Rousseff mulher forte
brasileira/ É de luta, é guerreira/ Nós
estamos com você/ A gente quer essa
mulher na Presidência/ Porque temos
consciência do que ela vai fazer (*jingle* de
campanha “Quero Dilma”).

A música faz alusões explícitas à condição de mãe: a “Mãe do PAC”, “mãe do povo”, aquela que irá cuidar, zelar e olhar por todos os seus filhos. Dilma definia o codinome “Mãe do PAC” como “muito mais econômico, sintético; rápido dizer ela é a mãe

do PAC. E, de uma mãe, se espera firmeza e ternura, porque é isso que mãe dá” (trecho de entrevista publicado em “*Blog da Dilma*”). Assim, firmeza e ternura de mãe, aplicadas ao meio político, eram sentimentos explorados pela candidata. “Mulher forte”, “guerreira”, “que luta”. Expressões como estas sempre se fizeram presentes na construção da imagem feminina. A “chefe de casa”, “de família”. Insinua-se que sua experiência como mãe e dona de casa lhe possibilita maior capacidade de cuidar e gerir o seu país. Seus programas eleitorais também destinaram boa parte de seu tempo a discursos voltados totalmente para a mulher. Programas já existentes e propostas para o futuro das mulheres preencheram grande parte do conteúdo de seus programas eleitorais:

O governo de Lula e Dilma criou a Secretaria de Políticas para as Mulheres e o serviço ligue 180 para apoiar e orientar a mulher vítima da violência. Sancionou a Lei Maria da Penha que estabeleceu penas mais duras contra os agressores de mulheres. Garantiu as trabalhadoras domésticas direito a férias e estabilidade no emprego durante a gravidez. Estimulou as empresas a estender a licença maternidade para seis meses. Criou o Pronaf mulher, uma linha de crédito especial para a mulher que trabalha no campo. Além disso, a escritura de terras e assentamentos rurais que só saía em nome do homem agora sai em nome do casal. Mudanças assim às mulheres brasileiras nunca tinham visto (Trecho do HGPE – 26/10/10).

Em visita à ONG “Mulheres da Paz”, na cidade de Canoas-RS – em que um grupo de mulheres orienta e ajuda jovens que entram no mundo das drogas –, Dilma recorreu, mais uma vez, à sua condição de mãe, de mulher que demonstra ter maior sensibilidade e desenvoltura para o exercício de determinadas atividades. E, naquela passagem pela cidade, fez a seguinte afirmação:

Sem dúvida se você tiver como atrair o jovem para outras atividades até para

voltar a estudar, para ter uma prática esportiva, você melhora e impede que ele se torne mais vulnerável ao *crack*, sem sombra de dúvida. Talvez só as mulheres e as mães tenham essa força, porque mãe vai até o fim pra salvar seu filho, né? E nós, mãe brasileiras, vamos estar na linha de frente (trecho do HGPE – 11/09/2010).

Depoimentos e vídeos feitos por eleitores exaltam o fato de Dilma ser mulher, mãe, dona de casa. O emprego dessas falas demonstra o desejo de atribuir à candidata qualidades específicas, inerentes à sua condição de mulher; “hoje nós temos a mulher dentro da política, falta uma mulher Presidente. Porque a mulher, mãe, ela é dona de casa e é muito dedicada”. (Trecho do HGPE – 11/09/2010). A associação entre os valores femininos e humanitários permeou grande parte de sua campanha e seus discursos. Músicas alusivas à maternidade, à força e à sensibilidade da mulher foram sucessivas vezes apresentadas em seus programas eleitorais:

Mulheres são fortalezas divinas/ são belas bailarinas/ são preto no branco/ guerreiras de fé/ mulher/ mulheres são pulsos firmes/ mas com a voz e o amor de mãe/ são predestinadas a vencer/ assim é a mulher/ contra a insegurança/ mulheres/ a favor do Brasil/ mulheres/ a favor da ordem/ a favor do progresso/ queremos mulheres (trecho do HGPE – 02/09/2010).

A imagem pública da candidata foi algo bastante trabalhado durante a sua campanha. Particularmente no que diz respeito a sua imagem plástica, a mudança no seu visual gerou comentários em boa parte da imprensa brasileira. Correções na face, um novo corte de cabelo, afinamento das sobrancelhas, o uso mais intenso de maquiagem e a mudança de seu vestuário garantiram a Dilma uma acentuação da sua feminilidade. A analogia entre mulher e beleza fez com que os organizadores de sua campanha investissem em sua imagem.

Logo que o nome de Dilma foi aventado para a disputa eleitoral, diversas críticas foram veiculadas

pela imprensa, salientando, como provável dificuldade a ser enfrentada pelos seus apoiadores, o seu “temperamento forte”. Dizia-se que até mesmo ministros teriam se queixado ao Presidente Lula, sobre esse aspecto, quando ela era Ministra da Casa Civil. Tais idéias reforçavam, assim, a representação de “mandona”. Desse modo, além da mudança na aparência física, a candidata do PT precisou desconstruir a imagem de mulher autoritária e arrogante. Para dirimir essas avaliações sobre o seu “jeito de ser”, ela assim se expressou em seu *blog*:

Eu faço o seguinte: não exijo de ninguém o que eu não dou... Numa equipe, cada um tem de fazer o seu papel. Se me cabe fazer a coordenação, eu cobro prazo, realização e também presto contas... Isso é princípio elementar de trabalho em grupo (trecho de entrevista publicado no “*Blog da Dilma*”, <http://blogdadilma.blog.br/>).

Desse modo, a transformação em sua aparência física foi unida a mudanças no comportamento; suas aparições em programas de TV e no HGPE (Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral) buscavam mostrar uma Dilma mais calma, simpática, delicada e muito sorridente, características compatíveis com a sensibilidade e tranqüilidade que uma mulher “deve” ter. Ainda a respeito de seu suposto “gênio forte” e das especulações acerca de sua vida amorosa, algo bastante vasculhado por seus adversários, Dilma asseverou:

O preconceito no Brasil é uma coisa engraçada. Por exemplo, você estava falando dessa mulher dura, mandona. Você já viu algum homem ser chamado de mandão e durão? Eu fico sempre intrigada por que os homens são sempre meigos, bonzinhos, delicados. Outro dia, o Paulo Bernardo (ministro do Planejamento) ria muito porque ele falou que é o meigo-mor. Eu nunca vi, no Brasil inteiro, dizer que havia um homem duro. Outra coisa que achei interessante foi a investigação da minha vida amorosa. Cheguei à conclusão de que sou a única pessoa que tem vida

amorosa no País (trecho de entrevista de Dilma postado no “*Blog da Dilma*”, <http://blogdadilma.blog.br/>).

A *Internet* foi uma forte aliada de Dilma durante toda a sua campanha. A divulgação de vídeos e textos acerca da necessidade de uma mulher Presidente era farta. Quase todos os dias, eles eram postados em um de seus *blogs*, a exemplo do poema abaixo descrito:

A **VIDA** é feminina/A **escolha** é feminina/A **bandeira** é feminina/A **esquerda** é feminina/A **revolução** é feminina/A **coragem** é feminina/A **luta** é feminina/A **resistência** é feminina/A **prisão** é feminina/A **tortura** é feminina/A **dor** é feminina/A **solidão** é feminina/A **liberdade** é feminina/A **justiça** é feminina/A **solidariedade** é feminina/A **fraternidade** é feminina/A **volta** é feminina/A **força** é feminina/A **determinação** é feminina/A **competência** é feminina/A **inteligência** é feminina/A **energia** é feminina/A **casa** é feminina/A **república** é feminina/A **recompensa** é feminina/A **candidatura** é feminina/A **aliança** é feminina/A **disputa** é feminina/A **defesa** é feminina/A **tolerância** é feminina/A **democracia** é feminina/A **esperança** é feminina/A **verdade** é feminina/A **“raça”** é feminina/A **eleição** é feminina/A **vitória** é feminina/A **certeza** é feminina/A **fé** é feminina/A **confiança** é feminina/A **Pátria** é feminina/A **Presidência** é feminina/A **FESTA** é feminina/A **DILMA É PRESIDENTA DO BRASIL!!!** (Poema postado no “*Blog da Dilma*”, <http://blogdadilma.blog.br/>).

Da mesma forma que a *Internet* foi sua aliada na divulgação das propostas de governo e para conquista dos votos dos eleitores, conforme dito anteriormente, também foi um dos seus principais canais de divulgação de boatos, cujo conteúdo era direcionado ao embotamento da sua imagem. Nesse sentido, lembramos, ainda, a construção de uma verdadeira arena de discussões em torno de um suposto

pronunciamento da candidata em meio ao qual teria afirmado que “nem mesmo Cristo querendo lhe tiraria a vitória à Presidência do Brasil”. Tal frase foi amplamente replicada e enviada para centenas e centenas de internautas, o que teria levado à constituição de uma ácida oposição, principalmente, de pastores e também de fiéis, evangélicos.

Em consulta ao *blog* de **Daniel Pearl Bezerra** – criador e editor geral do *Blog da Dilma* (<http://blogdadilma.blog.br/>) – constatou-se uma matéria escrita por Sandra de Andrade que ao comentar tal boato, acrescenta:

Embora muitas pessoas tenham acreditado no spam e se revoltado imediatamente, este não é verdadeiro. A candidata do PT a Presidência da República jamais disse tal frase. Vários sites e portais do meio gospel publicaram o email **sem verificar fonte ou veracidade** do fato e assim disseminando ainda mais a mentira.

Os títulos outorgados à candidata Dilma de satanista e de anti-Cristo ou ainda a atribuição de uma auto imagem “maior que Cristo” ou “acima dele”, foram a pauta de temas de muitos dias da campanha na *web*: *blog*, *twitter*, *orkut*, *facebook* e *youtube* foram algumas das redes sociais que alimentaram e reproduziram tais boatos a ponto de conseguirem desgastar a imagem pública da candidata e assustar a sua equipe de campanha sobre os riscos de uma possível derrota nas eleições.

No dia 29 de setembro de 2010, no *blog* de Daniel Bezerra é colocada uma fala da candidata Dilma Rousseff, narrada por assessores de sua campanha, defendendo-se das acusações de crer-se maior que Cristo:

Segundo o coordenador de comunicação da campanha de Dilma e candidato a Deputado Estadual por São Paulo, Rui Falcão, “ela nunca deu esta declaração. É uma calúnia. Dilma respeita todas as religiões e jamais usaria o nome de Cristo em vão. Ainda mais com esse tom de

arrogância, que não é do temperamento dela, muito menos de soberba com os eleitores” (*Blog da Dilma* – <http://blogdadilma.blog.br/>).

A exigência de uma filiação religiosa na cultura brasileira parece ser uma pré-condição imposta ao candidato a um cargo eletivo. Basta lembrarmos que em campanhas anteriores à Presidência do Brasil o boato em torno do candidato Luis Inácio Lula da Silva de que seria ateu, obrigou-o a afirmar-se cristão católico. O mesmo ocorreu com a candidata Dilma Rousseff, o que a fez se dirigir a templos católicos e assistir a missas para “provar” aos eleitores e simpatizantes que não era atéia.

O interessante de toda essa celeuma é que, em verdade, não existe uma relação direta entre o exercício da atividade executiva e as práticas religiosas, ou não, do indivíduo; em outras palavras, uma coisa é o sagrado, outra coisa, o profano. No entanto, no Brasil, as coisas não funcionam bem assim e, a cada eleição, candidatos são instados a se pronunciar sobre a sua filiação religiosa; e tal filiação parece funcionar como uma espécie de senha que o candidato precisa para conquistar ou não, o voto do eleitor.

Outro tema impactante que congestionou as redes sociais foi a suposta orientação sexual da candidata Dilma Rousseff. Sendo uma mulher sozinha, separada do marido, acabou por ser “alvo fácil” para se colocar a sua condição heterossexual em dúvida. Foi colocada na rede a mensagem de que Dilma Rousseff teria mantido uma relação homoafetiva estável e de que a sua companheira estaria entrando na Justiça para exigir o pagamento de uma pensão, uma vez que ambas teriam mantido uma relação estável por mais de cinco anos.

Sobre esse tema e na tentativa de desconstruir um boato, Sandra de Andrade, postou o seguinte comentário:

Há em circulação um email sobre uma amante lésbica de Dilma Rousseff, que pede pensão à candidata na Justiça. É fácil provar a falsidade deste email. Na “pseudo-

matéria”, a suposta amante de Dilma é defendida pelo advogado Celso Langoni Filho. Como todos sabem, após terminar o curso de direito, todo bacharel deve fazer o Exame da Ordem dos Advogados do Brasil. Apenas com a aprovação neste exame é que alguém é considerado um advogado de fato. Aos aprovados, é dada a carteirinha do advogado com um número, que fica registrado em um arquivo nacional. O que eu fiz foi bem simples, acessei o arquivo nacional da OAB e procurei o “Dr. Celso Langoni Filho” para uma entrevista. Veja o resultado: não existe um advogado chamado Celso Langoni Filho (*Blog da Dilma* – <http://blogdadilma.blog.br/>).

Novamente nos deparamos com um “tema tabu” na cultura brasileira. Schwartzberg (1978) afirma que uma das pré-condições para alguém ser um estadista é ter uma família – cônjuge, filhos, além de animais de estimação. Só que, obviamente, esta família deve ser composta por um homem e uma mulher e jamais por dois homens ou duas mulheres. No Brasil o “atestado de heterossexualidade” é outra condição para o indivíduo pleitear um cargo da envergadura da Presidência da República; é como se a orientação sexual interferisse diretamente na capacidade ou no direito do cidadão em assumir certos cargos ou como se não fosse lícito fazer certas escolhas. Imbuídos de tais idéias e “creditando verdade” aos boatos, opositores de Dilma pareciam se sentir com uma espécie de “carta na manga”, capaz de provocar desgaste da sua imagem.

Apesar dos avanços, do ponto de vista do Direito, na garantia dos homoafetivos, como a recente aprovação e regulamentação do direito civil da união entre pessoas do mesmo sexo e da tramitação de um projeto de lei no Congresso Nacional que busca definir como crime a prática da homofobia, a sociedade brasileira ainda está bastante longe do respeito à diversidade cultural. O preconceito campeia as relações homoafetivas e a prática da homofobia é mais comum do que podemos imaginar.

Concomitante a esse circuito de boatos outra questão ganha as redes na *web*: a liberalização do

aborto. Esse tema, juntamente com temas da filiação religiosa e da orientação sexual, pautaram a campanha eleitoral, especialmente a de Dilma Rousseff.

As redes sociais são invadidas por mensagens e listas de adesão pró e contra a candidata, por uma suposta defesa da prática do aborto. Acusada de “matar criancinhas”, Dilma novamente trata de se defender, e faz o seguinte comentário, reproduzido no *blog* de Daniel Bezerra (<http://blogdadilma.blog.br/>) em 23 de setembro de 2010:

(...) por ocasião do debate promovido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a candidata à presidência Dilma Rousseff reiterou sua posição em defesa da vida. Segundo ela, “o aborto é uma violência contra a mulher, mas precisa também ser discutido como uma questão de saúde pública” e acrescentou: “não acredito que mulher alguma seja favorável ao aborto. Pessoalmente, não sou favorável ao aborto, mas, como Presidente da República, terei de tratar a questão das mulheres pobres que usam métodos absolutamente bárbaros e correm risco de vida.”

A boataria em torno dos temas aborto e relações homoafetivas intensificou discussões sobre a relação entre religião e política, aproximando esses campos e pautando a campanha eleitoral. Pastores evangélicos – pentecostais e neo-pentecostais – padres e bispos Católicos se fizeram presentes na *web* e produziram discursos abertos de negação do voto à candidatura de Dilma Rousseff e ainda incitaram, abertamente, os fiéis/adeptos de suas Igrejas a não votar “na candidata do PT”, por suas posições favoráveis ao aborto e às relações homoafetivas.

A intensidade desses pronunciamentos via *e-mail*, *twitter*, *orkut*, *blog*, *facebook* e principalmente *youtube* foi tanta que, segundo informações do jornal *O Estado de São Paulo*, em 04 de outubro de 2010, a pesquisa no *site* de busca *Google* alcançou recorde no acesso a vídeos que trataram do tema Dilma + aborto:

A polêmica em torno do aborto foi potencializada por uma campanha “viral” na internet. Vídeos de pastores evangélicos pregando contra o voto no PT por causa da posição do partido em favor da descriminalização viraram hits. Um deles foi visto mais de 3 milhões de vezes nas últimas semanas. Outro vídeo muito propagado na internet mostra a contradição de Dilma sobre a legalização do aborto. Contém trecho dela defendendo a mudança da legislação em entrevista feita no fim de 2007, e depois exibida imagem recente da candidata dizendo ser contra a descriminalização. As buscas pelo binômio “Dilma + aborto” no Google cresceram 1.500% em setembro – o que dá uma indicação de como o tema passou a ser uma preocupação dos eleitores.

Tal preocupação levou, também, alguns pastores e bispos das igrejas evangélicas e católicas a tentarem cessar com essas temáticas, sob pena de se perderem de vista questões bem mais importantes para a agenda de um candidato a Presidente da República:

O arcebispo metropolitano de São Paulo, cardeal dom Odilo Scherer, que também é membro do conselho permanente da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), afirmou na manhã desta quinta-feira considerar que não é positiva para o debate eleitoral a polarização em torno da questão do aborto. Mas, para ele, os candidatos devem apresentar claramente suas idéias sobre o tema (Jussara Seixas, 07 de outubro de 2010, <http://blogdadilma.blog.br/>).

A intervenção desses religiosos na *web* parece ter sortido algum efeito pois, na medida em que alguns deles se manifestaram, tentando construir uma separação entre o espaço da política e o da religião como pólos antagônicos, a discussão em torno dessa questão foi, aos poucos, se esvaziando de conteúdo.

Apesar da baixa aceitação da candidata Dilma entre as mulheres, no 1º turno, (chegou a ficar abaixo

de seu adversário), no 2º turno sua propaganda na TV e seu discurso, ainda mais voltado para elas, parecem ter influenciado, positivamente, fazendo com que parte do eleitorado feminino, segundo pesquisas de opinião, aderisse à sua candidatura. A aceitação de Dilma entre as mulheres tornou-se algo interessante. O chamado “Movimento Lilás”, criado por eleitoras do *blog* “Mulheres com Dilma”, convocava todos os dias mulheres de todo o Brasil para atos específicos sobre a luta e emancipação das mulheres:

Esta semana as mulheres sindicalistas estão colorindo São Paulo com as cores da vitória. Hoje, às 10 horas, elas organizam um ato em Presidente Prudente e, às 15h, em Bauru, para manifestar apoio a Dilma Rousseff... “A Semana Lilás é para colocar a mulher na política, pois precisamos de políticas públicas que atendam às mulheres e também a outros grupos excluídos, mas que necessitam de atenção especial como os negros, os jovens e os deficientes. E tenho certeza de que Mercadante é o candidato mais preparado para implantar estas ações” (depoimento de uma das dirigentes do movimento).

A escolha do nome do Movimento mostra certa delicadeza, um apelo à condição de gênero, pois o lilás em nossa sociedade é considerado uma cor tipicamente feminina, além de ser a cor do “movimento gay”. “As candidaturas femininas constroem estratégias, elaborando um sentido cênico e uma estrutura discursiva, que aparecem como um ‘a mais’, um além que afirma alusões à universalidade de valores” (BARREIRA, 2008, p. 71). O “Blog da Dilma” um dos mais acessados da rede, o “Dilma 13”, “Mulheres com Dilma” e “Galera da Dilma” puseram os eleitores inteirados com as atividades de campanha da candidata.

Conforme referido anteriormente, o uso de expressões como “mulher mãe”, “mulher avó”, “mulher guerreira”, “mulher cuidadora”, foi frequente em sua campanha. Esse discurso buscava mostrar que somente uma mulher poderia “fazer diferente”. “Querem eleger uma brasileira, experimentar um olhar feminino,

cuidando das nossas crianças, experimentar um jeito ainda mais sensível de governar” (trecho do HGPE – 28/10/2010). Durante a campanha o nascimento de seu primeiro neto foi mostrado como uma espécie de ampliação de suas “qualidades”: além de mãe, ela se tornava avó; portanto, “ainda mais competente e capaz de entender as necessidades de seus eleitores”. Declarações e fotos de Dilma com o neto no colo foram postadas intensamente nos veículos de comunicação; a imagem da avó com seu neto no colo tentava demonstrar atenção e cuidado.

Outro fato marcante em sua campanha foi o já mencionado apelido dado pelo ex-Presidente Lula de “a mãe do PAC”, emprestando a Dilma a condição de gestora de melhorias e ações na vida de milhares de brasileiros. Lula em discurso em um comício em Curitiba inovou, ao proferir a frase: “dê uma chance à sua mãe”. Seu pedido soou como algo praticamente impossível de não ser aceito, pois os brasileiros “filhos” não poderiam negar algo à sua “mãe”. “Agora as mãos de uma mulher vão nos conduzir; eu sigo com saudade, mas feliz a sorrir, pois sei que o meu povo ganhou uma mãe...”. O trecho de uma das músicas da campanha de Dilma dá a entender ser o ex-Presidente cantando para Dilma e evidencia o “a mais” da candidata: a sensibilidade e o cuidado que “só uma mulher pode ter”.

O apoio de grande parte das mulheres, de setores da CNBB e de evangélicos, bem como de cristãos em geral, demonstrou que as acusações feitas contra Dilma não passavam de “tentativas desesperadas” de vencer a eleição. A união de artistas e intelectuais em prol de sua eleição também mobilizou o 2º turno do pleito. Nomes como Chico Buarque, Gilberto Gil, Marilena Chauí e Oscar Niemayer, além de outros “notáveis” no cenário intelectual e artístico do Brasil, declararam publicamente apoio e “vestiram a camisa” da candidata. A campanha e o reconhecimento de Dilma chegaram à imprensa internacional, que a classificou como uma das cem mulheres mais fortes e influentes do mundo.

A indicação das “treze razões para se voltar em Dilma”, alusão ao número de seu partido, teve como

base de todos os seus argumentos suas qualidades e valores de mulher e o apelo e apoio das mulheres à sua candidatura:

1 – Dilma representa o novo Brasil que ajudamos a construir com Lula Presidente. À frente de importantes funções públicas e, principalmente, como Ministra do governo Lula, Dilma demonstrou competência, liderança e compromisso com o povo.

2 – Dilma é capacitada para disputar, vencer e governar o Brasil. Com competência e sensibilidade, ela vai dar continuidade às mudanças promovidas pelo Lula, garantindo mais desenvolvimento e uma vida melhor para toda nossa gente.

3 – Dilma é uma mulher que sempre lutou pela democracia, desde a época de estudante e sabe muito bem a importância dela para o desenvolvimento de uma nação.

4 – Como a primeira mulher a dirigir o país junto com os brasileiros e as brasileiras, Dilma vai fortalecer e criar políticas públicas que garantam um Brasil cada vez mais justo e menos desigual.

5 – Na presidência, Dilma vai fortalecer programas que promovam o emprego e a geração de renda das mulheres. Vai também estipular ações que garantam a igualdade entre homens e mulheres no mercado e nas relações de trabalho, oportunidade de formação e qualificação profissional e de acesso a cargos de direção.

6 – Estamos com Dilma para darmos mais um passo importante para ampliar a participação das mulheres nos cargos de decisão dos poderes Executivo, Legislativo, Judiciário em todos os níveis.

7 – Queremos Dilma Presidente para implementar uma política de criação de creches e pré-escolas públicas.

8 – Dilma Presidenta para garantir às mulheres na cidade e no campo uma vida com qualidade.

9 – Dilma na presidência vai dar continuidade a programas que beneficiam mulheres e homens com a política de valorização do salário mínimo, o Bolsa Família, o Minha Casa, Minha Vida e o Luz para Todos.

10 – Dilma Presidenta para consolidar a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher, fortalecer e melhorar a qualidade do atendimento do SUS.

11 – Dilma Presidenta para garantir que a Lei Maria da Penha, que combate à violência doméstica contra a mulher, seja cumprida em todo o Brasil e para promover políticas capazes de reduzir todas as formas de violência contra as mulheres.

12 – Estamos com Dilma para Presidenta por que acreditamos que é possível e necessário promover a educação, a cultura, o lazer e a informação sem qualquer forma de discriminação e preconceito.

13 – Nós, mulheres, estamos com Dilma porque queremos ver o Brasil indo adiante, seguindo o caminho do desenvolvimento, da democracia, da solidariedade, das oportunidades, do respeito às diferenças. O Brasil que nós, brasileiras e brasileiros, merecemos. Por isso e muito mais votamos e pedimos também o seu voto para elegermos Dilma Presidenta (publicado em “*Blog da Dilma*”, <http://blogdadilma.blog.br/>).

Encerrada a competitiva campanha no dia 31 de outubro, Dilma Rousseff foi eleita a primeira mulher Presidenta do Brasil. Ela recebeu 55.752.092 votos. Seu primeiro discurso como Presidenta da República enalteceu a capacidade da mulher e reforçou algumas das diferenças femininas exploradas durante a campanha:

Recebi hoje de milhões de brasileiras e brasileiros a missão mais importante de minha vida. Este fato, para além de minha pessoa, é uma demonstração do avanço democrático do nosso país: pela primeira vez uma mulher presidirá o Brasil. Já registro, portanto aqui meu primeiro compromisso após a eleição: honrar as mulheres brasileiras, para que este fato, até hoje inédito, se transforme num evento natural. E que ele possa se repetir e se ampliar nas empresas, nas instituições civis, nas entidades representativas de

toda nossa sociedade. A igualdade de oportunidades para homens e mulheres é um princípio essencial da democracia. Gostaria muito que os pais e mães de meninas olhassem hoje nos olhos delas, e lhes dissessem: SIM, a mulher pode! (...) (Primeiro pronunciamento de Dilma Rousseff como Presidente eleita).

Estas primeiras análises aqui apresentadas levam-nos a fortalecer a concepção de que a política brasileira nunca mais será a mesma depois das candidaturas de duas mulheres à Presidência da República, com a vitória da candidata Dilma Rousseff. A partir da histórica eleição de 2010, portanto, novos sentidos e significados da prática política desembocarão, muito possivelmente, na construção de novos modelos culturais pautados na presença contundente da mulher na política.

Considerações finais

A campanha protagonizada pela candidata Dilma Rousseff e a consequente vitória da primeira mulher à Presidência do Brasil, a campanha de 2010 principalmente na *web* “deu muito o que falar”; expôs as nossas mais íntimas e camufladas discriminações, a nossa imensa dificuldade de lidar com a diferença e, principalmente, de aceitá-la. Ao ser deslocado o discurso político, que deveria ser organizado em torno da apresentação de propostas concretas para o Brasil, para o âmbito privado, “da vida íntima do brasileiro”, todos em suas confortáveis cadeiras, defronte a um computador, resolveram intervir no processo eleitoral construindo ou aderindo à pauta da cultura proposta para a campanha: a discussão de temas que muito pouco ou quase nada interferem na atuação da administração da coisa e do interesse público. Tais discussões serviram, sobremaneira, para deslocar a atenção para fatos mais importantes para um País que se pretende democrático e que respeita o espaço e interesse público. O que novamente se sobressaiu foram os interesses privados de demarcação de territórios e pertencimentos identitários. A campanha

de 2010 serviu, enfim, para denunciar e escancarar os preconceitos e discriminações de um País batizado de “paraíso tropical”.

Nos ácidos discursos de grande parte dos internautas, jornalistas e *blogueiros*, predominou a tentativa de fazer prevalecer o *status quo* identitário brasileiro, que desde sempre elencou como modelos de correção a heterossexualidade, o cristianismo e a família.

No entanto, e em sentido contrário a tais modelos, a referida campanha nas redes e mídias sociais, por seu próprio caráter polifônico e de interatividade, também serviu para dar voz ao contraditório, àqueles que não se identificam com a cristalização de tal modelo modelo, ao mesmo tempo em que serviu para denunciar e evidenciar certas práticas, exacerbando e desconstruindo nossa tão arrumada e bem definida matriz identitária de democracia e de igualdade. Como afirmou alhures Holanda (1936), somos tudo, menos um povo polido; tudo, menos um povo sem preconceito e discriminação de toda sorte; tudo, menos um povo que busca a igualdade e o respeito à diversidade.

A campanha, enfim, nos fez aprender um pouco mais sobre a nossa cultura e sobre nós mesmos, partícipes de um ambiente cultural bastante excludente e segregacionista, porém protegido sob o manto da igualdade e da democracia. Pois afinal no Brasil, corriqueiramente afirmamos “não tenho nada contra isso desde que...”. E é exatamente no “desde que” que reside o problema.

A campanha nos fez aprender um pouco mais também de como o ciberespaço, aqui representado pelas mídias e redes sociais, pode sim, transformar-se em um interessante ambiente onde pode se praticar a polifonia, a alteridade, a surpresa em nos descobrirmos como um povo que está a aprender, paulatinamente, o que é cidadania e prática cidadã.

Enfim, acreditamos que este artigo seja uma contribuição aos estudos de cultura, mídia e política. É um exercício de interseção que nos ajuda a demonstrar o quanto nenhum desses campos pode mais prescindir do outro.

Notas

- 1 Já estamos bem distantes do ano de 1928, quando a cidade de Lages, no interior do estado do Rio Grande do Norte, elegeu a primeira prefeita da América Latina, Alzira Soriano. MEIRELÈS, Andrei, PEDROSA, Mino. “O salto do poder feminino”. Revista *Isto É*, São Paulo, 1996.
- 2 No ano de 1996, concorreram à prefeitura de João Pessoa, capital da Paraíba, três mulheres: Lúcia Braga (PDT), Nadja Palitot (PSB) e Lourdes Sarmiento (PCO), contra dois candidatos: Cícero Lucena (PMDB) e Luís Couto (PT).
- 3 Fonte: “A república das mulheres: sob o domínio do terninho”. Revista *Época*, 20 de junho de 2011. p. 50 a 54.
- 4 O Poder simbólico é, segundo Bourdieu, “um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce, um crédito com que ele o credita, uma autoridade, que ele lhe confia pondo nele a sua confiança. É um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe. (...) O homem político retira a sua força política da confiança que o grupo põe nele.” E o Capital Político é “uma forma de capital simbólico, *crédito* firmado na *crença* e no *reconhecimento* ou, mais precisamente, nas inúmeras operações de crédito pelas quais os agentes conferem a uma pessoa – ou a um objeto – os próprios poderes que eles lhes reconhecem” (1989, p. 187-188).
- 5 Convém acrescentar que a candidata Marina Silva também não ficou isenta das mais variadas acusações infundadas, afirma Alfredo Sirkis; “em diversas ocasiões sua campanha foi prejudicada por *parti pris* do ‘jornalismo de tese’: ia ser uma Heloísa Helena II, estava a serviço de Serra para ser sua vice, estava estagnada, não ia passar dos 5%, não ia passar dos 9%, não estava na disputa a sério, era monotemática na questão ambiental, era fundamentalista religiosa. Quantas matérias não foram feitas em torno dessas pautas.” (SIRKIS, 2011, p. 21).

Referências bibliográficas

- AMARAL, Ricardo Batista. *A vida quer é coragem: a trajetória de Dilma Rousseff, a primeira presidenta do Brasil*. Rio de Janeiro: Sextante, 2011.
- ALBUQUERQUE, Afonso de. A gramática do Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral: observações preliminares. In: NETO, Antônio Fausto, PINTO, Milton José. *O Indivíduo e as*

INTERSEÇÕES ENTRE CULTURA, MÍDIA E POLÍTICA...

- Mídias*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1996.
- BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. *Chuva de papéis: ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Núcleo de Antropologia Política, 1998.
- _____. *Imagens do feminino na Política*. XIMENES, Tereza. **Novos paradigmas e realidade brasileira**. Belém, UFPA/NAEA, 1993.
- _____. *Imagens ritualizadas: apresentação de mulheres em cenários eleitorais*. Campinas-SP: Pontes Editores, 2008.
- BLAY, Eva. *As prefeitas e a participação política das mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: Avenir, 1978.
- BONELLI, Marco Antônio Gusmão. O retrato da política: cobertura jornalística e eleições. In: GOLDMAN, Márcio & PALMEIRA, Moacir (org.) *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996. p. 84 a 102.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma teoria da prática*. Oeiras: Celta Editora, 2002.
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.
- CARREIRÃO, Yan de Souza. *A decisão do voto nas eleições presidenciais brasileiras*. Florianópolis, Ed. da UFSC; Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.
- CLEMENTE, Isabel; ROCHA, Leonel; SORG, Letícia. A república das mulheres: sob o domínio do terninho. In: revista *Época*. São Paulo, Editora Globo, nº 6831, 2011.
- COSTA, Homero de Oliveira. *Democracia e Representação Política no Brasil: uma análise das eleições presidenciais (1989-2002)*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- CHAVES, Christine de Alencar (org.) *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 5ª ed. São Paulo, Cortez, 1990.
- _____. *Política e cultura democráticas: O público e o privado entram em questão*. **Revista Universidade e Sociedade**, Ano I, nº 2, Novembro de 1991.
- COELHO, Cláudio Novaes Pinto & CASTRO, Valdir José de. *Comunicação e sociedade do espetáculo*. São Paulo: Paulus, 2006.
- GOMES, Wilson. *Transformações da Política na era da comunicação de massa*. São Paulo: Paulus, 2004.
- DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson O. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GOMES, Wilson & MAIA, Rousiley C. M. *Comunicação e Democracia: problemas e perspectivas*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Duas premissas para compreensão da política espetáculo*. In: NETO, Antônio Fausto, PINTO, Milton José. *O indivíduo e as mídias*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1996. p. 30 a 46.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. A mídia e a espetacularização da cultura. In: GREGOLIN, Maria do Rosário (org.) *Discurso e mídia: a cultura do espetáculo*. São Carlos-SP: Claraluz, 2003. p. 21 a 34.
- GOLDENBERG, Miriam. “Mulheres e militância política de esquerda no Brasil: uma história não contada”. In: **XX ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS**, Caxambu, 1996.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 20ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

- MANHANELLI, C. A. *Eleições é guerra: marketing para campanhas eleitorais*. São Paulo: Summus, 1992.
- MEIRELES, Andrei, PEDROSA, Mino. O salto do poder Feminino. In: revista *Isto É*, São Paulo, 1996.
- MIGUEL, Luís Felipe. O Jornal Nacional e a reeleição. In: *Política e mídia no Brasil: episódios da história recente*. Brasília-DF: Editora Plano, 2002. p. 61 a 85.
- MIGUEL, Luís Felipe e BIROLI, Flávia. *Caleidoscópio convexo. Mulheres, política e mídia*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- MIGUEL, Malheiros Sonia. *Política de cotas: mulheres na política*. Brasília, CEFEMEA, 1997.
- MONTENEGRO, Tito. O poder é masculino. In: Revista *Veja*. Edição Especial Mulher. São Paulo, Editora Abril, edição especial nº 65, ano 39, 2006.
- PALMEIRA, Moacir e HEREDIA, Beatriz. Os comícios e as políticas de facções. In: **Anuário Antropológico 94**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995.
- PINHEIRO, Luana Simões. *Vozes femininas na política: uma análise sobre mulheres parlamentares no Pós-constituente*. Brasília-DF, Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2007. (Série Documentos).
- SIRKIS, Alfredo. *O efeito Marina: bastidores da campanha que mudou o rumo das eleições*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2011.
- SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard. *O Estado espetáculo*. Rio de Janeiro: Difel, 1978.
- TEIXEIRA, Carla Costa. Retórica de queixas e acusações na derrota eleitoral: o caso Cristovam Buarque no Distrito Federal. In: HEREDIA, Beatriz; TEIXEIRA, Carla & BARREIRA, Irllys (org.) *Como se fazem eleições no Brasil – estudos antropológicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, s.d.
- TEIXEIRA, Carla Costa & CHAVES, Christine de Alencar (org.) *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Núcleo de Antropologia da Política. UFRJ, 2004.
- WEBER, Maria Helena. Mídia e eleições: relações (mal)ditas. In: NETO, Antônio Fausto, PINTO, Milton José. *O Indivíduo e as mídias*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1996.

(Recebido para publicação em janeiro/2012.
Aceito em abril/2012)

O QUE A REVISTA VEJA PROPÕE ÀS MULHERES?

MARIA INÊS DETSI DE ANDRADE
SANTOS*

Introdução

A revista VEJA publica anualmente uma edição especial denominada VEJA MULHER¹. A publicação do ano de 2006 foi a primeira com a qual tivemos contato e que nos motivou à realização deste estudo. Trazia na capa a fotografia de uma jovem “executiva”, amamentando um bebê. Além de mencionar assuntos comuns às revistas femininas, como relacionamento afetivo e emagrecimento, a capa dava destaque para uma matéria intitulada “O que sobrou do feminismo”. A imagem, bastante sugestiva, e as matérias anunciadas, indicavam mudanças relativas à vida das mulheres, sem contudo, abrir mão de temas apresentados pela mídia como importantes para o universo feminino. O contato com essa publicação de 2006 e, posteriormente, com mais dois exemplares de VEJA MULHER, publicados em 2007 e 2008, nos levou a pensar na possibilidade de realizar uma análise de VEJA-MULHER, considerando-se que a revista VEJA tem uma tiragem que ultrapassa a quantidade de 1.200.000 exemplares, lidos, segundo projeção apresentada pela Editora Abril, por uma média de 4.151.000 de leitores.²

As primeiras leituras dessas edições nos auxiliaram na definição do estudo que pretendíamos realizar: uma análise das representações de gênero e,

RESUMO

Este artigo apresenta os resultados de uma pesquisa que teve como finalidade uma análise de representações sobre mulher e feminilidade em matérias de três publicações da edição especial VEJA MULHER. Tomamos a Hermenêutica de Profundidade (HP) como referência para a nossa trajetória investigativa e a análise de discurso como método específico de análise. O estudo nos levou a concluir que VEJA MULHER não difere das chamadas “revistas femininas”, apresentando temas como: moda, beleza e maternidade, através de um discurso marcadamente prescritivo. No entanto, a ênfase conferida à profissão e ao trabalho feminino modificam, em parte, as representações sobre as mulheres, fornecendo novos valores para a construção da identidade feminina, relacionados, por sua vez, a projetos de vida voltados para o consumo.

Palavras-chaves: representações, identidade feminina, mídia.

ABSTRACT

This article presents the results of a research whose main purpose was to analyze representations of women and womanliness found in three special editions of the magazine *Veja Mulher*. The principal methodological references were In-depth Hermeneutics and Discourse Analysis. The study concluded that *Veja Mulher* is not different from the so-called “feminine magazines”, presenting issues such as fashion, beauty, and maternity, by means of a markedly prescriptive approach. However, the emphasis on professions and female work change, in part, the representations on women, providing new values for the construction of female identity. These values, in their turn, are related to life projects aiming at consumption.

Key words: representations, female identity, media.

* Doutora em sociologia pela Universidade Federal do Ceará, professora e pesquisadora da Universidade de Fortaleza- UNIFOR. E-mail. inesdetsi@unifor.br

subjetividades feminina e masculina, e concebemos o campo da comunicação midiática como uma esfera privilegiada na produção/reprodução de representações de gênero.³

Construídas na interface do “vivido” (vivência do corpo e da subjetividade, em nível coletivo, nas

mais especificamente, sobre mulher e feminilidade. A importância, dada por nós, ao campo da produção simbólica, especificamente, ao contexto das representações sociais, está relacionada à idéia segundo a qual, sendo o gênero uma construção sócio-cultural, é também um “aparato semiótico”, constituindo “um sistema de representações que atribui significado (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, ‘status’ dentro da hierarquia social etc.)” e [pressupõe] que “o fato de alguém ser representado ou se representar como masculino ou feminino subentende a totalidade daqueles atributos sociais” (LAURETIS, 1994: 212).

Nesse sentido, afirmamos o caráter performático das representações, que, “uma vez integradas na experiência, constituem verdadeiras forças materiais”, operando como propulsoras de novas ações (SAFFIOTI, 1992: 209), no processo de constituição das

relações sociais) e do “concebido” (os diversos saberes e discursos construídos pelo senso comum, ciências, filosofias), as representações são “fatos de linguagem” relacionados com as palavras ou significações, tendo como suporte a prática social e o discurso (LEFEBVRE, 1983).

As representações, portanto, são produzidas e reproduzidas em contextos significativos, envolvendo fatores de ordem social e subjetiva, tanto no âmbito da vivência como do conhecimento, e esses fatores estão presentes no processo de construção das mensagens, pelos meios de comunicação e no processo de atribuição de sentido, pelo público ao qual se destinam as mensagens (SANTOS, 2004: 101).

Metodologia da pesquisa

Nosso referencial metodológico está fundamentado na perspectiva que entende a pesquisa (principalmente a qualitativa) como um processo circular, cujo ponto de partida é constituído por uma compreensão prévia do campo em estudo e pelos primeiros dados empíricos coletados. Na perspectiva do modelo circular, a interpretação imediata dos primeiros dados coletados constitui a base para decisões de cunho teórico e metodológico, incluindo decisões relativas à amostragem e à integração de novos dados, diferindo do modelo linear de pesquisa que define etapas seqüenciais e separadas (FLICK, 2004).⁴

Considerando a natureza do nosso objeto – formas simbólicas produzidas por uma revista impressa, tomamos a Hermenêutica de Profundidade (HP) como o método mais adequado para guiar nossa trajetória investigativa. A escolha da Hermenêutica se deu pelo fato de ser um método que direciona a análise tanto para os aspectos estruturais e formais do objeto, como para o contexto sócio-cultural no qual as formas simbólicas são produzidas, dando ênfase à sua historicidade e às especificidades culturais (THOMPSON, 1995).

A Hermenêutica de Profundidade, porém, não deve ser vista como uma alternativa a outros métodos existentes, mas como um referencial metodológico

geral dentro do qual, outros métodos que sejam apropriados à pesquisa que se está realizando possam ser utilizados, em momentos específicos. Dessa forma, decidimos utilizar a análise de discurso (GILL, 2002), na etapa da pesquisa relativa à interpretação das formas simbólicas propriamente ditas.

Nossa escolha do método de análise de discurso se deu por considerar que este enfoque valoriza a relação entre linguagem-pensamento-mundo, reconhecendo que as maneiras pelas quais o mundo é interpretado e compreendido são histórica e culturalmente específicas a um contexto, sendo o conhecimento do mundo uma construção determinada por processos sociais.

Discussão

A revista VEJA, criada em 1968, faz parte do Grupo Abril, um complexo empresarial da área de comunicação que inclui, além da editora Abril, uma distribuidora de livros, considerada uma das maiores da América Latina; três canais de TV por assinatura, editoras como Ática e Scipione, e outras empresas.

No ramo das revistas, a Abril publica 49 títulos⁵, de teor variado, e destinados aos diversos segmentos do mercado consumidor. VEJA é, em termos mercadológicos, a mais importante publicação do gênero, da Editora, sendo sua circulação quase três vezes maior do que a da revista *Cláudia*, segunda colocada. Está voltada para a reportagem e o jornalismo investigativo, tendo um estilo semelhante ao da revista norte-americana *Times*. É considerada “um fenômeno editorial”, por ser a revista mais vendida e mais lida no país⁶ e a “única revista semanal de informação, no mundo, a desfrutar de tal situação” (SCALZO, 2003: 31).

Segundo informações fornecidas pela editora Abril, sobre o público consumidor da revista VEJA, a maioria dos leitores (52%) é do sexo feminino, (46%) pertencentes à faixa de 20 a 39 anos. A partir de 40 anos, temos um percentual de 32%. O número total de leitores estaria em torno de 4.151.000, isto porque

O QUE A REVISTA VEJA PROPÕE ÀS MULHERES?

se faz uma estimativa acerca do número de pessoas que, por outros meios que não o da compra ou da assinatura, têm acesso à revista, como membros da família do assinante, funcionários e clientes de empresas, clínicas de saúde etc. Quanto ao nível sócio econômico dos leitores, a revista se destina principalmente a leitores dos segmentos A e B (70%)⁷.

Considerando que a edição VEJA MULHER tenha o mesmo destino da revista VEJA, em termos de circulação e de público leitor, estendemos os dados apresentados, aqui, ao nosso objeto de estudo, do qual falamos a seguir.

A revista, assim como outros veículos de comunicação de massa, faz uso de certas “fórmulas” que garantam sua vendagem.⁸ Está segmentada por tipo de assunto e se destina a um público específico. Referindo-se aos padrões que orientam a estrutura das revistas, Scalzo (2003) afirma que elas costumam optar por dois caminhos: o da educação e o do entretenimento. O primeiro deles parece ter sido o escolhido por VEJA MULHER, cujas matérias apresentam um forte teor prescritivo. Publicada de forma intermitente, VEJA MULHER não se caracteriza como um meio noticioso, como é o jornal impresso ou semanários do tipo de VEJA, que abordam fatos recentes. Conferindo as mensagens “funções culturais mais complexas que a simples transmissão de notícias”, possui “menos informação no sentido clássico (as notícias ‘quentes’) e mais informação pessoal (aquela que vai ajudar o leitor em seu cotidiano, em sua vida prática)”. (SCALZO, 2003: 13-14).

Segundo Scalzo (2003), a revista promove um vínculo com o leitor semelhante ao de uma relação afetiva, já que é pautado também por confiança, credibilidade, expectativas e outros sentimentos que envolvem aquele tipo de relação. Natansohn (2000: 47) sugere a existência de um “pacto simbólico” entre a mídia e o público, através do qual os gêneros discursivos utilizados pela mídia podem ser entendidos como “estratégias de antecipação” que, oferecendo “uma referência a um ‘nós’”, recriam uma sociabilidade que permite a identificação e o (auto) reconhecimento.

Perguntamos, então, a quem se destinaria a publicação VEJA MULHER e que tipo de leitor(a) se reconheceria nas suas páginas. A análise das estratégias discursivas empregadas e do tipo de assunto abordado nos permitiu fazer inferências sobre o público feminino ao qual essas publicações se destinam. As matérias são dirigidas, principalmente, às mulheres que desempenham atividades laborais, como “executivas”, empresárias, profissionais liberais, funcionárias e secretárias.

Pudemos, também, identificar um padrão que orienta as narrativas, estruturando as matérias de forma a seguir uma sequência, que se inicia com a apresentação de um tema ou problema, seguida de explicações baseadas em consultas a fontes de pesquisa como, universidades, institutos, agências, organismos nacionais e internacionais, ou entrevistas a “especialistas”⁹, geralmente, escritores cujas obras se transformaram em *best-sellers* (lançados principalmente nos Estados Unidos), pesquisadores e professores de universidades estrangeiras¹⁰ (geralmente dos Estados Unidos), e pesquisadores e professores de universidades nacionais.¹¹

Como uma grande parte das matérias está baseada em publicações oriundas de outros contextos, e versa sobre realidades sociais distintas das brasileiras, a presença de pesquisadores brasileiros serve não apenas para reforçar argumentos, ou ampliar as informações, mas também para explicar aspectos referentes à nossa realidade.

O uso recorrente de fontes científicas, por VEJA MULHER, pode ser compreendido como uma estratégia discursiva cuja finalidade é dotar de legitimidade o texto, já que o conhecimento científico é considerado, socialmente, um conhecimento neutro, objetivo e, portanto, confiável. A falsa idéia de objetividade, neutralidade e universalidade da ciência tem sido tema de reflexão e crítica de estudos, no âmbito do pensamento feminista, que afirmam o caráter histórico e socialmente situado do conhecimento científico, apontando para pressupostos androcêntricos e essencialistas que, encobertos por narrativas revestidas de objetividade, excluem as relações/redes de

poder do conhecimento científico e o caráter disciplinar das ciências (OLIVEIRA e AMÂNCIO, 2006).

Além do discurso científico que, como acabamos de afirmar, confere maior legitimidade ao texto, a Revista utiliza, como recurso didático, exemplos práticos, na forma de depoimentos pessoais, permitindo uma maior compreensão do(a) leitor(a) acerca do assunto abordado. Por fim, são indicados caminhos, através de orientações, de guias, de “dicas” sobre como agir. Todas as matérias contam com fotografias ou outras formas de ilustração.

A maior parte das seções que compõem as publicações em análise apresenta narrativas que obedecem ao padrão descrito, possuindo um caráter prescritivo, sob a forma de aconselhamento e guia, orientadas, conforme a temática, por psicólogos, psiquiatras, psicanalistas, antropólogos, sociólogos, economistas, lingüistas, ginecologistas, sexólogos, nutricionistas, endocrinologistas, dermatologistas, gerontólogos e *designers* de moda.

Apesar da inserção de temas mais atuais, relacionados ao cotidiano das mulheres que possuem uma formação profissional e que assumem funções na esfera pública, a proposta de VEJA-MULHER atende a um padrão semelhante ao das revistas destinadas ao público feminino¹², abordando, principalmente, assuntos tradicionalmente considerados de interesse das mulheres como: moda, beleza, saúde, orçamento doméstico, maternidade, sexualidade e cuidados com o corpo. Por outro lado, assuntos que costumavam estar presentes em revistas femininas, tais como: preparo de alimentos, trabalhos manuais, cuidados com as crianças e com a casa, não são abordados pelas publicações analisadas¹³, o que poderia indicar que eles não mais constituem referências importantes no contexto das representações acerca do universo feminino, ou que não são significativos para o público a quem se dirige a revista, formado, sobretudo, por mulheres das classes médias, que exercem alguma profissão.

O trabalho, por sua vez, aparece, na maior parte das mensagens, relacionado a um estilo de vida orientado para o consumo. Na edição de 2008, por exemplo, em matérias como “Competência não tem

gênero” (p. 30-37) e “As verdadeiras rainhas do lar” (p. 38-41) são apresentados depoimentos de mulheres que, “venceram profissionalmente” e que hoje além de sustentar a família, podem realizar “sonhos de consumo”. Dedicam a maior parte de seu tempo ao trabalho e, ao falarem de suas conquistas, não por acaso, citam os bens que já puderam adquirir: um carro “do ano”, um apartamento “decorado” e, para os filhos, “viagem a Disney”. Algumas “executivas” fizeram de seus escritórios um segundo lar, onde possuem cama, para um descanso nos intervalos, e guarda roupa, com marcas famosas de perfumes, acessórios e vestuário.

Ainda na mesma edição, encontramos outra matéria com o título “Montada, sim – mas inteira” (p. 45-48) que diz:

Toda manhã, é a mesma coisa: salto lá em cima, um verdadeiro kit de sobrevivência dentro da bolsa pesadíssima (...) para sair de casa com aquela pele de pêssego (...) Quem trabalha em um ambiente com um mínimo de formalidade sabe que nem adianta pensar em aparecer no escritório à vontade, sem essa armadura..

Na página seguinte, são oferecidos conselhos para quem vai ao trabalho de salto alto e bolsa pesada, e permanece “horas e horas sentada ao computador”. A solução, segundo a matéria, é: “Tenha muitos pares de sapatos. Variar os saltos todos os dias é essencial para o corpo não se deformar em razão de um mesmo calçado.” Quanto à bolsa, “A cada meia hora, passe a bolsa para o outro ombro” e “se for caminhar muito opte por modelos com alça transversal...”. As mulheres são convidadas a se adequar às exigências do mercado, que solicita “boa aparência”, preparo e muita dedicação.

A “mulher moderna”, segundo VEJA-MULHER, é inteligente, bela, sedutora, competente, preparada. Pode morar sozinha, se quiser, mas também deve casar e ter filhos, pois casamento e maternidade continuam sendo concebidos como ideais femininos. As matérias “O que tarda pode falhar” (edição 2006, p.

O QUE A REVISTA VEJA PROPÕE ÀS MULHERES?

44-45) e “Adiar, nem pensar” (edição 2008, p. 54-56) fazem um chamado às mulheres que adiam a maternidade em razão da carreira profissional:

Primeiro, está-se no momento de pensar no estágio, e então no emprego. Depois, vem a academia, uma horinha aqui e ali para namorar, mais a promoção (aquela que você tanto fez por merecer...). Segue-se a resolução de parar de pagar aluguel e comprar um apartamento – e lá vai mais trabalho. Com tanto em que pensar, sempre tem alguma coisa que fica de fora da agenda. E o que era mesmo essa coisa?

Constituir família aparece como um projeto de difícil realização, que deve ser antecedido pela formação profissional e segurança material. A esta mulher a quem se cobra a maternidade, além de investir na profissão, também se pede: pratique ioga, faça aulas de meditação uma a duas vezes por semana, mais sessões diárias de cinco minutos, além de musculação duas a três vezes por semana, intercalada com atividades aeróbicas como a corrida, e com a ioga. (Matéria intitulada “Dê um basta no cansaço”, edição 2008, p. 50-51).

O cuidado com o corpo e com a aparência, a maternidade e o trabalho são os três pilares em que se assentam as representações do feminino, nesse discurso e que podem ser entendidos como componentes de uma “teia identitária do feminino” que acrescenta aos atributos tradicionais de feminilidade elementos constitutivos de uma identidade feminina atuante (FERREIRA, 2009).¹⁴

Essa sobrecarga de atributos incorporados à identidade feminina definiria o que Almeida (2007: 189) denomina de “super-mulher-ideal” – uma mulher que trabalha fora, que é independente, elegante e sensual, enfim, uma “mulher moderna”.¹⁵

A ênfase dada por VEJA MULHER à formação profissional, ao trabalho e à participação feminina no mercado e na esfera política se constitui em um indicador importante de mudanças sociais na vida das mulheres e nas representações de gênero.

Estudos sobre a inserção das mulheres brasileiras no mercado de trabalho constataam uma continuidade do crescimento da população (feminina) economicamente ativa (PEA), nas três últimas décadas do século XX, que atinge, no final dos anos 1990, mais de 31 milhões de mulheres trabalhadoras, chegando a taxa de atividade feminina a mais de 47% (BRUSCHINI e LOMBARDI, 2001/2002, p. 160).

Juntamente com a consolidação do acesso das mulheres ao mercado de trabalho, ocorre um aumento considerável da participação feminina nos sistemas escolares médio e superior, levando a um domínio das mulheres sobre os homens, em termos de escolaridade. No então 2º grau, mais de 55% do alunado é do sexo feminino e entre os que têm nível de instrução mais elevado, esse percentual é de 54%.

Não pairam dúvidas, portanto, sobre o avanço das mulheres na aquisição de escolaridade, o que lhes propicia maiores credenciais para seu ingresso e permanência no mercado de trabalho em ocupações que requerem estudo (BRUSCHINI e LOMBARDI, 2001/2002, p. 166-167).

Apesar da permanência do fenômeno da “guetização”, no que se refere à formação profissional feminina, prevalecendo campos de conhecimento como arte, ciências humanas, biológicas e saúde, Bruschini e Lombardi constataam que as mulheres também estão adentrando, de forma crescente, áreas profissionais de prestígio, tradicionalmente ocupadas pelos homens, como medicina, advocacia e arquitetura – uma tendência inovadora que vem se concretizando, pela conquista, por parte de mulheres mais escolarizadas, de melhores empregos.

Uma outra tendência constatada por Bruschini, em estudo anterior (1985), e que pode ser observada, nas últimas décadas de 90, diz respeito a mudanças no perfil das mulheres trabalhadoras. Se na década de 1970 a força de trabalho feminina era maciçamente constituída por mulheres jovens, solteiras e sem filhos, no final dos anos 1990 verifica-se um aumento da inserção de trabalhadoras mais velhas

e com responsabilidades familiares, atingindo, em 1998, 51,3%, contra um percentual de 20%, no início da década de 1980 (BRUSCHINI e LOMBARDI, 2001/2002, p. 164).

Apesar das desigualdades salariais entre homens e mulheres ainda permanecerem, e de estarem as mulheres, em sua maioria, ocupando atividades laborais pouco valorizadas socialmente, a profissionalização das mulheres e sua participação na vida pública podem ser consideradas uma conquista importante, pois permitiram às mulheres, sair do espaço doméstico, deixando a tutela dos pais ou dos maridos e ganhando mais autonomia pessoal. Por outro lado, a dupla jornada ainda é um fato presente na vida cotidiana feminina. As mulheres continuam sendo as principais responsáveis pelas atividades domésticas e pelo cuidado com as crianças (e também com os idosos). O enorme volume de trabalho feminino se deve, em parte, a esse fato. Mas, além dessas questões mais específicas do universo feminino, e que dizem respeito às relações de gênero, há outras, mais gerais, que devem ser levadas em consideração. A compreensão das vivências femininas, em sua relação com o trabalho, exige, portanto, um estudo abrangendo não apenas aspectos relativos à “questão de gênero”, mas também às formas de constituição e organização do trabalho, bem como o sentido social que lhe é atribuído, nas sociedades contemporâneas e as implicações da sociedade de consumo para o trabalho e a vida cotidiana das mulheres.

Conclusões

Temas que sempre predominaram nas chamadas “revistas femininas”, e que estão relacionados à vida doméstica, parecem não mais constituir as únicas referências importantes para o universo das representações do feminino. O trabalho remunerado e a profissão são representados, nas páginas de VEJA MULHER, como aspectos importantes do cotidiano das mulheres. No entanto, esse fato não é suficiente para modificar, em linhas gerais, a proposta temática

da revista analisada, prevalecendo ainda assuntos como moda, beleza, saúde, consumo, maternidade, sexualidade e cuidados com o corpo, temas considerados tradicionais em revistas destinadas ao público feminino. A proposta de VEJA MULHER atende, portanto, a um padrão semelhante ao de outras publicações do gênero.

Se, por um lado, o lar e a maternagem continuam sendo afirmados como domínios femininos, por outro, o trabalho e a profissão aparecem como uma importante conquista das mulheres e um elemento constituinte de suas identidades, o que tanto pode sinalizar mudanças nas representações de gênero, como também pode atestar o caráter complexo, ambíguo e polifônico das representações sociais e, especificamente, das representações do feminino. Referindo-se a análises sobre representações de gênero, no campo da comunicação midiática, Santos (2004) afirma que algumas dessas análises apontam para a coexistência de representações contraditórias num mesmo espaço discursivo, concluindo que o discurso dos meios de comunicação não pode ser compreendido como uma “construção monolítica” e que as representações de gênero não devem ser concebidas como “fixas e sempre constituídas através de esquemas binários, cujos termos obrigatoriamente se complementam e se excluem, implicando a proposição ‘ser ou não ser’”. Isto por que a produção de discurso ocorre em contextos significativos que sofrem a intervenção de diversos fatores de ordem histórica, social e subjetiva, “contendo uma heterogeneidade de textos e de imagens, cujas representações se contrapõem, se justapõem, se complementam, se excluem, se contradizem etc., podendo apresentar situações em que o que se representa parece “ser e não ser”, ao mesmo tempo” (SANTOS, 2004: 105-106).

A revista se dirige, principalmente, às mulheres que trabalham e que, também, são responsáveis pelos filhos e pelo andamento da casa. Através de um discurso marcadamente prescritivo, a revista oferece a essa “nova” (e “super”) mulher, conselhos, através de orientações e guias destinados a facilitar a vida doméstica e as relações familiares; a preservar a saúde

O QUE A REVISTA VEJA PROPÕE ÀS MULHERES?

e a juventude; a conciliar profissão e maternidade, a combater o estresse causado pela sobrecarga de trabalho etc.

A análise das publicações de VEJA nos levou a refletir sobre a importância do trabalho na vida das mulheres das classes média e alta, e nos fez pensar sobre o significado social que o trabalho feminino adquire nessas classes e também na sociedade como um todo, já que a valorização da formação profissional e do trabalho feminino parece estar mais relacionada a um projeto de vida voltado para o consumo. Isso coloca em evidência o poder do sistema capitalista e o importante lugar que a mídia ocupa, nesse sistema, com a reprodução de discursos (como o da publicidade, por exemplo) que atendem aos interesses do mercado produtor de bens e serviços.

Um dos aspectos do poder da mídia relaciona-se ao seu papel econômico, cultural e comercial de promover o consumo, o desejo por bens, e de ser parte central da sociedade e da cultura de consumo (ALMEIDA, 2007: 78).

Referindo-se à relação entre telenovela, consumo e gênero, a partir de sua pesquisa, Almeida afirma que as relações e diferenciações sociais entre os personagens, apresentados nas telenovelas, se estabelecem também com base no uso, por eles, de bens de consumo. “Os personagens, para se diferenciar e permitir essa longa narrativa, são também mostrados em seus cotidianos, em casas repletas de bens de consumo ultra-modernos, e se diferenciam por estilos, modas, jeitos de vestir, carros que possuem, lugares de lazer que frequentam.” (ALMEIDA, 2007: 184-185). Podemos afirmar que também as matérias de VEJA MULHER estão atravessadas por um discurso que dá voz a uma pedagogia do consumo, não apenas em páginas que exibem propagandas, mas no relato sobre a vida cotidiana de mulheres, estejam elas na condição de profissionais ou de mães, esposas etc. Nas orientações e “dicas”, oferecidas através de guias e de aconselhamento, as ações e comportamentos propostos requerem, quase sempre, a aquisição de bens e de serviços oferecidos pelo mercado.

Apesar de trazer à tona questões concernentes às relações de gênero, à saúde feminina, à profissionalização das mulheres e à sua inserção na vida pública, há uma tendência em tratar estas questões sob uma ótica de caráter individualista, limitada ao âmbito psicológico-comportamental, pautada em uma visão que, estando sob a rubrica do discurso científico, ganha o estatuto de verdade. A apropriação do discurso científico, pela revista VEJA MULHER, como já afirmamos, pode ser compreendida como uma estratégia discursiva que visa a garantir sua legitimidade e aceitação pelo público leitor.

Questões importantes que afetam a vida das mulheres em razão do seu ingresso no mercado, como a dupla jornada ou a desigualdade salarial entre homens e mulheres não são discutidas, assim como também não há uma reflexão mais crítica a respeito da ordem social que estrutura tanto as relações de gênero como o mundo do trabalho e fornece valores para a sua sustentação. As “fórmulas” propostas são de adequação e de submissão a essa ordem.

Notas

- 1 A revista *Veja* é uma das publicações da editora Abril. Não temos dados sobre a data de início dessas publicações, e sobre a regularidade dessa edição especial. Em levantamento feito em *sites* da *Internet*, há menção a uma publicação datada de 1994 e de publicações nos anos de 2001, 2002 e 2003. Este artigo contempla as edições de 2006, 2007 e 2008. Posteriormente ao nosso estudo, VEJA MULHER voltou a ser publicada, na edição 2166 de *Veja*, datada de junho de 2010.
- 2 Informações disponibilizadas pelos *sites*: <http://www.publiabril.com.br/tabelas-gerais/revistas/circulacao-geral/> e <http://veja.abril.com.br/idade/publiabril/midiakit.2003/defaultfr.html> (consulta em 22/01/2012).
- 3 Nas últimas décadas, parte dos estudos culturais tem voltado seu interesse para as formas simbólicas produzidas no âmbito da comunicação midiática. Esses estudos afirmam que as representações trazem implicações concretas para a vida dos sujeitos, orientando a ação, suscitando conflitos e contribuindo para justificar e reforçar as desigualdades de gênero (SANTOS, 2004: 99).
- 4 O modelo linear segue uma ordem na qual as etapas ocorrem de forma separada e em seqüência: definição do referencial teórico e da metodologia, coleta, organização dos dados e interpretação (FLICK, 2004).
- 5 Conforme dados colhidos no *site*: <http://www.publiabril.com.br/>

com.br/tabelas-gerais/revistas/circulacao-geral/consulta (consulta em 22/01/2012).

- 6 Esse fato pode ser confirmado quando confrontamos, com os seus, os números de circulação de algumas revistas consideradas suas concorrentes. Enquanto VEJA atingia em 2009 a média de 1.073.600 exemplares (http://www.publicidade.abril.com.br/geral_circulacao_revista.php), a revista *Época*, da editora *Globo*, ficava com 420.000 exemplares (Wikipédia, em 31 de maio de 2009) e ISTO É com 395.548 (<http://editora3.terra.com.br/>). Comparamos também os preços cobrados por essas revistas para anunciar em suas páginas. Enquanto VEJA cobra por uma página indeterminada a quantia de R\$ 216.000,00, ISTO É cobra 140.000,00 e *Época* 126.900,00. Consideramos importante colher informações dessa natureza, porque também estamos incluindo, em nosso estudo, as peças publicitárias. O alto preço para anunciar em VEJA, restringe os anunciantes às grandes empresas e a determinados produtos (informações colhidas nos anos de 2008/ 2009, nos sites mencionados anteriormente).
- 7 Perfil dos leitores de VEJA:

Faixa Etária	Segmento	Sexo
< 20 anos: 22%	A B: 39%: 70%	Homens: 48%
20 a 39 anos 46%	C: 21%	Mulheres: 52%
> 40 anos: 32%	D E: 9%	

Total de Leitores:
4.151.000

Fonte: MARPLAN

Site consultado: <http://vejaabril.com.br/idade/publiabril/midiakit/veja> (Acesso em 22 de janeiro de 2012).

- 8 Ver Morin, Edgar: *Cultura de massas no século XX*: neurose, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1990, vol 1.
- 9 O termo “especialista” é empregado com muita frequência, servindo tanto para introduzir a fala de profissionais chamados a opinar acerca do fato ou tema que está sendo abordado, como para conferir ao discurso maior legitimidade.
- 10 Nas publicações analisadas, são citadas como fonte de informação, diversas universidades norte americanas, como: Universidade Estadual de Ohio, Universidade Georgetown, Universidade Stanford, Universidade da Pensilvânia, Universidade do Estado da Carolina do Norte, Universidade de Harvard, Universidade de Washington, Universidade de Boston, Universidade da Califórnia, Universidade Johns Hopkins, além de instituições britânicas: Universidade de Hertfordshire, Universidade College de Londres, Equal Opportunities (Inglaterra), e Universidade de Toronto (Canadá).

São citados artigos e relatórios de organismos e instituições como ONU, Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática (IPCC); Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE); e, dentre outros, nos Estados Unidos: Centro Nacional de Estatísticas da

Saúde, Instituto Nacional de Saúde Mental e Centro de Controle e Prevenção de Doenças (CDC).

Também são citadas revistas científicas como *Canadian Medical Association Journal* (Canadá), *Evolution and Human Behavior* (EUA), entre outras.

- 11 As pesquisas e/ou pesquisadores citados estão ligados à Universidade de São Paulo (USP, a mais citada), Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), Universidade Federal do Rio de Janeiro (URFJ), Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Universidade Estadual Paulista (Bauru), Universidade de Campinas (UNICAMP), Faculdade de Medicina do ABC (SP), Universidade de Brasília (UNB), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Fundação Dom Cabral, Fundação Getúlio Vargas (FGV), Escola Superior de Propaganda e *Marketing* (ESPM), Instituto Brasileiro de qualidade e Produtividade (IBQP).
- 12 Na década de 1950, são as fotonovelas, como *Capricho*, da Editora Abril, que fazem sucesso entre o público feminino. A partir dos anos 60, as publicações destinadas às mulheres começam a abordar assuntos mais diversificados, porém, ainda restritos ao que se considerava como sendo o universo feminino: moda, culinária, decoração e beleza. Essa era a proposta de revista *Cláudia*, à época de sua criação, em 1961. A partir de 1963, ocorrem mudanças no teor dessa revista, com a introdução de temas como sexualidade, relacionamento afetivo e trabalho feminino. Carmen da Silva, colunista da revista *Cláudia*, aborda em sua seção “A arte de ser mulher” assuntos polêmicos para a época, discutindo questões relacionadas à condição feminina, questionando os papéis de gênero, as relações de poder no casamento, problemas relativos à sexualidade, machismo etc. A maior participação das mulheres na vida pública, a partir da década de 1970, leva as revistas a não mais tratar as mulheres apenas como donas-de-casa, esposas e mães, mas “como profissionais em busca de realização”. As revistas: *Nova* e *Mais* são dessa época (SCALZO, 2003: 34).
- 13 Observamos que da publicação de 2006 à de 2008, houve também um decréscimo de propagandas dirigidas ao consumo de produtos do lar, sendo estas substituídas por anúncios de produtos de beleza e de higiene pessoal.
- 14 Ferreira (2009), em um estudo sobre o discurso do senso comum acerca da identidade feminina, utiliza o conceito de “teia identitária do feminino” para explicar a constituição de um modelo de identidade feminina que engloba representações de “mulher executiva, mulher do lar e mulher política”, contemplando ao mesmo tempo uma dimensão tradicional que atende a valores patriarcais e outra, mais moderna, relacionada à atuação das mulheres na vida pública.
- 15 Almeida (2007) realizou um estudo de caráter etnográfico sobre a recepção de uma novela da Rede Globo – *O Rei do gado*. A autora trabalha, na sua pesquisa, a relação entre telenovela, consumo e gênero.

O QUE A REVISTA VEJA PROPÕE ÀS MULHERES?

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Heloisa Buarque de. Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Vol.15 N.1, p.177-192, 2007.
- BRUSCHINI, Cristina e LOMBARDI, Maria Rosa. *Instruídas e trabalhadeiras*. Trabalho feminino no final do século XX. In *Cadernos pagu*. São Paulo: Unicamp, Vol (17/18), p. 157-196, 2002
- FERREIRA, Dina Maria Martins. *Discurso feminino e identidade social*. 2ª. Edição. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.
- FLICK, Uwe. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman, 2004.
- GILL, Rosalind. *Análise de discurso*. In BAUER, M.W. e GASKELL, G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.
- LAURETIS, Teresa de. *A tecnologia do gênero*. In: HOLANDA, Heloisa B. de (org.) – *Feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p.206-42.
- LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausência: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- NATANSHN, L. Graciela. Medicina, gênero e mídia: o programa Mulher da TV Globo. In *Estudos Feministas*, Florianópolis: UFSC, vol.8, n.1, p 46-63, 2000.
- OLIVEIRA, João Manuel de & AMÂNCIO, Lígia. Teorias feministas e representações sociais: desafios dos conhecimentos situados para a psicologia social. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Vol.14 N.3, p.597-615, 2006.
- SAFFIOTI, Heleieth I.B. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. (orgs.) *Uma questão de gênero*. São Paulo/Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas/Rosa dos Tempos, 1992, p.183-215.
- SANTOS, Maria Inês Detsi de. *Gênero e comunicação – o masculino e o feminino em programas populares de rádio*. São Paulo: Annablume, 2004.
- SCALZO, Marília. *Jornalismo de Revista*. São Paulo: Contexto, 2003.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

(Recebido para publicação em dezembro/2011.
Aceito em fevereiro/2012)

REVISITANDO UMA POLÊMICA: A NOÇÃO DE 'DETERMINISMO' NO MATERIALISMO HISTÓRICO (UMA EXPOSIÇÃO DAS ALTERNATIVAS TEÓRICAS)

Modo de produção, luta de classes e determinismo

O conceito de *modo de produção*, como se sabe, é basilar para o Materialismo Histórico. Ainda não houve pensador marxista que o colocasse em cheque, pois dificilmente subsistiria algo que ainda pudesse ser chamado de “materialismo histórico” se o *modo de produção* não estivesse em um ponto central da análise historiográfica ou sociológica. Na verdade, *modo de produção e luta de classes* são os dois conceitos basilares do Materialismo Histórico. Isto porque de um lado, a História é a história da sucessão de modos de produção (ou da transformação de ‘formações sociais’ umas em outras); e, de outro lado, a História é também a história da “luta de classes” – dos grupos sociais que se confrontam organizados por uma determinada consciência de classe e posicionados de alguma maneira em relação ao modo de produção em vigor.

Outro aspecto importante no processo de auto-recriação do Materialismo Histórico, a partir desta contribuição coletiva que abrange inúmeros autores, é o fato de que, na história do Materialismo Histórico, como um paradigma de análise histórica e social, o conceito de *modo de produção* foi adquirindo novas

JOSÉ D’ASSUNÇÃO BARROS*

RESUMO

Este artigo tem por objetivo conduzir uma discussão acerca da noção de Determinismo ao longo dos vários desenvolvimentos teóricos do Materialismo Histórico, desde as obras de Marx e Engels até alguns dos autores mais recentes. Algumas das posições teóricas que se referem ao problema do Determinismo na tradição Marxista são comparadas, de modo a oferecer uma visão panorâmica sobre as várias alternativas disponíveis para enfrentar o desafio de repensar o Materialismo Histórico em novas bases.

Palavras-chave: materialismo histórico; determinismo; teoria.

ABSTRACT

This article aims to conduct a discussion about the notion of Determinism in the various theoretical developments of the Historic Materialism, since the works of Marx and Engels until some recent authors. Some of the theoretic positions referred to the problem of the Determinism in the Marxist tradition are compared, in order to offer a great view of the several alternatives to face the challenge to rethinking the Historic Materialism in new basis.

Keywords: historic materialism; determinism. theory.

* Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), nos cursos de Mestrado e Graduação em História, onde leciona disciplinas ligadas ao campo da Teoria e Metodologia da História. Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

e novas elaborações, particularmente à medida que os historiadores foram confrontando o modelo criado com situações históricas efetivas. Lukács, Gramsci, Pierre Vilar, Edward Thompson, Eric Hobsbawm são apenas alguns dos nomes que se integraram a este grande esforço de reformulação teórica de um conceito que ocupa uma posição tão central na concepção do materialismo histórico.

A questão-chave a ser reajustada quando se fala em *modo de produção* diz respeito ao papel que deve desempenhar o “determinismo”, seja no que se refere às relações do modo de produção com outras instâncias da sociedade, seja no que se refere à transformação de um modo de produção em outro. Até que ponto a passagem de um modo de produção a outro, no decorrer da história, pode ser entendida como “determinada” – como algo que ocorrerá necessariamente em uma certa direção, e não em outra? Ao mesmo tempo, até que ponto a maneira como uma sociedade se estrutura nas suas condições mais imediatas de produção – na sua base fundamental, por assim dizer – impõe características que afetam o mundo humano em outras instâncias como a arte ou a religião? Estas questões,

REVISITANDO UMA POLÊMICA:

relacionadas à noção de “determinismo”, também foram amplamente discutidas por pensadores posteriores, ligados ao pensamento marxista. São estes vários posicionamentos que examinamos neste artigo, de modo a mostrar que também aqui o Materialismo Histórico tem se apresentado como concepção científica em permanente transformação.

A relativização da noção de Determinismo nas diversas correntes marxistas

A relativização da idéia de *determinismo econômico* vem ocorrendo, a rigor, desde os próprios fundadores do Materialismo Histórico. Nas *Cartas a Starkenburg, Bloch e Schmidt* já começam a aparecer as ressalvas e observações de Friedrich Engels com relação à impossibilidade de se considerar um determinismo econômico absoluto, que regesse todos os fatos da História¹. De igual maneira, tal como observa Eric Hobsbawm (1984, p. 45), marxistas posteriores começaram a discutir o papel do acaso e do indivíduo na História, a exemplo de Plekhanov (1987, p. 72-112).

A idéia de determinismo – e existem diversos outros posicionamentos teóricos para além do Materialismo Histórico que também trabalham com esta formulação, e não apenas em referência à esfera econômica – sempre instiga preocupações relacionadas à reflexão sobre a liberdade humana. Daí as questões relativas à determinação na história estarem entre os temas mais visitados e revisitados no campo do Materialismo Histórico.

De modo geral, os historiadores e filósofos marxistas, e o próprio Engels na sua correspondência dos últimos anos, foram criativos ao imaginarem algumas saídas para aquilo que poderia se tornar um estagnante modelo de determinação absoluta. Houve também os que embarcaram na estagnação do determinismo absoluto, muitas vezes impondo esta idéia e eliminando evidências relativizadoras a golpes de martelo, como foi o caso de Joseph Stalin, que na fase de seu exercício ditatorial mais absoluto impôs à historiografia russa o modelo único e “inquestionável”

da sucessão unilinear de cinco modos de produção. Por outro lado, as relativizações da noção de “determinismo econômico” foram mais ricas. Devemos entender dois tipos de determinismo que são sugeridos pelo Materialismo Histórico, para analisar, por partes, esta questão.

Há, de um lado, um ‘determinismo diacrônico’, que seria aquele de acordo com o qual se diz que uma estrutura social fatalmente resultará em outra (por exemplo, o *modo de produção feudal* necessariamente conduz ao *modo de produção capitalista*, e o *modo de produção capitalista* necessariamente conduz ao *modo de produção socialista*, sem reversões possíveis, atalhos, ou variações).

E há, de outro lado, o que denominaremos ‘determinismo sincrônico’, que corresponde à idéia de que existe certa “base” que condiciona ou determina uma certa “superestrutura”. As perguntas que se colocam relacionam-se à intensidade e à natureza da determinação que é imposta sobre a superestrutura pela base econômica (e há, aliás, variações relacionadas ao que estaria de fato incluído na base). Também se põem outras perguntas, referentes a possíveis influências da superestrutura sobre a base, ou sobre a relativa autonomia de alguns aspectos da superestrutura.

Existem diversas passagens, em Marx e em Engels, abordando o determinismo sincrônico, isto é, o determinismo que emana das bases materiais e econômico-sociais de uma sociedade e que resulta no surgimento de uma superestrutura correspondente, na qual se incluirão todas as maneiras de pensar e formas de expressão cultural como a arte, as concepções filosóficas, os padrões de sociabilidade, a ideologia, e assim por diante. Em certa passagem de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), que é uma obra na qual Marx procura empreender uma análise histórica específica, encontramos as seguintes palavras:

Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições de existência social, constrói-se toda uma superestrutura de impressões, de ilusões, de formas de pensar e de concepções filosóficas particulares. A classe inteira as cria e as forma sobre a

base das condições materiais e das relações sociais correspondentes. O indivíduo que as recebe por tradição ou por educação pode imaginar que representam as verdadeiras razões e o ponto de partida de sua atividade (MARX, 1852).

Este trecho sugere que a base da qual parte o condicionamento incorpora tanto os aspectos econômicos (as “condições materiais”) como as relações sociais e as formas de propriedade. Trata-se de uma base econômico-social, e há algo que dela fica de fora, que é determinado pelo núcleo sócio-econômico, e que corresponde a uma “superestrutura” relativa ao âmbito das idéias e das formas de sensibilidade. Já em um texto publicado sete anos depois – este de natureza econômica, e não mais histórica –, aparece outra referência ao determinismo que posteriormente se tornou uma das mais citadas passagens de Marx para descrever o processo de condicionamento da vida social:

Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade destas ‘relações de produção’ constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência (MARX, 1859).

Neste texto, um prefácio que prepara um ensaio de *Crítica da Economia Política*, a base parece convergir para um *modo de produção* que corresponderia à maneira como os homens em sociedade se organizam para produzir a sua vida material. A totalidade dessas *relações de produção*, são palavras de Marx, constitui

a “estrutura econômica da sociedade”, a base sobre a qual se eleva a “superestrutura”. São diferenças sutis entre uma passagem e outra, mas pode-se perceber que aqui a “base” é mais enfaticamente econômica que social. Marx fala agora em *relações de produção*, e não em *relações sociais*, quando pretende delimitar a base determinante, aqui já explicitada como a “estrutura econômica” da sociedade (sinônima, no texto, de “modo de produção da vida material”). Assim, o que fica de fora, e que constitui a superestrutura determinada, corresponde ao “processo da vida social, política e intelectual”. Dito de outra forma, a base encurtou em relação àquela descrita no *18 Brumário*, e a superestrutura ampliou-se, concomitantemente. Estas oscilações entre as várias passagens de Marx e Engels que se referem às determinações sociais sincrônicas já apontavam para variações que iriam ser freqüentemente exploradas pelos marxismos subsequentes. No limite, existirão autores que buscarão “estender” a noção de modo de produção também para o terreno dos aspectos culturais, de maneira que as determinações e condicionamentos passarão a ser considerados por dentro do próprio modo de produção, em um universo mais complexo de interações, e não como originários de um setor específico – o econômico –, do qual as demais instâncias sociais constituirão meros reflexos.

De modo geral, os resultados das investigações empíricas da História tendem a favorecer mais os modelos relativizados de determinismo, que oferecem aberturas para as complexidades históricas com as quais os historiadores vão se deparando, nos seus processos efetivos de pesquisa, do que os modelos unilineares e redutores de determinismo. O Quadro 1 (no final deste artigo) procura indicar as saídas fundamentais que têm sido pensadas por historiadores, sociólogos e filósofos marxistas no sentido de relativizar a questão do determinismo. O ponto “zero” corresponde ao problema, que é a idéia segundo a qual pode haver uma determinação absoluta da base sobre a superestrutura. O “econômico” teria aqui uma primazia, e as normas e cultura desdobrar-se-iam como meros reflexos secundários. Esta posição

foi radicalizada por alguns marxistas chamados ortodoxos, mas a verdade é que nos textos de Marx não está muito claro que o fundador do marxismo acreditasse numa determinação absoluta. O próprio Engels (1820-1895), cuja vida ultrapassou à de Marx (1818-1883) em doze anos, se confrontou, desde 1890, com novos questionamentos que o levaram a rever ou aprimorar suas posições frente ao problema, inclusive considerando o desenvolvimento mais avançado de um movimento socialista a respeito do qual já começara a gerar uma literatura crítica². Daí as cartas a Bloch (1890) e Mehring (1893), nas quais apresenta suas novas posições. Desta época data a formulação do que registramos no Quadro 1, como a primeira saída do impasse do determinismo absoluto: a idéia de “determinismo em última instância”. Uma passagem extraída de uma das cartas a Mehring ilustra bem a nova posição assumida por Engels em relação à questão do determinismo:

No mais, falta apenas ainda um ponto que nas coisas de Marx e minhas não foi regularmente destacado de modo suficiente e em relação ao qual recai sobre todos nós a mesma culpa. Nós todos colocamos inicialmente – e tínhamos de fazê-lo – a ênfase principal, antes de mais nada, em derivar dos fatos econômicos básicos as concepções políticas, jurídicas, e demais concepções ideológicas, bem como os atos mediados através delas. Com isto, negligenciamos o lado formal em função do conteúdo: o modo e a maneira como essas concepções surgem. Isso deu aos adversários um belo pretexto para erros e deformações [...] Aqui [nos detratores do Materialismo Histórico] está subjacente a concepção vulgar, não-dialética, de causa e efeito como pólos opostos de modo rígido, com o esquecimento absoluto da interação. Esses Senhores esquecem com frequência e quase deliberadamente que um elemento histórico, uma vez posto no mundo através de outras causas, econômicas, no final das contas, agora também reage sobre a sua circunstância e pode reatuar até mesmo sobre as suas próprias causas (ENGELS, *Carta a Mehring*, 1893).

Posição antípoda em relação à de ‘Determinação em última instância’ é a idéia de “superdeterminação”, sustentada pelo filósofo franco-argelino Louis Althusser. Althusser, em seu ensaio intitulado *Contradição e superdeterminação* (1962), havia introduzido no marxismo estruturalista francês o conceito de *superdeterminação*, de modo a substituir a idéia de *contradição* por um modelo mais complexo de casualidade múltipla, tal como o que já vinha sendo empregado na Psicanálise, mas agora pensado como também aplicável a situações históricas e políticas. Em tal modelo, os princípios fundamentais do Materialismo Histórico parecem se esboroar: as determinações se invadem a cena de todos os lados, um tanto desordenadamente, e “os problemas do materialismo histórico e cultural são deixados sem solução, assim como embaralhados e elididos” (THOMPSON, 2001, p. 256).

Por outro lado, Louis Althusser é acusado de ter difundido em outras obras uma concepção bastante mecanizada em torno da mesma metáfora da oposição entre *base* (vista como infra-estrutura) e *superestrutura*. Edward Thompson (1924-1993) dirige severas críticas às concepções de Althusser no ensaio “A miséria da teoria ou Um planetário de erros”, embora também desfeche contundentes críticas ao stalinismo, ao qual oporá a noção de “socialismo humanista”. Para Thompson, ao dialogar de modo equivocado com o estruturalismo, Althusser teria negado o papel ativo dos homens na história, concebendo-os como meros reflexos ou desdobramentos da estrutura. Também contra Althusser partem vigorosas críticas de Pierre Vilar, em um artigo que escreveu em 1973 para a Revista dos Annales, intitulado “Histoire Marxiste, histoire em construction – Essai de dialogue avec Althusser”.

Repensando o Determinismo a partir da criação de novos conceitos

Inicialmente, é oportuno lembrarmos que outra forma de relativizar a rigidez do esquema de determinação imposto da Base sobre a Superestrutura,

corresponde à criação de novos conceitos. Não estabelecemos esses novos conceitos como uma nova posição, e por isso situamos a sua menção na parte superior, fora do quadro circular das posições habituais frente ao problema da relação de determinação entre Base e Superestrutura. Antonio Gramsci, por exemplo, buscou relativizar a determinação econômica através do conceito de *hegemonia*. Este conceito procura lançar uma nova luz sobre os modos de dominação e controle que a *classe dominante* estabelece sobre as *classes dominadas*. Essa dominação não seria feita apenas através das forças repressivas (militares e policiais) e através da coação econômica direta. A *hegemonia* atua precisamente no âmbito daquilo que corresponderia à Superestrutura. Mas, desde já, observe-se a posição de Gramsci relativamente ao seu entendimento a cerca de modo de produção. Para ele, a estrutura e a superestrutura constituiriam, na verdade, um “bloco histórico”, de maneira que não deveriam ser examinadas separadamente. Além disto, é oportuno lembrar que Gramsci também reconhecia que as flutuações políticas e ideológicas não deveriam ser encaradas como meros reflexos imediatos da infra-estrutura:

(...) a pretensão de apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da infra-estrutura deve ser combatida, teoricamente, como um infantilismo primitivo, ou deve ser combatida, praticamente, com o testemunho autêntico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas... Poder-se-á observar quantas cautelas reais Marx introduziu em suas investigações concretas, cautelas que não poderiam encontrar lugar nas obras gerais (GRAMSCI, 1997, p. 238).

Voltando à discussão sobre o conceito de *hegemonia*, esta se relaciona à capacidade de uma classe dominante exercer seu poder sobre as demais, não através da coerção e da repressão, e sim por meio de um consenso que é estabelecido através da difusão de certo conjunto de verdades em que todos os grupos sociais terminam por acreditar, sem se darem conta

de que, naquela ideologia de classe, que está sendo difundida como consenso, se escondem interesses particulares. A *hegemonia* “se quebraria” no momento em que as classes subalternas adquirem consciência e podem avançar em seu processo de luta social, impondo transformações nas relações de produção³.

O conceito de *hegemonia* foi incorporado ao instrumental teórico do Materialismo Histórico, e também adquiriu novos desenvolvimentos. Thompson, por exemplo, procurava enxergá-lo através da idéia de “reciprocidade”, que recoloca uma influência também das posições das próprias classes dominadas na constituição da *hegemonia*. Desta forma, a hegemonia não implicaria um movimento unilinear, dos interesses das classes dominantes para a sujeição ideológica das classes dominadas.

Autonomia relativa

Retornando às posições fundamentais diante da questão da *determinação*, encontraremos aquela que qualificamos como uma ‘autonomia relativa de certos elementos da superestrutura’. Esta posição começou a surgir quando os historiadores, antropólogos e sociólogos marxistas se puseram a estudar e pesquisar em áreas específicas, relacionadas à cultura e à política. Por exemplo, os estudos de História da Arte pareciam revelar a alguns historiadores um desenvolvimento autônomo de certos aspectos relacionados às formas de expressão artística ou ao desenvolvimento técnico. Nem sempre era possível atribuir tudo, no desenvolvimento da história da arte, ao que vinha ocorrendo no plano econômico-social. Embora alguns historiadores da arte tenham trabalhado mais diretamente dentro desta posição de determinação do social-econômico sobre a arte, como foi o caso de Hauser, outros já atribuíram, ao menos em algum nível, uma autonomia aos desenvolvimentos artísticos. Giulio Carlo Argan, por exemplo, está mais próximo dessa posição. Ao mesmo tempo, há ainda a posição a meio caminho entre considerar uma autonomia mais acentuada de certos setores culturais e a idéia já mencionada da “determinação em última instância”, proposta por Engels já nas cartas a Mehring⁴.

REVISITANDO UMA POLÊMICA:

A ‘posição 3’ (do Quadro 1) refere-se à idéia de que haveria uma interação recíproca entre *base* e *superestrutura*. Assim como o desenvolvimento das forças produtivas redimensiona as relações de produção e concomitantemente aspectos como a arte, as expressões culturais, as concepções científicas, as ideologias, o imaginário, seria igualmente possível conceber que o desenvolvimento destas áreas também pode retroagir sobre a *base*, produzindo novas transformações.

A rejeição da metáfora da superestrutura

A ‘posição 6’ (do mesmo quadro) busca redefinir o que deve ser colocado na chamada *base*, ou então redefinir o que é o *modo de produção*. São lançados questionamentos críticos que, no limite, colocam em cheque a própria metáfora utilizada (a idéia de uma base que se opõe e determina a estrutura). As perguntas são aqui colocadas. Resistirá à análise concreta de sociedades, das mais primitivas às mais complexas, a idéia de uma “base econômica” que define e redefine constantemente uma “superestrutura cultural”? A *base* corresponde diretamente ao “modo de produção”? Esse *modo de produção* inclui apenas a dimensão econômica?

Derek Sayer, por exemplo, rejeita em seu ensaio *A violência da abstração* (1987) a aplicação da metáfora base/superestrutura como um modelo da relação entre níveis, práticas ou instâncias substancialmente distintos no interior da formação social, e afirma em seguida:

(...) conceituar essa relação em termos causais (ou funcionais), é repetir exatamente a ilusão lógica da separabilidade superestrutural que Marx estava, acima de tudo, preocupado em refutar. Tais construções fogem espetacularmente ao assunto central desse argumento. A metáfora base/superestrutura aplica-se à relação entre o ser social e a consciência social e não é de modo algum um modelo virtual de ‘níveis’ sociais (SAYER, 1987, p. 91-2).

Portanto, Sayer denuncia um uso indevido da metáfora base/superestrutura, que um dia fora

utilizada por Marx para opor *ser social* e *consciência social*. O desvirtuamento dessa metáfora para simbolizar dimensões distintas do “social”, tais como a economia, a política e a cultura, teria sido obra de comentaristas posteriores. No limite, esses questionamentos tendem ao abandono mesmo do par “base / superestrutura” como imagem adequada para a compreensão de uma realidade histórica e social, o que corresponde, em nosso Quadro 1, a uma das alternativas da ‘posição 7’.

A rejeição da dicotomia estrutural parece ser, por exemplo, um dos desdobramentos da demonstração de Maurice Godelier de que não é possível separar *o ideal e o material*, no livro de mesmo nome (GODELIER, 1984). Por outro lado, caso se opte por conservar a distinção entre infra-estrutura e superestrutura, o antropólogo francês recomenda que “esta não deve ser tomada como uma distinção entre níveis ou instâncias, nem tampouco entre instituições” (GODELIER, 1984, p. 18-19), de modo que aqui se tem uma posição análoga à de Derek Sayer, anteriormente referida. Mas a principal contribuição de Maurice Godelier, particularmente amparada em um sistemático trabalho antropológico, está em mostrar que o papel central que desempenha “o econômico” nas sociedades capitalistas não pode ser estendido a todos os tipos de sociedades. Mesmo em sociedades nas quais o econômico desempenha o papel central, sempre nos perguntaríamos de que econômico estaríamos falando, sendo ainda preciso reconhecer – acompanhando Godelier em outro de seus ensaios –, que cada sociedade produz a sua própria racionalidade econômica, e que esta não é diretamente aplicável em relação a uma outra sociedade no tempo e no espaço (GODELIER, 1967, p. 303). De resto, e isto é ainda mais importante, seria possível demonstrar que “em certas sociedades as relações de parentesco (aborígenes australianos) e as relações políticas (Atenas no século V) ou político-religiosas (Antigo Egito) também funcionam como relações de produção” (GODELIER, 1984, p. 20). Desta forma, seguramente, a *produção* não corresponde a uma instância fixa, sempre a mesma, que se refere em todos os casos

apenas a categorias propriamente econômicas (no sentido capitalista ou moderno).

É de fato importante para o historiador e para o antropólogo redefinir, diante de cada realidade examinada, o que faz parte da *produção*, em cada caso. Godelier se pergunta, inclusive, por que no mundo atual “o econômico” torna-se o dominante, enquanto que nesta ou naquela sociedade as relações de parentesco, as relações políticas ou as relações religiosas podem se tornar dominantes. Em poucas palavras, o que explica que “um determinado conjunto de relações se torne dominante em um lugar e, no outro, [predomine] um conjunto diferente?”. A sua resposta constata:

[que] um conjunto de relações sociais se torna dominante quando funciona simultaneamente como relações sociais de produção, como arcabouço e fundamento social do processo material de apropriação da natureza (GODELIER, 1984, p. 20).

Se, no limite, as proposições de Maurice Godelier tendem a desautorizar, ou ao menos colocar sob suspeição, a metáfora base-superestrutura, a posição do historiador inglês Edward Thompson, por seu turno, aponta tanto para a redefinição do sentido de *modo de produção*, como para a rejeição radical daquela metáfora, que Thompson afirma ter sido meramente ocasional no próprio pensamento de Karl Marx. Podemos encontrar uma síntese de sua posição no célebre artigo “Folclore, Antropologia e História Social”, publicado em 1977, na *Indian Historical Review*:

Não estou pondo em dúvida a centralidade do modo de produção (e as subseqüentes relações de poder e propriedade) para qualquer compreensão materialista da história. Estou colocando em questão – e os marxistas, se quiserem abrir um diálogo honesto com os antropólogos, *devem* colocar em questão – a idéia de ser possível descrever um modo de produção em termos ‘econômicos’ pondo de lado, como secundárias (menos ‘reais’, as normas, a

cultura, os decisivos conceitos sobre os quais se organiza um modo de produção). Uma divisão arbitrária como esta, uma base econômica e uma superestrutura cultural, pode ser feita na cabeça e bem pode assentar-se no papel durante alguns momentos. Mas não passa de uma idéia na cabeça (THOMPSON, 2001, p. 254-255).

A metáfora estrutural, desta maneira, não tem salvação, na interpretação de Thompson, uma vez que ela conduz inevitavelmente ao reducionismo e ao “determinismo vulgar”. Pensar em um edifício que opõe sua base à superestrutura é já partilhar as diversas atividades e atributos humanos em uma instância ou outra: a economia, a tecnologia e as ‘ciências aplicadas’ na base de apoio; e as leis, a religião, a arte, e outros tantos aspectos da cultura em compartimentos mais frágeis, erguidos depois e em cima. E pior, porque ainda se deixa outros elementos “a flunar, desgraçadamente, no meio (lingüística, disciplina do trabalho)” (THOMPSON, 2001, p. 256). Essa maneira de ver as coisas, parece sugerir Thompson logo em seguida, pode mesmo conduzir a situações absurdas e patéticas na ação política, pois tal como teria ocorrido na planificação stalinista, tende-se a acreditar que

a boa sociedade pode ser simplesmente criada a partir da construção de uma ‘base’ industrial pesada, uma vez que “isto dado, uma superestrutura cultural irá, de algum modo, construir-se sozinha” (THOMPSON, 2001, p. 256).

As preocupações teóricas de Thompson, como se percebe, alinham-se bem de perto aos seus esforços práticos de trabalhar em favor de um “socialismo humanista”, sonho acalentado até a sua morte, em 1993⁵.

Redefinindo a própria noção de Determinação

Outro grupo de posições que procura sair dos impasses do determinismo econômico remete a

redefinições da própria noção de *determinação* (item 7), que se mostra por vezes aproximada das idéias de ‘tendência’, ‘probabilidade’ ou campo de possibilidades, de modo a trazer mais flexibilidade ao aspecto da determinação diacrônica no Materialismo Histórico. Pierre Vilar, no célebre ensaio *Une histoire en construction* (1982), procura mostrar que “a produtividade é a condição necessária da transformação histórica; mas, contrariamente ao que se diz hoje, ela não é suficiente”. Polemizava, portanto, com os deterministas lineares de sua época⁶. O historiador francês está pronto a reconhecer que um modo de produção não se transforma simplesmente em outro exclusivamente a partir de suas transformações internas. Assim, no artigo “Problemas da formação do capitalismo”, publicado em 1953 na revista *Past and Present*, Vilar analisa a passagem do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista a partir do contraste entre fatores exógenos e endógenos. Afirma, contudo, que é preciso ir ao cerne do sistema para captar o endógeno. De todo modo, reconhecer a participação de fatores externos na passagem de um modo de produção a outro é já repensar a natureza da determinação.

Repensar a noção de *determinação* (posição 5, Quadro 1) é também a proposta de Raymond Williams (1921-1988), ensaísta, novelista e crítico de arte que pode ser assemelhado aos historiadores da escola inglesa do marxismo e que, tal como estes, trazia como principal preocupação o estudo da Cultura. *Marxismo e literatura*, ensaio publicado em 1971, é possivelmente a obra em que se encontra maior aprofundamento na sua radical crítica à idéia de que, em uma determinada formação social, existiriam uma infra-estrutura determinante e uma superestrutura determinada, concebíveis como esferas separáveis uma da outra.

Antes de prosseguirmos com algumas observações sobre a posição de Raymond Williams relativamente ao *determinismo*, é oportuno lembrar a influência, em praticamente todos os pensadores marxistas ligados à Escola Inglesa, dos *Grundrisse*⁷ de Karl Marx (1857-1858). Este trabalho foi tão importante para a Escola Inglesa da historiografia

marxista, como o foi “O fetichismo da mercadoria” para a Escola de Frankfurt. Há nos *Grundrisse* uma singular passagem em que Marx se utiliza de outra metáfora, que não a da base e superestrutura, para expressar um tipo de determinação que atravessaria os modos de produção. Ele se expressa em termos de “uma luz geral, na qual estão imersas todas as cores e que modifica suas tonalidades particulares; [...] um éter especial a definir a gravidade de tudo o que dele se destaca”. Esta passagem foi muitas vezes evocada pelos marxistas da Escola Inglesa, tal como Edward Thompson e o próprio Raymond Williams. Trata-se de uma metáfora em que se permite reconhecer a “cor particular” das diversas produções e esferas do social, nenhuma delas preponderante em relação às outras, e na qual a determinação atravessaria o modo de produção como um todo, como uma luz mais ampla que afeta a tudo, mas não elimina a tonalidade particular de cada elemento iluminado.

Não é gratuito o sucesso desta passagem entre os marxistas ingleses, notadamente a partir dos anos 1960, quando o texto chega à Inglaterra. A metáfora permite que não se pense na instância cultural como mero reflexo de outra coisa, tal como pode ocorrer quando se lança mão da metáfora espacial da infra-estrutura / super-estrutura. Segundo Raymond Williams, o próprio Marx, nas ocasiões em que a utilizou, sempre se propôs a pensar infra-estrutura e super-estrutura como uma “relação”. Assim, para Williams, somente depois foram surgindo as redefinições da base-superestrutura, a partir de esquemas fechados, sejam temporais ou espaciais. Na leitura temporalizada da relação base-estrutura, a saber, pressupõe-se que a base econômica precede temporalmente a consciência, e, a partir daí, tomam forma a política e a cultura. De igual maneira, na leitura espacializada desta mesma metáfora, investe-se na visualização de espécies de “camadas” bem separadas: a política, a cultura, a ideologia, a base econômica, sendo esta espacialmente anterior às demais (o edifício, vale dizer, é construído a partir de uma determinada base, e somente a partir daí vão surgindo outros andares). A proposta de redefinir *determinação*, em

Williams, é sustentada como um retorno a Marx, como uma correção de um desvio que fora imposto ao materialismo histórico por marxistas posteriores.

Teria sido a não-percepção de que a base é em si mesma “um processo dinâmico e internamente contraditório” o que teria levado ao entendimento da infra-estrutura como área dotada de propriedades fixas, prontas a exercer suas incontornáveis determinações. Por isso mesmo, Raymond Williams propõe a revisão do conceito de *determinação* (WILLIAMS, 1977, p. 86), que, segundo a sua concepção, deveria estar relacionado à fixação de limites, ao estabelecimento de horizontes, à produção de pressões, mas nunca à manifestação de uma força irresistível a determinar todas as demais instâncias sociais, através de um jogo de reflexos, e a conduzir a história em uma direção única que excluiria do destino humano a liberdade e as escolhas. Em síntese, se Thompson rejeitaria radicalmente o conceito de “infra-estrutura”, indo um passo além, já Williams pretende salvar esta noção imprimindo um novo sentido à idéia de determinação – depurando-a, por assim dizer, do *determinismo* em *stricto sensu*. Mas aqui também surge a necessidade de um novo ajuste, e Raymond Williams tomará emprestado o conceito althusseriano de *superdeterminação*⁸.

Reenfatizando as ações humanas

Por fim, uma saída para o impasse ou para o imobilismo da *determinação absoluta* é conceder na análise historiográfica um maior espaço para a ação humana (posição 8; Quadro1), para o seu poder de transformar a realidade – sempre, é claro, no interior dos quadros das condições objetivas que enredam os homens, mas sem necessariamente tolher os seus movimentos a ponto de imobilizá-los e frear seu poder criativo. Retornamos aqui a Marx, a rigor, ao Marx historiador, pois é mesmo impressionante que, diante de situações histórico-sociais concretas a serem analisadas – o que Marx fez em *O 18 Brumário* (1852), *Luta de classes na França* (1850), *A guerra civil na França* (1871) –, reapareça a complexidade da

ação humana. A arte com que Marx equilibra, nestas obras, a determinação que se impõe sobre os homens e a capacidade destes mesmos homens de propor ou impor transformações na realidade que os enreda vai aparecendo à medida que a história se lhe mostra complexa. Os esquemas simplistas não funcionam mais, e Marx permite-se, em *O 18 Brumário*, uma análise digna de um historiador profissional, investigando fontes diversas, tirando partido das contradições entre o discurso das leis e os entreditos que nelas se escondem, trazendo à tona as páginas de jornais da época e abordando-as como discursos, atentando para o movimento dos preços e para a vida material dos camponeses, indagando por suas reminiscências imaginárias. As classes não se reduzem aqui ao esquema simplista que no *Manifesto Comunista* (1948) opõe capitalistas e trabalhadores: surgem as várias nuances pertinentes a cada grupo social, as suas idiosincrasias, o seu fazer-se diante dos acontecimentos.

A História, para o historiador Marx, mostra suas duas facetas: aquilo que se impõe sobre os homens através de condições objetivas herdadas das gerações anteriores, e aquilo que vai sendo transformado pela sua ação, pelo seu confronto através das lutas sociais. A História é para ele espaço de aprisionamentos e de liberdades. Há épocas em que a História parece se impor tiranicamente sobre os homens, deixando-lhes margens estreitas, no interior das quais, contudo, eles se movimentam; e há épocas em que esses mesmos homens parecem tomar para si a tarefa de revolucionar os seus destinos. Às vezes há simulacros, diálogos de uma época com outra, interpenetrações inesperadas. É célebre a abertura de *O 18 Brumário*, na qual Marx começa por evocar os acontecimentos franceses de 1848 a 1851 como caricaturas e reapropriações da Revolução Francesa ocorrida sessenta anos antes, registrando em seguida os dilemas dos homens diante de uma História que, ao mesmo tempo, lhes traz sofrimento e sobre a qual atuam:

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações

mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nestes períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestados os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar a nova cena da história do mundo nesse disfarce tradicional e nessa linguagem emprestada. Assim, Lutero adotou a máscara do apóstolo Paulo, a Revolução de 1789/1814 vestiu-se alternadamente como a República Romana e como o Império Romano, e a Revolução de 1848 não soube fazer nada melhor que parodiar ora 1789, ora a tradição revolucionária de 1793/1795. De maneira idêntica, o principiante que aprende um novo idioma, traduz sempre as palavras deste idioma para a sua língua natal; mas, só quando puder manejá-la sem apelar para o passado e esquecer sua própria língua no emprego da nova, terá assimilado o espírito desta última e poderá produzir livremente nela (MARX, *O 18 Brumário*).

A ação humana combina-se com os condicionamentos objetivos no entretecer da História. Marxistas diversos irão se contrapor aos exageros que podem surgir com a idéia de *determinismo*, que em outros autores impõe-se de forma absoluta, e buscam chamar atenção para aquilo que assegura ao mundo humano um espaço de liberdade: a *práxis*. Jorge Larrain procura lembrar que “são os seres humanos, com sua atividade prática, que provocam a mudança dentro de um quadro de opções limitadas” (1986, p. 116).

Sobre a *determinação diacrônica*

Falemos um pouco da ‘determinação diacrônica’ – aquela que relaciona as diversas formações sociais no tempo, procurando conceber uma como historicamente derivada da outra. Sabe-se que Stalin, em

seu exercício ditatorial durante a experiência socialista soviética, decidiu impor à historiografia russa sob seu controle a idéia de que haveria uma sucessão histórica única e unívoca de cinco modos de produção para quaisquer sociedades humanas: o comunismo primitivo, o escravismo antigo, o feudalismo, o capitalismo, o socialismo.

Esta imposição de uma seqüência modelar única constitui, na verdade, uma deformação das intenções de Marx e Engels, nos textos em que discutem as passagens entre modos de produção, pois os fundadores do *materialismo histórico* não pretendiam criar uma “lei a-histórica” que submetesse a História. Em uma das *Cartas russas*, datadas de 1878, Marx esclarece isto a Vera Zazulich, que lhe indagara sobre o que pensava a respeito do caso russo, onde já crescia um movimento revolucionário, em meio a amplas permanências feudais, a um capitalismo ainda muito incipiente, e num contexto em que o campesinato representava um grupamento social extremamente significativo a ser considerado como força social. Em uma resposta que não chegou a ser enviada, mas que esclarece à historiografia posterior a sua posição a respeito, Marx menciona que poderia estar se apresentando “a melhor oportunidade que a história já ofereceu a uma nação para passar a uma sociedade sem classes sem sofrer as cruéis leis do capitalismo” (FONTANA, 2004, p. 213). Marx, portanto, admite ali a possibilidade de uma sociedade saltar do feudalismo ao socialismo.

Textos como este, que para muitos parecem contradizer a clássica passagem da *Contribuição à crítica da economia política* (1859), mostram que a idéia de uma determinação diacrônica rigorosa e de via única não era sustentada por Marx e Engels, embora tenha sido adotada, posteriormente, por dirigentes marxistas, como no caso da historiografia stalinista. Mesmo em 1890, por ocasião de congressos do Partido Social-Democrata Alemão (PSDA), começava a surgir uma “esquerda esquemática” que queria se opor radicalmente à virada parlamentarista que começava a se anunciar no PSDA. Os esquerdistas esquemáticos procuravam afrontar o novo estilo da social-democracia (futura base para a idéia de atingir

o socialismo pela via parlamentar e pacífica), interpretando certos textos como o *Manifesto comunista* ao pé da letra e como modelos dogmáticos aos quais deveria se ajustar a História. Contra estes esquematismos, Engels escreveria algumas das famosas cartas de 1890. De todo modo, o esquematismo dogmático de fins do século XIX constituiria o início de uma vigorosa tradição que mais tarde culminaria com as imposições stalinistas sobre a sucessão linear e única dos modos de produção. Mas isto ainda geraria muitas controvérsias, que se intensificariam particularmente na segunda metade do século XX⁹.

Eric Hobsbawm – que assim como Thompson é componente da “escola inglesa de historiadores marxistas” – apresenta uma posição peculiar no que se refere à sucessão dos modos de produção. Já desde 1964, na Introdução à edição inglesa da parte dos *Grundrisse* que se refere às *Formações econômicas pré-capitalistas* (1991), Eric Hobsbawm afirmara que, se por um lado, o materialismo histórico sustentava-se na idéia de que a história se entretence da sucessão de modos de produção, por outro lado, não haveria qualquer sucessão única previsível, ou mesmo certos modos de produção que deveriam aparecer necessariamente no decurso da história. A função dos historiadores seria estudar os modos de produção surgidos concretamente do devir histórico, mas não postular uma tipologia única e válida para toda a história humana.

De igual maneira, Hobsbawm aponta um ajuste na maneira de compreender as transformações inerentes aos modos de produção. No balanço “Marx e a História”, publicado em 1984 na revista *New Left*, o autor propõe a idéia segundo a qual os elementos desestabilizadores de um *modo de produção* implicariam muito mais a potencialidade para a transformação do que a certeza de transformação. Para além disto, à parte os motivadores internos, admite já a presença de fatores externos na transformação de um modo de produção em outro, com o que o historiador anglo-egípcio passa a situar a transformação histórica em um nível de percepção mais amplo, no qual as mudanças se dariam também através do contato

entre duas sociedades, e não apenas como algo que se produz exclusivamente no interior do sistema (1984, p. 47).

Também entre outros historiadores marxistas ingleses, para além dos já mencionados Edward Thompson e Eric Hobsbawm, surgiria a crítica aos esquemas lineares de *determinismo*. O determinismo diacrônico – que prevê a sucessão de modos de produção, transformando-se uns em outros – seria criticado nos seus esquemas mais lineares e simplistas pelo historiador e arqueólogo australiano Gordon Childe, cuja longa atividade historiográfica percorreria um extenso arco de contribuições até atingir, nas últimas obras, uma crítica sistemática às concepções tradicionais e lineares de progresso. É interessante analisar esta complexa obra, que começa nos primeiros livros a falar para a humanidade primitiva em termos de uma longa ascensão em direção à “revolução neolítica”, e que atinge, ao final da vida, a crítica radical à idéia de que a história conduzir-se-ia através de um processo de determinações ao que chamava de “final previsto por antecipação” (TRIGGER, 1980).

A questão da oposição interativa entre “liberdade” e “necessidade” está no cerne das preocupações de outro grande pensador ligado ao materialismo histórico, o húngaro Georg Lukács (1885-1971). Para ele, apenas o “marxismo vulgar” concebia a realidade histórica como diretamente determinada por condições objetivas que se impunham sobre os homens de maneira linear e inflexível, sendo característica central do “marxismo autêntico” precisamente o reconhecimento de uma realidade que se abre como campo para a ação dos grupos sociais e dos indivíduos. O resultado mais significativo desta preocupação fundamental é o ensaio *História e consciência de classe* (1923), que busca reconstituir a teoria marxista da *alienação*, importante conceito desenvolvido por Karl Marx para compreender as relações de trabalho na sociedade capitalista, explorando ainda os conceitos de *ideologia*, *falsa consciência*, *reificação* e, finalmente, a noção que dá título ao referido trabalho, a de *consciência de classe*. O objeto central das discussões empreendidas por Lukács nesse célebre ensaio

REVISITANDO UMA POLÊMICA:

refere-se ao confronto entre a ideologia projetada pela consciência de classe burguesa e o desenvolvimento, no proletariado, de uma consciência de sua posição revolucionária. Tal discussão nos remete a outra importante constelação de conceitos que tem construído a identidade teórica do materialismo histórico – o quadro teórico que gira em torno do conceito basilar de *classe social* – e é deste âmbito conceitual que trataremos logo a seguir.

Que instâncias proporcionam o movimento à transformação histórica?

É oportuno lembrar que uma reflexão em maior profundidade sobre o determinismo diacrônico leva ainda a considerar, para além da transformação externa de uns modos de produção em outros, os motores que impulsionam o movimento histórico por dentro deste processo. Gerry A. Cohen – um dos mais destacados historiadores da corrente que ficou conhecida a partir dos anos 1970 como “Marxismo analítico”¹⁰ – irá se deter nesta questão. Em seu ensaio *A teoria da história de Marx: uma defesa* (1978), situa o motor interno da história no desenvolvimento tecnológico do modo de produção, dentro do qual as ‘forças de produção’ apresentariam, a longo prazo, uma tendência ao desenvolvimento autônomo. A favor delas ou contra elas, ampliando ou opondo sua inércia, atuam as relações sociais e a política, de acordo com o clássico modelo dialético da oposição contraditória entre forças de produção e relações de produção. Um outro historiador ligado ao “marxismo analítico”, Robert Brenner (1977), prefere situar o motor que movimenta o modo de produção capitalista na própria competição capitalista. Richard Miller, por seu turno, em um ensaio de 1984, intitulado *Analisando Marx: moralidade, poder e história*, recoloca a questão em maior nível de complexidade: “a mudança econômica interna básica resulta (onde quer que de fato aconteça) de uma tendência auto-transformadora do modo de produção como um todo, isto é, das relações de produção, das formas de

cooperação e da tecnologia através das quais se produzem os bens materiais”. Mais adiante, prossegue:

A mudança pode-se basear em desenvolvimentos nas formas de cooperação ou na tecnologia, permitindo que tenha acesso a uma força produtiva intensificada um determinado grupo subordinado e motivando sua resistência às antigas relações de produção por terem estas inibido o desenvolvimento maior dessa nova força de produção. Mas nessa ampla teoria do modo de produção a mudança também pode ser totalmente interna às relações de produção. Os padrões de controle nas antigas relações de produção podem tornar inevitável que um grupo inicialmente não-dominante adquira poder e pretenda superar as antigas relações (MILLER, 1984, p. 172-173).

Não haveria, conforme propõe Miller, um esquema simplista e mecânico que explicasse, com uma única fórmula, o movimento interno da História, por dentro do próprio modo de produção, e a transformação poderia surgir, de fato, de inúmeras maneiras, o que parece estar bem mais de acordo com a variedade de situações que nos oferece a História. Esta leitura também confirma a maior maleabilidade que encontramos no Marx historiador, quando este analisa situações histórico-concretas como em *O 18 Brumário* (1852) e *Luta de classes na França* (1850). Diante da diversidade histórica possível, das forças sociais em múltiplas relações e dos fatores diversos, os esquemas simplistas cedem, dando lugar a análises mais complexas.

Convém lembrar também o destaque dado, nos textos históricos – tanto de Marx como de historiadores marxistas posteriores –, ao fator humano como principal foco da transformação, como força maior que movimenta a História por dentro. A importância dos homens – individualmente e constituindo classes sociais – cresce nas análises históricas específicas, e é a isto que se refere Jorge Larrain em sua *Reconstrução do materialismo histórico* (1986), em um ensaio no qual evoca como texto central para compreender o

modelo histórico de Marx não o tão falado *Prefácio da crítica para a economia política*, mas sim o principal texto através do qual Marx exerceu excepcionalmente a função de historiador: *O 18 Brumário* (1852). Retomando a célebre passagem em que Marx ressalta que “são os homens que fazem a história, mas sempre sob condições que não são de sua própria escolha”, Larrain não hesita em afirmar que toda transformação vem da própria ação humana, ela mesma desempenhando o papel de principal força motora da história:

São os seres humanos, com sua atividade prática, que provocam a mudança dentro de um quadro de opções limitadas. É verdade que os seres humanos não escolhem livremente suas forças produtivas e suas relações de produção – recebem-nas das gerações precedentes – mas isto absolutamente não os torna impotentes para mudá-las, nem impede várias possibilidades na tentativa de alterá-las (LARRAIN, 1986, p. 116).

À leitura habitual de que forças poderosas para além do homem constituem o verdadeiro motor da História, contrapõe-se uma outra: na verdade seria o próprio Homem o grande regente de toda transformação. É ele quem, integrando-se e contrapondo-se às condições objetivas de sua própria existência, e atuando dentro dos limites que lhe toldam os movimentos, apresenta-se em última instância como o grande responsável pela transformação histórica. Isto nos remete mais uma vez ao segundo grande núcleo de conceitos que traz vida à concepção do materialismo histórico: aquele que se constrói em torno das idéias de *classe social* e de *luta de classes*. Eis aqui outro par de conceitos cujas variações no decorrer da história do materialismo histórico merecem também uma discussão aprofundada. Tal discussão, obviamente, requereria um novo artigo, de proporções equivalentes às deste que aqui encerramos com o espírito de levantar as alternativas que têm se disponibilizado à teoria do materialismo histórico.

Notas

- 1 Algumas das correspondências que documentam estas preocupações podem ser indicadas. A *Carta de Engels a Bloch*, datada de 21 de setembro 1890; a *Carta de Engels a Mehring*, datada de 14 de julho de 1893 (*Marx-Engels selected correspondence*. Londres: 1936, p. 475-7 e 510-3), as *Cartas a Schmidt*, de 1890, e as *Cartas a Starkenburg*, de 5 de janeiro 1894. Ver Fernandes (org.), 1984, p. 455-471.
- 2 Sobre isto, ver o artigo de Eric Hobsbawm intitulado “O Doutor Marx e seus críticos vitorianos” (2000, p. 281-292).
- 3 O Estado, na teorização proposta por Gramsci, desempenha um papel duplo e contraditório, com relação à difusão hegemônica no bloco histórico. Vejamos os comentários de J. A. Guilhon Albuquerque: “De fato, embora mantendo a metáfora da estrutura e da superestrutura, para Gramsci o Estado não é o último andar de um edifício, de onde a classe dominante exerce o seu poder, mas uma função de classe, uma função contraditória que se desdobra na dupla função da hegemonia (ideologia, sociedade civil), e de ditadura (coerção, sociedade política)” (ALBUQUERQUE, 1985, p. 20).
- 4 Antes de romper definitivamente com a metáfora “base / superestrutura”, Thompson se refere, em um artigo de 1976 sobre “Os modos de produção e revoluções na Inglaterra”, à necessidade de “levar a sério a autonomia dos acontecimentos políticos e culturais que são, todavia, em última análise, condicionados pelos acontecimentos ‘econômicos’ [coloca especialmente entre aspas a palavra ‘econômicos’]” (THOMPSON, 2001, p. 207). Neste mesmo texto, ele já começa a se posicionar contra a metáfora “base / superestrutura”, mas ainda não a rejeita definitivamente como nos artigos de 1977: “Especialmente, talvez convenha colocar em questão o esquema rígido infra-estrutura X superestrutura: a tradição herdou uma dialética legítima, mas a metáfora mecânica singular pela qual ela se expressa é talvez enganosa” (THOMPSON, 2001, p. 207). “Talvez enganosa”, nos diz Thompson, sem ainda querer avançar para o passo definitivo que será o da rejeição da metáfora.
- 5 A inadequação da metáfora que contrasta base e estrutura já é apontada por Thompson, desde 1957, no texto em que discute o Socialismo Humanista (New Reasoner I, 1957). De modo geral, em “As peculiaridades dos ingleses” (1978), ele mostra a sua pouca afinidade com o uso de metáforas: “Enfim, a dialética da dinâmica social não pode ser vinculada a uma metáfora excludente dos atributos humanos. Só podemos descrever o processo social – como Marx mostrou em *O 18 Brumário*: escrevendo história. E, mesmo assim, terminaremos apenas com um relato seletivo de um processo particular” (THOMPSON, 2001, p. 58).
- 6 Ver também Lemarchand, 2007, p. 93-104.
- 7 O volumoso manuscrito que recebeu este nome havia sido concebido por Karl Marx como uma preparação às suas mais alentadas obras de análise sobre o modo de produção capitalista, respectivamente, a *Contribuição à crítica da economia política* (1859) e *O capital* (1867). Contudo, os *Grundrisse* teriam de esperar 81 anos para serem publicados

REVISITANDO UMA POLÊMICA:

pela primeira vez, o que ocorreu em Moscou entre 1939 e 1941. O texto só retornaria à Alemanha, na sua forma completa, em 1953. Em 1964, foi traduzido para o inglês a parte dos Grundrisse intitulada Formações econômicas pré-capitalistas, que recebeu um importante prefácio de Eric Hobsbawm.

- 8 “O conceito de ‘superdeterminação’ é uma tentativa de evitar o isolamento de ‘categorias autônomas’, e, não obstante, interativas, é claro” (WILLIAMS, 1979, p. 92).
- 9 Para complicar, o próprio Engels, ao fim da vida, converte-se em um “marxista” (isto é, em um divulgador das idéias de Marx, o que termina por preparar um caminho para o dogmatismo). Livros como *O socialismo utópico e o socialismo científico* (1880) – extraído do *Anti-Dühring* de Engels (1878) no calor de uma disputa territorial contra outra formulação socialista que havia surgido – constituirão a partir daí uma literatura voltada para um público mais amplo a ser convertido para as idéias socialistas. Estas obras, por vezes manuais esquematizados, anunciarão o início de uma ortodoxia marxista que, passando por Labriola e Plekhanov, culminará com Lênin, vindo a constituir o que foi denominado, por alguns, “marxismo-leninismo”. Exemplo da vulgata marxista reducionista é o manual de BUKHARIN (1970).
- 10 O “Marxismo analítico” – corrente surgida no início dos anos 1970 – também ficou conhecido como “Marxismo da escolha racional”, contando com autores como Gerry Cohen, Robert Brenner, John Elster e John Roemer. A clareza e precisão conceitual é uma preocupação constante do grupo, que, entre outros assuntos, trata da contradição entre forças de produção e relações de produção.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. “Althusser: a ideologia e as instituições”. In ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 7-51.
- ALTHUSSER, Louis. “Contradição e superdeterminação”. In *Análise crítica da teoria marxista (pour Marx)*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967 [original do ensaio: 1960].
- BRENNER, Robert. The origins of capitalist development: a critic of neo-smithian marxism. *New Left Review*, I, 104, July–August 1977.
- BUKHARIN, N. *Tratado de materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Laemert, 1970.
- COHEN, G. A. *Karl Marx’s theory of history: a defense*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Paz e Terra, 1976 [original: 1878].
- ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (e também: “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”). São Paulo: Fugor, 1962 [original: 1880].
- ENGELS, Friedrich. “Carta a Mehring” (14 de julho de 1893), in FERNANDES, F. (org.). *Marx e Engels: História*. São Paulo: Ática, 1984. p. 465-466.
- ENGELS, Friedrich. “Cartas a Schmidt” (5 de agosto e 27 de outubro de 1890), in FERNANDES, F. (org.). *Marx e Engels: História*. São Paulo: Ática, 1984. p. 455-458 e p. 458-464.
- ENGELS, Friedrich. “Cartas a Starkenburg” (25 de janeiro de 1894), in FERNANDES, F. (org.) *Marx e Engels: História* (org: Florestan Fernandes). São Paulo: Ática, 1984. p. 468-471.
- FONTANA, Joseph. *História dos homens*. Bauru-SP: EDUSC, 2000.
- GODELIER, Maurice. *L'idéal et le matériel*. Paris: Fayard, 1984.
- GRAMSCI, Antonio. *O materialismo histórico e a filosofia de Benedetto Croce*. Torino: Einaudi, 1955.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997-2002 (6 vol.).
- HOBBSAWM, Eric. “O Doutor Marx e seus críticos vitorianos”, in *Os trabalhadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. p. 281-292.
- HOBBSAWM, Eric. *Marx e a História. New left review*. London: fevereiro de 1984, p. 39-50 [incluído em *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 171-184].
- LARRAIN, Jorge. *A reconstruction of historical materialism*. London: Allen and Unwin, 1986.
- LEMARCHAND, Guy. “A noção de modo de produção em Pierre Vilar”. In COHÉN, Aron; CONGOST, Rosa; LUNA, Pablo F. *Pierre Vilar: uma história total, uma história em construção*.

- Bauru-SP: EDUSC, 2007, p. 93-104.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Rio de Janeiro: Elfos, 1989 [original: 1923].
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich (org: Florestan Fernandes). *Marx e Engels: História – textos escolhidos*. São Paulo: Ática, 1984.
- MARX, Karl. *As lutas de classe na França (1848-1850)*. vol. I. São Paulo, Ed. Sociais, 1977 [original: 1850].
- MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 [original de O 18 Brumário, 1852].
- MARX, Karl. *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie* (linhas básicas para a Crítica da economia política). Berlim: Dietz, 1953 [original: 1858].
- MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991 [Extraído dos Grundrisse; original, 1858].
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977 [original: 1859].
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979 [original: 1867].
- MARX, Karl. “A guerra civil na França”, in *A Revolução antes da Revolução*, volume 2. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 339-355. [original: 1871]
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1988 [original: 1848]
- MILLER, Richard W. *Analysing Marx: morality, power and history*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- PLEKANOV, G. “O papel do indivíduo na História”, in *Concepção materialista da história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 72-112.
- SAYER, Derek. *The violence of abstraction*. London: Blackwell, 1987.
- THOMPSON, Edward P. *Socialist Humanism*. *The New Reasoner*, London, nº 1, p. 105-143, Summer, 1957.
- THOMPSON, Edward. *Miséria da teoria* ou: um planetário de erros – uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981 [original: 1978].
- THOMPSON, Edward Paul. “Folclore, Antropologia e História Social”. In *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. São Paulo: UNICAMP, 2001. p. 254-267 [original: 1977].
- THOMPSON, E. P. “Modos de dominação e revoluções na Inglaterra”. In *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. São Paulo: UNICAMP, 2001. p. 203-225 [orig: 1977].
- VILAR, Pierre. *Histoire marxiste, histoire em construction – Essai de dialogue avec Althusser*. *Annales ESC*, nº 1, p. 165-198. 1973-b.
- VILAR, Pierre. *Problems of formation of capitalism*. *Past and present*, X, p. 15-38, 1953 [incluído em *Une histoire en construction*, 1982, p. 125-153]
- WILLIAMS, Raymond. *Marxism and literature*. London: Oxford University Press, 1977 [original: 1971].

(Recebido para publicação em dezembro/2011.
Aceito em março 2012)

A SOCIOLOGIA POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

De: Patrícia MATTOS

A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.
São Paulo: Annablume, 2009. 163 páginas.

Por: Ana Maria Almeida Marques

Aluna do Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas e Sociedade, da Universidade Estadual do Ceará (UECE).
Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará. Bacharel em Direito pela Faculdade Farias Brito.

O reconhecimento diz respeito a um fenômeno cujo paradigma maior é o conflito social gerado a partir da percepção que um sujeito tem do outro no contexto da interação social. Reconhecer-se e ser reconhecido são, portanto, formas de olhar que se complementam e constituem o processo de identificação.

A constituição do homem pelo fenômeno comunicativo, base do reconhecimento mútuo, indica que as relações intersubjetivas são essenciais no construir-se humano. A autora, Patrícia Mattos, afirma que Axel Honneth sugere a ideia de que, somente por meio das relações intersubjetivas, os sujeitos constroem e consolidam suas capacidades.

No mundo do trabalho contemporâneo, cujas políticas indicam o caráter precarizador das atividades laborais, as pessoas excluídas, ou sem chance de inclusão, são atingidas exatamente em sua autoimagem e, por consequência, se vêem afetadas em sua autoestima, autoconfiança e autorrealização.

A luta por uma construção identitária pode ser compreendida sob o mesmo enfoque de uma luta pelo reconhecimento, partindo-se da compreensão de que é a consumação de valores comuns (partilhados) que permite a edificação de uma concepção de si, como sujeito de dignidade e valor social.

Trata a autora, nesta obra, de refletir acerca de um movimento que percebe a necessidade de inclusão dos sujeitos em espaços sociais, caracterizados por uma luta constante e insistente de aceitar-se e ser aceito.

No livro, Patrícia Mattos apresenta as principais contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser acerca desta luta, cujo âmbito alcança uma “bi-dimensionalidade” caracterizada pelo que identifica o sujeito para si (*self*) e o faz reconhecido pelo outro. Isto é, a discussão que permeia a obra trata do debate empreendido entre o que constitui a subjetividade e identidade individual, e o que é construído coletivamente. Tangencia a luta por reconhecimento da própria formação do Estado contemporâneo, no qual os cidadãos passaram a se reconhecer como sujeitos de direitos e deveres, em um movimento que ultrapassa os limites do status social, considerando-se, igualmente, que viver em um sistema democrático requer muito mais do que com ele contribuir ou concordar, mas passa pela necessidade de existir faticamente e atuar enquanto cidadão. Neste sentido, a autora indica que a concepção de indivíduo (de si e para o outro – a construção de uma identidade socialmente reconhecida) contribui para a fundação de

uma organização sociopolítica capaz de fundamentar o que se entende por direitos humanos.

No cerne da obra, há a apresentação das concepções dos três autores, já aqui mencionados, cada qual com seu ponto de vista acerca do reconhecimento. Reitera-se que o presente estudo pretende trazer à tona os conceitos da teoria sociológica do reconhecimento, quando propugna que a concretização do valor *dignidade humana* não passa apenas pela efetivação dos direitos constitucionalmente ou socialmente postos através da vontade do legislador, mas, essencialmente, é atravessado pela idéia de reconhecimento, traduzida pelo trinômio autoconfiança, autorrespeito e autoestima.

Ao abordar a concepção de Charles Taylor, a autora destaca a idéia segundo a qual cada pessoa é dotada de uma singularidade, que precisa ser socialmente reconhecida. Daí falar do convívio entre as diferenças e a aceitação destas para que em sociedade seja possível uma harmonia.

Além disso, afirma ainda que a concepção tayloriana do reconhecimento deve estar calcada na realidade. Nas suas palavras,

(...) o sujeito só pode ser compreendido em situação, ou seja, fugindo-se do hábito intelectualista de imaginá-lo como possuidor de representações abstratas e deslocado da prática (2009, p. 39).

Assim, é o concreto que possibilita a compreensão do indivíduo e da necessidade de reconhecimento, já que, na perspectiva de Taylor, “(...) a identidade é definida a partir da faculdade de se avaliar fortemente” (2009, p. 45): uma idéia que leva a pensar a esfera da interioridade humana.

Tal avaliação pressupõe que não são os sujeitos que determinam os paradigmas constitutivos

da forma de se autoavaliar: há um conjunto de conceitos pré-construídos culturalmente, que de modo significativo contribuem para essa estruturação da identidade.

Já na teoria honnethiana, a autora indica que o sociólogo articula ao reconhecimento a noção de língua, que, em sua concepção, é o que rompe o conceito metafísico de espírito, até então, preponderante nas idéias de Hegel.

Axel Honneth baseou seus estudos nas investigações realizadas pelo psicólogo social Herbert Mead, que indicava haver a necessidade de construção do reconhecimento como um processo recíproco. Portanto, não se trataria de uma esfera afeita ao individual, ao contrário do pensamento de Taylor, mas contemplaria um traço coletivo, pela necessidade da interação com o outro. Para Honneth, na atualidade “(...) é a divisão do trabalho que aparece como possibilidade de distinção entre os indivíduos, capaz de lhes dar a consciência de sua especificidade” (2009, p. 89).

Dito de outra forma, o reconhecimento social e de si não se dá mais pela posição social ocupada a partir de um ramo de família. A honra e o *status* social herdado não mais constituem, ao menos de modo significativo, o acervo de valores que prestam ao indivíduo um determinado tipo de identidade e reconhecimento. Há, segundo a autora, uma espécie de “dissolução das hierarquias sociais baseadas no nascimento, na concepção de honra aristocrática (...)” (2009, p. 93).

O reconhecimento, portanto, se dá na esfera da liberdade e da igualdade, que a própria sociedade burguesa foi capaz de construir como pilares ideológicos. É neste sentido que Honneth enxerga a ligação entre reconhecimento e linguagem, já que, a construção do sujeito é perpassada pelo que é capaz

de construir socialmente, possibilitando-lhe exercer uma autonomia, reafirmada pelo olhar do outro.

Segunda Patrícia Mattos, na concepção honnethiana, a liberdade é um valor que só tem sentido se reconhecido por todos:

(...) só posso ter certeza de que minhas pretensões de garantia de liberdades individuais serão realizadas, se reconheço que elas só são possíveis porque são reconhecidas por meus outros parceiros de interação que são livres e autônomos (2009, p. 91).

Sob esta lógica, necessariamente há que se perceber a existência de uma dimensão de reconhecimento social, atravessada pelo conceito de “solidariedade social desenvolvido por Honneth (...)” (2009, p. 93), que pode atribuir aos sujeitos traços singulares de suas individualidades, de modo a serem reconhecidas como necessárias ao meio social e, já por isto, instituidoras de valor para si (auto reconhecimento).

Assim, Honneth põe em destaque a luta por reconhecimento em contraponto ao conceito clássico de luta de classes proposto por Karl Marx, já que, na sociedade contemporânea, o capital simbólico, o aparente, o que o sujeito agrega a si, enquanto característica interessante para a sociedade (mercado), é o que vai indicar quais traços formadores da identidade do sujeito X são mais valorados. Para Mattos, “os conflitos sociais são, antes de tudo, lutas por reconhecimento” (2009, p. 94), o que Honneth entende como lutas simbólicas, Taylor, como lutas naturais e Fraser, como lutas por redistribuição de riquezas e valores.

Nancy Fraser, segundo Patrícia Mattos (2009, p. 142), trata das lutas por reconhecimento como um fenômeno pós-socialista e que pode ser conceituado como “(...) uma nova configuração da ordem

mundial globalizada e multicultural, na qual as lutas por redistribuição são paulatinamente substituídas por reconhecimento (...)”. Isto é, Fraser propõe uma ligação entre a luta por reconhecimento dos movimentos sociais e das demandas que os representam ou que representam no contexto social contemporâneo. A preocupação da socióloga é com a cisão que possa existir entre as “(...) dimensões dos conflitos sociais, a dimensão econômica e a cultural, que estão normalmente associadas” (2009, p. 143).

A discussão empreendida por Nancy Fraser passa pela consideração de que é necessário vencer as injustiças sociais, através do fortalecimento entre o reconhecimento cultural e a igualdade social.

Do ponto de vista metodológico, o livro propõe uma forma diferenciada de se conduzir o debate em torno da construção identitária e do reconhecimento, sempre sugerindo reflexões instigantes, ao por em contato o que há em comum e o que diferencia os posicionamentos de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.

O desafio posto pela autora é o de se pensar a relevância da estima social como paradigma para a realização do homem na atualidade; é refletir acerca dos interesses de mercado, que reificam este homem e elevam, ao patamar máximo de reconhecimento, a capacidade laborativa e as características produtivas que possam concretizar os fins do capital; é, enfim, discutir a respeito dos valores igualdade e liberdade para além do formalismo legal, considerando a economia, a cultura, as subjetividades e as práticas sociais como elementos concretos de um reconhecimento imprescindível ao homem contemporâneo e elementar à sua construção identitária.

(Recebida para publicação em janeiro/2012.
Aceita em fevereiro/2012)

JUSTIÇA. O QUE É FAZER A COISA CERTA

De: Michael J. Sandel*Justiça. O que é fazer a coisa certa*

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 4ª edição. 2011.

Por: André Haguette

Ph.D. Professor Titular em sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará.

Este livro é uma versão resumida da gravação de um dos cursos que Michael J. Sandel leciona para quase mil alunos aglomerados no anfiteatro do campus da universidade de Harvard. Talvez a maior característica do livro consista em “conceber a discussão moral, como uma dialética entre nossas opiniões sobre determinadas situações e os princípios que afirmamos ao refletir” (p. 38).

O autor procura descobrir o que é fazer a coisa certa diante dos temas que a vida cívica nos apresenta hoje; o que é justo defender e fazer. Como fazer justiça. Sandel inicia, portanto, cada capítulo por “determinadas situações” em que cada cidadão é levado a refletir e a tomar posição. Essas situações são: desigualdade de renda, sistemas de cotas, serviço militar, casamento entre pessoas do mesmo sexo, aborto, células-tronco embrionárias, tortura de suspeitos de terrorismo, taxaço do rico e das grandes fortunas, se pessoas no leito de morte podem casar, se desconto para idosos é justo, etc.

Além de todos esses temas serem contemporâneos, eles suscitam opiniões diferentes, o que leva, ou deveria levar, a uma discussão sobre os fundamentos de cada posição. Aludindo ao mito da caverna de Platão, o autor sustenta que “a filosofia que não tem contato com as sombras na parede só poderá produzir uma utopia estéril” (p. 39). Sandel pretende elaborar uma filosofia política. Quando a reflexão moral

se torna política, quando pergunta que leis devem governar nossa vida coletiva, precisa ter alguma ligação com o tumulto da cidade, com as questões e os incidentes que perturbam a mente pública” (p. 39). Esta ancoragem da reflexão moral nas situações e nos problemas da vida cotidiana de hoje é, provavelmente, o que leva tantos estudantes a procurar os cursos de Michael Sandel e é, certamente, o grande atrativo deste livro: refletir sobre os dilemas morais que a vida cívica atual nos apresenta. Mas não somente: o professor-autor conduz a reflexão na companhia de filósofos, antigos e modernos, que discorreram sobre as ideias que animam a vida cívica. São eles: Aristóteles, Immanuel Kant, John Stuart Mill e John Rawls. Assim sendo, “este livro não é uma história das ideias, e sim uma jornada de reflexão moral e política” (p. 39).

Ao longo dos capítulos, Sandel encontra três teorias básicas que fundamentam as opiniões morais na política e que ele descreve da seguinte maneira:

“uma delas diz que justiça significa maximizar a utilidade ou o bem-estar – a máxima felicidade para o maior número de pessoas; a segunda diz que justiça significa respeitar a liberdade de escolha – tanto as escolhas reais que as pessoas fazem em um livre mercado (visão libertária) quanto as escolhas hipotéticas que as pessoas deveriam fazer na posição original de equanimidade (visão igualitária liberal). A terceira diz que justiça envolve o cultivo da virtude e

a preocupação com o bem comum” (p. 321; ver também p. 17-18). Na realidade estas três teorias e suas variantes internas estão constantemente discutidas ao longo dos capítulos; na sua metodologia, o autor descreve uma situação-problema (aborto, cotas, etc.) e a discute à luz de cada uma dessas teorias.

Na solução dos dilemas morais e na discussão das teorias a partir de situação-problema, Michael Sandel não fica neutro. Ele discute e rejeita argumentos e fundamentos críticos e teóricos das diversas opiniões, sustentando uma posição própria, como ele mesmo declara: “Como já deve ter ficado claro, sou a favor de uma versão da terceira abordagem. Deixem explicar por quê” (p. 321). Desta forma, o autor realiza o objetivo maior do livro: “convidar os leitores a submeter suas próprias visões sobre justiça ao exame crítico – para que compreendam melhor o que pensam e por quê” (p. 39). Assim sendo, Sandel põe à crítica a sua própria posição, acreditando que do choque de posições divergentes mas fundamentadas, conscientes de seus argumentos, surja uma melhor política democrática.

Mas qual é o posicionamento do autor? Ele rejeita a abordagem utilitária por entender que ela sofre de dois defeitos: “faz da justiça e dos direitos uma questão de cálculo, e não de princípio. Em segundo lugar, ao tentar traduzir todos os bens humanos em uma única e uniforme medida de valor, ela os nivela e não considera as diferenças qualitativas existentes entre eles” (p. 322). Tampouco o autor está satisfeito com a segunda teoria:

As teorias baseadas na liberdade resolvem o primeiro problema, mas não o segundo. Elas levam a sério os direitos e insistem no fato de que justiça é mais do que um mero cálculo... Não exigem que questionemos ou contestemos as preferências e os desejos

que levamos para vida pública. De acordo com essas teorias, o valor moral dos objetivos que perseguimos, o sentido e o significado da vida que levamos e a qualidade e o caráter da vida comum que partilhamos situam-se fora do domínio da justiça (p. 322).

Sandel é taxativo:

Não se pode alcançar uma sociedade justa simplesmente maximizando a utilidade ou garantindo a liberdade de escolha. Para alcançar uma sociedade justa, precisamos raciocinar juntos sobre o significado da vida boa e criar uma cultura pública que aceite as divergências que inevitavelmente ocorrerão” (p. 322).

O autor defende, portanto, que somente uma ética política que leve em consideração o bem comum e as virtudes cívicas pode ser crítica, e, satisfatoriamente, solucionar os dilemas morais contemporâneos. Ele orienta a moral política na busca de uma “boa sociedade” e não meramente na busca de acúmulo de bens materiais, felicidade e liberdade individuais. Assim, Sandel pergunta: “como poderia ser uma política do bem comum?” e argumenta em favor de uma sociedade de cidadania, sacrifício e serviço. Uma política do bem comum “precisa encontrar meios de se afastar das noções de boa vida puramente egoístas e cultivar a virtude cívica” (p. 325). Uma política do bem comum vê os limites morais dos mercados e a temática da desigualdade, solidariedade e virtude cívica deve ser de grandes preocupações políticas.

Para Sandel, “a desigualdade corrói a virtude cívica. Os conservadores partidários do mercado e os liberais preocupados com a redistribuição ignoram essa perda. Uma política do bem comum teria como um de seus principais objetivos “a reconstrução da

infraestrutura da vida cívica” (p. 328). Desde os anos 70 do século passado a desigualdade econômica vem crescendo nos Estados Unidos: “mais de um terço da riqueza do país, escreve Sandel, está nas mãos de 1% dos americanos mais ricos, mais do que a riqueza dos 90% menos favorecidos junta. Os 10% de lares no topo da lista representam 42% de toda a renda e mantêm 71% de toda a riqueza” (p. 77). Quais as consequências dessa desigualdade exorbitante: “Um fosso muito grande entre ricos e pobres enfraquece a solidariedade que a cidadania democrática requer”. Eis como:

(...) quando a desigualdade cresce, ricos e pobres levam vidas cada vez mais distintas. O abastado manda seus filhos para escolas particulares (ou para escolas públicas em subúrbios ricos), deixando as escolas públicas para os filhos das famílias que não têm alternativa. Uma tendência similar leva ao afastamento dos privilegiados de outras instituições e de outros serviços públicos. Academias privadas substituem os centros recreativos e as piscinas comunitárias. Os empreendimentos residenciais de alto padrão têm segurança própria e não dependem tanto da polícia. Um segundo ou terceiro carro acaba com a dependência do transporte público. E assim por diante. Os mais ricos afastam-se dos logradouros e dos serviços públicos, deixando-os para aqueles que não podem usufruir de outro tipo de serviço.

Surgem então dois efeitos negativos, um fiscal e outro cívico. Primeiramente deterioram-se os serviços públicos, porque aqueles que não mais precisam deles não têm tanto interesse em apoiá-los com seus impostos. Em segundo lugar, instituições públicas como escolas, parques, pátios recreativos e

centros comunitários deixam de ser locais onde cidadãos de diferentes classes econômicas se encontram. Instituições que antes reuniam as pessoas e desempenhavam o papel de escolas informais da virtude cívica estão cada vez mais raras e afastadas. O esvaziamento do domínio público dificulta o cultivo do hábito da solidariedade e do senso de comunidade dos quais depende a cidadania democrática” (p. 328).

A citação é longa, mas ela revela que o que está em processo nos Estados Unidos está consolidado no Brasil. Filosofias políticas baseadas na utilidade e na liberdade levam à perda de uma boa sociedade, perda da virtude cívica e ao enfraquecimento da cidadania democrática.

Até o momento, apresentamos os objetivos do livro, a metodologia utilizada, as teorias discutidas e o posicionamento do autor. Falta descobrir o melhor do livro, a saber, a discussão dos dilemas morais provocados por dezenas de situações concretas e específicas. A leitura dos 10 capítulos do livro vai exigir uma grande participação do leitor e um questionamento de seus posicionamentos, conduzindo-o a um comprometimento público e a uma vida cívica mais sábia e engajada do que essa à qual estamos habituados. “Uma política de engajamento moral não é apenas um ideal mais inspirador do que uma política de esquiva do debate. Ela é também uma base mais promissora para uma sociedade mais justa” (p. 330).

(Recebida para publicação em fevereiro/2012.
Aceita em fevereiro/2012)

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

A Revista de Ciências Sociais da UFC está aberta a contribuições na forma de:

Artigos de demanda livre – ao receber os trabalhos, a Comissão Editorial verifica se estão de acordo com as normas exigidas para publicação (o não-cumprimento das orientações implicará a interrupção desse processo); analisa a natureza da matéria e sua adequação à política editorial da Revista, e delibera sobre encaminhamentos. Posteriormente, os textos são remetidos para avaliação de pareceristas, garantido o anonimato de autores e consultores.

Dossiê temático – a Comissão Editorial solicita aos autores que encaminhem artigos originais, relativos à temática previamente definida, conforme o planejamento da Revista e delibera sobre a sua publicação com base em pareceres. A mesma comissão faz a leitura final, podendo sugerir eventuais ajustes de estrutura e forma para adequá-lo à política editorial da Revista. Eventualmente, a organização do *Dossiê temático* pode ficar sob a responsabilidade de um editor convidado.

Todos os artigos (dossiê e demanda livre) podem sofrer eventuais modificações de forma ou conteúdo pela editora, mas essas serão previamente acordadas com os autores. Uma vez iniciado o processo de composição final da edição, a Revista não aceita acréscimos ou modificações dos autores.

Resenhas – podem ser encaminhadas à Revista como demanda livre ou por convite. Considerando a temática, a qualidade da redação e a atualidade do texto, a Comissão Editorial decide quanto à sua publicação.

Os artigos são de inteira responsabilidade de seus autores e a sua publicação não exprime endosso do Conselho Editorial ou da Comissão às suas afirmações. Os textos não serão devolvidos aos autores e, somente após sua revisão (quando for o caso) e aceitação final, será indicado em que número cada um será publicado. Cada autor receberá dois exemplares da respectiva edição.

Situações que possam estabelecer **conflito de interesses** de autores e revisores devem ser esclarecidas. Por conflito de interesses se entende toda situação em que um indivíduo é levado a fazer julgamento ou tomar uma decisão da qual ele próprio possa tirar benefício direto ou indireto. No caso de haver restrições de financiadores e patrocínio de pesquisas, ou de co-autorias e de participações nas pesquisas que deram origem ao texto, o primeiro autor deve trazer autorizações explícitas que garantam a publicação. No caso dos avaliadores, estes devem indicar explicitamente situações que possam resultar em benefício a ele ou a colaborador próximo; ou situações de potenciais conflitos de interesses relativos ao texto em análise.

Todos os direitos autorais dos artigos publicados são reservados à Revista, sendo permitida, no entanto, sua reprodução com a devida citação da fonte.

Normas Editoriais

Os textos poderão ter até 30 laudas em espaço um e meio (1,5), incluindo notas e referências bibliográficas. Devem ser enviados pelo autor através do e-mail racs@ufc.br, em Word, fonte Times New Roman, corpo 12, inclusive para os títulos e subtítulos. As resenhas devem ter, no máximo, 06 laudas.

A página inicial deve indicar: *título do artigo; nome do(s) autor(es); resumo* (até dez linhas), *abstract, palavras-chave e keywords* (no máximo 05). O resumo deve apresentar objetivos, métodos e conclusões.

Na identificação dos autores, além de sinopse curricular (dados sobre a formação acadêmica, afiliação institucional e principal publicação. Até 150 palavras), devem constar também endereço postal para correspondência e endereço eletrônico.

Os títulos das seções devem ser ressaltados por meio de dois espaços dentro do texto, sem utilização de formatação especial para destacá-los.

As *notas* (numeradas) e a *bibliografia*, em ordem alfabética, deverão aparecer no final do texto.

O autor deve compatibilizar as citações com as referências bibliográficas.

Palavras em outros idiomas, nomes de partidos, empresas etc deverão ser escritos em itálico.

Formas de citação

As citações que não ultrapassem 3 linhas devem permanecer no corpo do texto. As citações de mais de 3 linhas devem apresentar recuo da margem esquerda de 4cm, espaçamento simples, sem a utilização de aspas, justificado e com fonte menor que a do corpo do texto.

As referências bibliográficas no interior do texto deverão seguir a forma (Autor, ano) ou (Autor, ano, página) quando a citação for literal (neste caso, usam-se aspas): (BARBOSA, 1964) ou (BARBOSA, 1963, p. 35-36).

Quando a citação imediatamente posterior se referir ao mesmo autor e/ou obra, devem-se utilizar entre parênteses as fórmulas (*Idem*, p. tal) ou (*Idem, ibidem* quando a página for a mesma).

Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, deve-se diferenciar por uma letra após a data: (CORREIA, 1993a), (CORREIA, 1993b).

Caso o autor citado faça parte da oração, a referência bibliográfica deve ser feita da seguinte maneira: Wolf (1959, p.33-37) afirma que...

Citações que venham acompanhadas de comentários e informações complementares devem ser colocadas como *nota*.

Formato das referências bibliográficas

As referências bibliográficas (ou bibliografia) seguem a ordem alfabética pelo sobrenome do autor. Devem conter todas as obras citadas, obedecer às normas da ABNT (NBR 6023/ 2002), orientando-se pelos seguintes critérios:

Livro: sobrenome em maiúsculas, nome. Título da obra em itálico. Local da publicação: Editora, ano.

Exemplo: HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L & PM Editores, 1987.

Livro de vários autores (acima de 3): sobrenome em maiúsculas, nome *et al.* Título da obra em itálico. Local da publicação: Editora, ano.

Exemplo: QUINTANEIRO, Tania *et al.* *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1990.

Obs: até três autores deve-se fazer a referência com os nomes dos três.

Artigo em coletânea organizada por outro autor: sobrenome do autor do artigo em maiúsculas, nome. Título do artigo, seguido da expressão In: e da referência completa da coletânea, após o nome do organizador, ao final da mesma deve-se informar o número das páginas do artigo.

Exemplo: MATOS, Olgária. Desejos de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin, *in*: NOVAES, A. (org.). *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 157-287.

Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome. Título do artigo sem destaque. Nome do periódico em negrito, local de publicação, número da edição (volume da edição e /ou ano), 1ª e última numeração das páginas, mês abreviado, seguido de ponto final e do ano em que o exemplar foi publicado.

Exemplo: VILHENA, Luís Rodolfo. Os intelectuais regionais. Os estudos de folclore e o campo das Ciências Sociais nos anos 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 32, ano 2, p.125-149, jun.1996.

Obras online: sobrenome do autor (se houver) em maiúsculas, seguido de Nome. Título da obra (reportagem, artigo) destacado. Logo após virá o endereço eletrônico entre os sinais < >, precedido pela expressão “Disponível em”. Após o endereço eletrônico (*site*) deverá vir a expressão “Acesso em”: dia do acesso, mês abreviado. Ano.

Exemplos:

Livro

BALZAC, Honoré. *A mulher de trinta anos*. Disponível em: <<http://www.terra.com.br.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2009.

Periódico em meio eletrônico

GUIMARÃES, Nadeja. Por uma sociologia do desemprego. **Rev. Bras. Ci. Soc**¹, São Paulo, v. 25, n. 74, out. 2010. Disponível em: <<http://www.Scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em: 11 mar. 2011.

Jornal em meio eletrônico

Sem o nome do autor. Quando a matéria não informa o autor, iniciamos pelo título.

TSUNAMI no Japão. **O Povo online**, Fortaleza, 11mar. 2011. Disponível em: <<http://www.jornal o povo.com.br>>. Acesso em: 11mar. 2011.

Com o autor

BRÁS, Janaína. Fraternidade: campanha discute proteção à natureza. **O povo online**, 11mar.2011. Disponível em: <<http://www.jornal o povo.com.br>>. Acesso em: 11mar. 2011.

1 Nomes de periódicos podem ser abreviados na referência.